

¿Hacia una cultura global?

Anthony D. Smith*

El problema inicial con el concepto de una 'cultura global' es el del significado de los términos. ¿Podemos hablar de 'cultura' en singular? Si por 'cultura' nos referimos a un modo colectivo de vida, o a un repertorio de creencias, estilos, valores y símbolos, entonces solo podemos hablar de culturas, y no únicamente de cultura; pues un modo colectivo de vida supone diferentes modos y repertorios en un universo de modos y repertorios. Por lo tanto, la idea de una 'cultura global' es una imposibilidad práctica, excepto en términos interplanetarios. Incluso si el concepto está predicado de homo sapiens, como opuesto a otras especies, las diferencias entre los segmentos de la humanidad en términos de estilos de vida y repertorio de creencias son demasiado grandes, y los elementos comunes demasiado generalizados como para siquiera permitirnos pensar en una cultura globalizada.

¿O no? ¿Acaso no podemos vislumbrar los lineamientos de justamente aquella cultura global que tanto los liberales como los socialistas soñaron y anhelaron al menos desde el siglo pasado? Dentro de la perspectiva evolucionaria, el sello de la historia fue el crecimiento: el crecimiento en tamaño, población, conocimiento, etc. En todos lados, las unidades de pequeña escala fueron dejadas atrás por sociedades densamente pobladas a un nivel continental, hasta tal punto que aún los estados-naciones más grandes eran simples puntos de partida en el ascenso de la humanidad. Para los liberales, desde Mill y Spencer hasta Parsons y Smelser, la capacidad adaptativa de la humanidad se incrementaba por etapas definitivas, mientras la modernización erosionaba el localismo y creaba gigantescas sociedades móviles, cuya flexibilidad y tendencia incluyente presagiaron la disolución de todos los límites y categorías de la humanidad en común.¹

* Anthony D. Smith, "Towards a Global Culture?", en Mike Featherstone (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London, Sage Publications, 1990, pp. 171-191. Traducción de Warren Stowe.

¹ Esta fue un esquema común de los neo-evolucionistas en los 60; véase Parsons (1966) y Smelser (1968). Ya estuvo supuesto en el trabajo de los 'teóricos de la comunicación' como Deutsch y Lerner; véase también Netti y Robertson (1968).

Una esperanza similar mantuvo a los socialistas de todas las variedades. A pesar de las abundantes ambigüedades reveladas en los escritos dispersos de Marx y Engels sobre el tema de la superación de las divisiones entre la humanidad, ambos esperaban el día en que los estados-naciones marchitasen y que las culturas literarias se internacionalizaran. Aún cuando ellos y sus herederos comunistas aceptaron las actuales realidades de los límites y culturas nacionales, no dejaron de esperar el día en que la revolución socialista infundiera los valores proletariados en las culturas étnicas y nacionales, y cuando se trascendiera las divisiones de la humanidad sin ser formalmente abolidas².

El ascenso de las culturas transnacionales

Eran estas las esperanzas que emergieron de nuevo luego de 1945, desde las ruinas de una Europa y un mundo divididos. Antes de 1945, aún fue posible creer que el estado-nación de tamaño mediano era la norma de la organización humana en la época moderna, que la cultura nacional era la meta final y el atributo de la humanidad. Un mundo de naciones, cada cual soberana, homogénea y libre, cooperando en la Liga de Naciones, fue la aspiración más alta de la humanidad y la garantía de justicia social por medio de la diversidad y el pluralismo.

La Segunda Guerra Mundial destruyó aquella visión y aspiración. Reveló la bancarrota del mundo de naciones promovido por los nacionalistas y aceptado en buena fe por tantas personas. Demostró el poder de las ideologías 'supranacionales' sobre importantes segmentos de la humanidad: del racismo, el capitalismo y el comunismo. También conllevó la hegemonía de los Estados continentales denominados 'superpotencias' que ganaron la guerra, relegando las 'grandes potencias' anteriores a las escalas medianas o bajas del prestigio mundial.

