

Dislocación y diferencia en la economía cultural global

Arjun Appadurai*

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 la 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

* En: Appadurai, Arjun. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires, (1990) 2001, FCE, Cap. 2, pp. 41-61. (Edición original: "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", en *Public Culture* 2, (2), Spring, 1990. También en Mike Featherstone (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London, Sage Publications, 1990, pp. 295-310, y en Simon During (ed.), *The Cultural Studies Reader*. Routledge, London and New York, 1993, pp. 220-230.)

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 1993) 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 hiperreal, 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 de 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 élite (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

198, 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 estadounidense* 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 [*americanización*]. 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

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

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 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.¹

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 ideológico². 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

¹ 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.

² La idea del *paisaje étnico* está bastante más desarrollada en el capítulo 3.

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 mi 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 existen 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 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 descansa 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 relacionadas. Por *paisaje mediático* me refiero tanto a la distribución del equipamiento electrónico necesario para la producción y disseminación 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 esos recursos. Lo más importante de esos *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

frangas 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 de 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 suponía 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, véase 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 élites 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 gobierna 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 Khalistan, 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 existentes; a veces, cómo 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 vicio 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 (Hobsbawn 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 la 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 Braudillard, 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 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 de la diferencia 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 propio 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 la 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 autoreproducirse 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 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 vuelven 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 fluides 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 Amal 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 modos 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 matrices culturales, atravesando las fronteras nacionales. También busqué dar ejemplos del modo en que estos distintos tipos de flujos (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, no vamos a necesitar preguntarnos 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 radicalizada 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 (1990:84) llamara una *teoría social de la posmodernidad* que sea adecuadamente global

Bibliografía citada:

Abu-Lughod, L.

1989 *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*. Oxford University Press, Nueva York.

Ahmad, A.

1987 "Jameson Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory', *Social Text*, núm 17; pp. 3-25.

Amin, S.

1980 *Class and Nation: Historically and in the Current Crisis*, Monthly Review Press, Nueva York-Londres.

Anderson, B.

1993 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread Nationalism*, Verso, Londres.

Barber, K.

1987 "Popular Arts in Africa", *African Studies Review*, núm. 30, pp. 1-78.

Baruah, S.

1986 "Immigration, Ethnic Conflict and Political Turmoil, Assam 1979-1985", en *Asian Survey*, núm. 26, pp. 1184-1206.

Bayly, C. A.

- 1989 *Imperial Meridian: The British Empire and the World, 1780-1830*, Longman, Londres-Nueva York.
- Benjamin, W.
- [1936]1969 "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", en H. Arendt (ed.) *Illuminations*, H. Zohn (trad.), Schocken Books, Nueva York.
- Braudel, F.
- 1981-84 *Civilization and Capitalism, 15th-18 th Century* (3 vols.), Collins, Londres.
- Chatterjee, P.
- 1986 *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivate Discourse?*, Zed Books, Londres.
- Curtin, P.
- 1984 *Cross-Cultural Trade in World History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Deleuze, G. y Guattari, F.
- 1987 *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, B. Massumi (trad.), University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Fabian, J.
- 1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, Nueva York.
- Feld, S.
- 1988 "Notes on World Beat", *Public Culture*, núm. 1, pp.31-37.
- Gans, E.
- 1985 *The End of a Culture: Toward a Generative Anthropology*, University of California Press, Berkeley.
- Hamelink, C.
- 1983 *Cultural Autonomy in Global Communications*, Longman, Nueva York.
- Handler, R.
- 1988 *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, University of Wisconsin Press, Madison.
- Hannerz, U.
- 1987 "The World in Creolization", *Africa*, núm. 57, pp. 546-559.
- 1989 "Notes on the Global Ecumene", *Public Culture*, núm. 1, pp. 66-75.

Hechter, M.

- 1975 *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development*, University of California Press, Berkeley.

Helms, M. W.

- 1988 *Ulysses' Sail: An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge, and Geographic Distance*, Princeton University Press, Princeton.

Herzfeld, M.

- 1982 *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*, University of Texas Press, Austin.

Hinkson, J.

- 1990 "Postmodernism and Structural Change", *Public Culture*, núm. 2, pp. 82-101.

Hobsbawn, E. y Ranger, T. (eds.)

- 1983 *The Invention of Tradition*, Columbia University Press, Nueva York.

Hodgson, M.

- 1974 *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization* (3 vols.), University of Chicago Press, Chicago.

Ivy, M.

- 1988 "Tradition and Difference in the Japanese Mass Media", *Public Culture*, núm. 1, pp. 21-29.

Iyer, P.

- 1988 *Video Night in Kathmandu*, Knopf, Nueva York.

Jameson, F.

- 1983 "Postmodernism and Consumer Society", en H. Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend, Bay Press, pp. 111-125.
- 1986 "Third World Literature in the Era of Multi-National Capitalis", *Social Text*, núm. 15, pp. 65-88.
- 1989 "Nostalgia for the Present", *South Atlantic Quaterly*, núm. 88, pp. 517-537.

Kothari, R.

- 1989c *State against Democracy: In Search of Humane Governance*, New Horizon, Nueva York.

Lakoff, G. y Johnson, M.

- 1980 *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago-Londres.

Lash S. y Urry, J.

1987 *The End of Organized Capitalism*, University of Wisconsin Press, Madison.

Mandel, E.

1978 *Late Capitalism*, Verso, Londres.

Marcus, G. y Fischer, M.

1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago.

Mattelart, A.

1983 *Transnationals and the Third World: The Struggle for Culture*, Bergin and Garvey, South Hadley.

McLuhan, M. y Powors, B. R.

1989 *The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century*, Oxford University Press, Nueva York.

McQueen, H.

1988 "The Australian Stamp: Image, Design and Ideology", *Arena*, núm. 84, pp. 78-96.

Meyrowitz, J.

1985 *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior*, Oxford University Press, Nueva York.

Nandy, A.

1989a "The Political Culture of the Indian State", *Daedalus*, núm. 118, pp. 1-26.

Nicoll, F.

1989 "My Trip to Alice", *Criticism, Heresy and Interpretation*, núm. 3, pp. 21-32.

Schafer, E.

1963 *Golden Peaches If Samarkand: A Study of Tang Exotics*, University of California Press, Berkeley.

Schiller, H.

1976 *Communication and Cultural Domination*, White Plains, International Arts and Sciences.

Thornton, R.

1988 "The Rhetoric of Ethographic Holism", *Cultural Anthropology*, núm. 3, pp. 285-303.

Vachani, L.

- 1989 "Narrative, Pleasure and Ideology in the Hindi Film: An Analysis of the Outsider Formula", M. A. tesis, Annenberg School of Communication, Universidad de Pennsylvania.

Wallerstein, I.

- 1974 *The Modern World System* (2 vols.), Academic Press, Nueva York-Londres.

Warner, M.

- 1990 *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge.

Williams, R.

- 1976 *Keywords*, Oxford University Press, Nueva York.

Wolf, E.

- 1982 *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley.

Yoshimoto, M.

- 1989 "The Postmodern and Mass Images in Japan", *Public Culture*, núm. 1, pp. 8-25.

Zarilli, P.

- 1995 "Repositioning the Body: An Indian Martial Art and its Publics", en C.A. Breckenridge (ed.) *Consuming Modernity. Public Culture in a South Asian World*, University of Minnesota Press, Minneapolis.