En el mundo de posguerra, un mundo de bloques de poder y campos ideológicos, la humanidad fue dividida de nuevo, pero de manera que se promoviera la esperanza de poder trascender el obstáculo más grande a una verdadera política y cultura global: el estado-nación. En el mundo de posguerra, era obvio que el estado-nación ya representaba una reliquia, junto con el nacionalismo y todos sus rituales. En su lugar, surgieron los nuevos imperialismos culturales del comunismo soviético, del capitalismo norteamericano y, luchando para encontrar un espacio entre los dos, el

² La teoría hegeliana de 'los pueblos sin historia' también jugó un papel en los análisis específicos de naciones particulares, especialmente en los escritos de Engels; véase Davis (1967) y Cummins (1980).

nuevo europeísmo. Aquí se encontraba la esperanza de erosionar el Estado y trascender la nación.

La necesidad de crear una alternativa positiva a la 'cultura nacional' ha sido fundamental para los nuevos imperialismos culturales. Si la nación iba a ser superada, no podía ser sólo por medio de un proceso de despolitización, un marchitar del nacionalismo.

Separar y destruir el nacionalismo, pero manteniendo a la vez la cultura organizacional de las naciones, significaba arriesgar que renaciera el mismo nacionalismo que se buscaba abolir. De hecho, esta fue la aproximación soviética desde los años 20 (Goldhagen 1968, G.E. Smith 1985). Pero, también, las autoridades comunistas se dieron cuenta de los riesgos de sus políticas hacia las nacionalidades y, por lo tanto, propusieron la creación de un nuevo hombre 'soviético', cuya lealtad sería de tipo ideológico hacia la nueva 'comunidad política', aún cuando él o ella mantuviese la solidaridad emocional con otros de su comunidad étnica. Al final, estas comunidades y repúblicas étnicas, luego de un período de creciente cooperación, se fusionarían para producir una verdadera 'cultura soviética' (Fedoseyev 1977).

Asimismo, en los Estados Unidos, la esperanza para una cultura continental de modernización asimilada con base en el 'Credo Americano' de libertad y capitalismo, encontró su oposición en los 'nacionalismos estrechos' de Europa y el Tercer Mundo, tanto como por su rivalidad comunista. Los Estados Unidos, tierra de inmigrantes y minorías, en los años 50 se mostraban como el ejemplo a seguir por su asimilación '*melting pot*' y, cuando esta visión se desenmascaró, de integración por medio de la diversidad.

En esta versión, estos accesorios 'simbólicos' de comunidades étnicas particulares están valorados, y sus necesidades y derechos reconocidos, por lo menos hasta que, por último, son subordinados a la comunidad política dominante, con su complejo de mitos, memorias y símbolos. La etnicidad se ha convertido, aunque informalmente, en uno de los principios organizativos de la sociedad norteamericana, pero no de manera que impida la lealtad prevaleciente de cada ciudadano hacia los Estados Unidos, sus valores, héroes, bandera y mitos de la Revolución y la Constitución.

A este 'nacionalismo oficial', podemos añadir un accesorio más difuso de la cultura y paisajes de los Estados Unidos, sus pampas, desiertos, montañas y sus primeras colonias y artes folclóricas (Glazer y Moynihan 1975, Kilson 1975, Gans 1979).

Si las experiencias soviética y norteamericana demostraron las posibilidades de los nuevos imperialismos culturales para superar el nacionalismo, el proyecto de una verdadera 'Comunidad Europea' prefiguró la manera en que se podría forjar una cultura global. Desde la concepción del movimiento europeo en 1948, ha habido mucho debate sobre la forma futura de una comunidad 'supranacional' como ésta. Por un lado, existía la formulación gaullista de una *Europe des Patries*, compartida por algunos de los gobiernos británicos; por otro lado, una visión de un verdadero 'Estados Unidos de Europa', tanto política como económicamente, en el estilo que ganó la denominación de 'supra-nación' por parte de algunos de sus detractores (véase Galtung 1973).

En medio, habían distintos colores de federalismo o confederalismo, vinculados entre sí por una cultura común del Rin, con sus orígenes más allá de la época del estado-nación, con identidades anteriores y más flexibles – el Imperio Romano, los carlingianos, el cristianismo, hasta la misma Roma– desde donde tal vez era posible forjar una unidad cultural con los instrumentos de la telecomunicación y la interdependencia económica. En la edad de los televisores y las computadoras, es totalmente factible construir una nueva cultura europea que esté a la altura de sus rivales de la Unión Soviética y de los Estados Unidos, y así demostrar, de nuevo, la vitalidad de los nuevos imperialismos culturales en la época pos-industrial.

Igual que en el modelo norteamericano, esta nueva formulación de una comunidad europea depende de la noción -de moda en la actualidad- de 'unidad dentro de la diversidad', la cual sugiere que existe la posibilidad de la coexistencia entre el imperialismo cultural y las identidades étnicas vitales. Así como persiste un equilibrio entre la regulación económica común desde Bruselas y las políticas sociales y económicas específicas de los Estados miembros de la Comunidad; así como se comparte la soberanía política entre los Estados miembros y los centros políticos en Estrasburgo y Bruselas, un condominio de jurisdicciones solapadas; de esa manera, en la esfera de la cultura, un patrimonio europeo común que dará luz al nuevo 'ciudadano europeo', está equilibrado por las culturas aún vibrantes aunque mezcladas entre las muchas naciones de Europa, pero de forma que puedan ser subordinadas a

los 'imperativos culturales' del Continente en una época pos-industrial (véase Schlesinger 1987).

¿Una cultura global pos-industrial?

No es demasiado difícil ver lo que está detrás de estas formulaciones del nuevo imperialismo cultural. En términos generales, el argumento es que la época del estado-nación se acabó. Estamos entrando en un nuevo mundo de gigantes económicos y grandes potencias mundiales, de transnacionales y bloques militares, de inmensas redes de comunicación y la división internacional de trabajo. En un mundo así, no hay cabida para los estados pequeños o medianos, y mucho menos para comunidades étnicas sumergidas, y sus nacionalismos competitivos y divisorios.

Por otro lado, la competición capitalista ha dado luz a transnacionales sumamente poderosas que cuentan con gigantescos presupuestos, reserva de mano de obra calificada, tecnologías avanzadas y redes de información sofisticadas. Esencial para su éxito es su capacidad de presentar imágenes adecuadamente concebidas y el simbolismo necesario para transmitir sus definiciones de los servicios que ofrecen. Aunque tienen que basarse en una lengua franca internacional, son los nuevos sistemas de telecomunicaciones y redes de información computarizada los que les permiten superar las diferencias en idiomas y cultura para asegurar la mano de obra y los mercados que requieren. En otras palabras, los recursos, alcance y flexibilidad especializada de las actividades de las transnacionales les permiten presentar un imaginario y su información a una escala casi global, amenazando a las redes culturales de unidades más locales, inclusive a las naciones y a las comunidades étnicas, con inundarlas (véase Said y Simmons 1976).

Por otro lado, una perspectiva alternativa sostiene que hemos entrado no sólo en una época pos-nacional, sino también pos-industrial, algunos hasta dirían 'pos-moderna'. Los nacionalismos y las naciones pueden haber sido funcionales para un mundo de estados industriales competitivos, pero son obsoletos en la 'sociedad de servicios', de un mundo inter-dependiente basado en el conocimiento tecnológico. No es ni el capitalismo ni son las transnacionales quienes han erosionado el poder de los estados-naciones, sino las posibilidades de construir unidades institucionales mucho más grandes sobre la base de sistemas de telecomunicaciones extensivos y redes computarizadas de información.

Dentro de este escenario, cualquier intento de limitar estas redes a los límites nacionales está condenado al fracaso; hoy por hoy, la 'cultura' solo puede ser continental o 'global'. Empero, estas mismas redes de comunicación posibilitan una interacción más densa y más intensiva entre los miembros de las comunidades que comparten características culturales comunes, notablemente el idioma; y este hecho nos permite comprender por qué hemos sido testigos en años recientes de la re-emergencia de comunidades étnicas sumergidas y sus nacionalismos (Richmond 1984).

Este último punto refleja la concesión de Marx y Engels a la 'cultura nacional' en un mundo socialista. Las naciones, admitió Marx, probablemente persistirían en formas culturales, y una cultura realmente cosmopolita no excluiría las culturas folclóricas residuales, a las cuales Engels hizo referencia de manera negativa como 'monumentos etnográficos' con sus costumbres, credos e idiomas en proceso de extinción (véase Fisera y Minnerup 1978, Cummins 1980, Connor 1984). Del mismo modo, hoy en día, los movimientos de autonomía étnica en Europa Occidental a veces vinculan sus destinos con el crecimiento de una Comunidad Europea, capaz de superar la camisa de fuerza burocrática del sistema existente de los estados-naciones, los cuales no han logrado otorgar a las minorías étnicas de la periferia lo que merecen en el mundo de posguerra. Sólo en una Comunidad Europea más amplia y flexible podría ser posible que las minorías marginalizadas encuentren su reconocimiento e igualdad de oportunidades (véase Esman 1977, A.D. Smith 1981).

No obstante, el enfoque principal de los análisis del capitalismo tardío o '*late-capitalism*' y/o 'pos-industrialismo' no se ponen en la comunidad de pequeña escala, sino en el mundo del imperialismo cultural, basado en la tecnología y las instituciones económicas, estatales y de comunicación. Sea que los imperialismos son ideológicos, políticos o económicos, lo cierto es que su base cultural siempre es elitista y técnica. Son, como cualquier otro imperialismo, culturas de estados o propiamente estados, promovidos 'desde arriba' con una base popular nula o escasa, con poca referencia a las tradiciones culturales de los pueblos incorporados en su dominio.

Empero, existe una diferencia importante frente a los imperialismos culturales anteriores. Los imperialismos anteriores normalmente eran extensiones de sentimientos e ideologías étnicas o nacionales, francés, británico, ruso, etc. Los imperialismos de hoy son, ostensiblemente, no nacionales; 'capitalismo' y 'socialismo' y en otro sentido el 'europeísmo' son, por definición e intención, 'supranacionales' y tal

vez universales. Están apoyados por una infraestructura tecnológica que es realmente 'cosmopolita', en el sentido de que la misma base de telecomunicaciones eventualmente erosionará las diferencias culturales y creará una verdadera 'cultura global' con base en las propiedades de los mismos medios de comunicación, para los cuales el 'mensaje' será cada vez más y más secundario. Para los demás, el turismo y la museología sólo preservarán la memoria de una época anterior de 'culturas nacionales' del estilo del que Donald Horne nos ha dado un registro tan lúcido (Horne 1984).

¿Cuál es el contenido de una cultura global así, 'pos-industrial'? ¿Cómo vemos sus operaciones? Las respuestas a preguntas como estas normalmente toman la forma de la extrapolación de experiencias recientes de la cultura occidental del 'pos-modernismo'. Bajo la máscara modernista, en la práctica encontramos un pastiche de motivos y estilos culturales, apoyados por un discurso científico y técnico universales. Una cultura global, según el argumento, será ecléctica como sus progenitores occidentales o europeos, pero con un empaque sumamente uniformizado. No obstante, los bienes de consumo masivos, estandarizados y comercializados, basarán sus contenidos en los *revivals* de motivos y estilos tradicionales, folclóricos o nacionales, en temas como la moda, muebles, música y las artes, sacados de sus contextos originales y anestesiados. Así, una cultura global trabajaría en distintos niveles simultáneamente: como una cornucopia de bienes estandarizados, como un mosaico de motivos étnicos o folclóricos, como una serie de 'valores e intereses humanos' generalizados, como un discurso 'científico' uniformado del significado y, por fin, como el sistema interdependiente de comunicaciones, el cual forma la base material para todos los demás componentes y niveles³.

Se podría argumentar que no hay nada especialmente nuevo respecto a la nueva 'cultura global', que los imperialismos culturales anteriores eran tan eclécticos como simultáneamente estandarizados. Al final, la helenización que llevaron a cabo los ejércitos de Alejandro a lo largo del Oriente Próximo antiguo, utilizó una variedad de motivos locales, además de darles expresión en las formas greco-macedonias del teatro, la asamblea, el mercado y el gimnasio. Y lo mismo era cierto para la *Pax Romana* en todo el mundo mediterráneo (véase Tcherikover 1970, Balsdon 1979).

³ He juntado distintas fases de la cultura occidental del Siglo XX en este esbozo, y en particular, las tendencias modernistas de los sesenta, las reacciones pos-modernistas de los sesenta y setenta y, la 'neutralidad' técnica de la revolución de computadoras de los ochenta. Por supuesto, estas tendencias y fases se cruzan: El pastiche de Stravinsky viene de principios de los veinte, mientras el 'modernismo' aún ejerce profundas influencias hoy en día. El punto principal es que el imaginario occidental de 'lo que viene' está compuesto por varios niveles distintos, contradictorios entre sí.

Empero, estos imperialismos culturales ni eran globales ni universales. Al fin y al cabo, estaban aferrados a sus lugares de origen, y conllevaron sus mitos y símbolos especiales para que todos los reconocieran y emularan. La cultura global emergente de nuestros días no está atada a ningún lugar o período. Es un verdadero *melange*, sin contexto, hecho de componentes dispares, asimilados de todos los lugares y de ninguno, transmitido y sostenido en las carretas modernas de los sistemas globales de telecomunicaciones.

Hay algo de igual manera desprovisto de tiempo sobre el concepto de la cultura global. Difundida ampliamente en el espacio, una cultura global desvinculada de cualquier pasado. Como una búsqueda perenne de un presente elusivo o un futuro imaginado, no tiene historia. Una cultura global está aquí y ahora y en todas partes, y para sus propósitos, el pasado sólo sirve para ofrecer algún ejemplo o elemento descontextualizado para su mosaico cosmopolita.

Este sentido atemporal está subrayado de manera poderosa por la naturaleza preeminente técnica de su discurso. Una cultura global es esencialmente calculada y artificial, presenta problemas técnicos con soluciones técnicas y utiliza sus motivos folclóricos en un espíritu de juego de niños. Afectivamente neutral, una cultura cosmopolita refleja una base tecnológica compuesta de muchos sistemas solapados de comunicaciones, vinculados por un discurso común cuantitativo y técnico, sostenido por una inteligencia técnica, cuyo 'discurso crítico de la cultura' reemplaza la crítica cultural de sus homólogos humanísticos anteriores (véase Gouldner 1979).

Memoria, identidad y cultura

Ecléctica, universal, atemporal y técnica, una cultura global está vista preeminente como una cultura 'construida', como la final y más poderosa de toda una serie de construcciones humanas en la época de la liberación humana y el dominio sobre la naturaleza. En cierto sentido, la nación, también, era una construcción en ese estilo, una 'comunidad imaginada' finita pero soberana.

Las naciones fueron 'construidas' o 'forjadas' por las elites estatales, o intelectuales o capitalistas; como las faldas escocesas o la ceremonia de la Coronación Británica, están compuestas de tantas 'tradiciones inventadas', cuyos símbolos tenemos que leer por medio de un proceso de 'deconstrucción', si queremos

comprender los significados detrás del 'texto' de su discurso. El hecho, por lo tanto, de que una cultura global tendrá que ser construida, junto con las instituciones económicas y políticas globales, no nos debe sorprender; tampoco debemos hacer objeciones triviales por el eclecticismo con que una cultura cosmopolita como ésta hace uso de pedazos de culturas folclóricas y nacionales ya existentes⁴.

Concedimos que las naciones son, en cierto sentido, 'construcciones' sociales y comunidades 'imaginadas'. ¿Es por esa calidad 'construida' que han podido sobrevivir y crecer tanto? ¿Estamos, por lo tanto, justificados en predecir el mismo glorioso futuro para una 'cultura global' igualmente bien construida?

Para responder afirmativamente tendríamos que poner todo el peso de la demostración en las características comunes de la construcción e imaginación humana, al costo de aquellas características en donde las naciones y las culturas nacionales se distinguen de manera marcada de nuestra descripción de las calidades de la cultura global. El hecho persistente es que las culturas nacionales, al igual que todas las culturas antes de la época moderna, son *particulares, determinadas por el tiempo y expresivas*, y su eclecticismo opera dentro de límites culturales estrictos.

Como dijimos al principio, en la práctica no puede haber algo como 'cultura', sino culturas específicas e históricas en posesión de fuertes connotaciones emocionales para aquellos que comparten una cultura en particular. Por supuesto, es posible 'inventar' hasta productos de fábrica y tradiciones como bienes para responder a ciertos intereses de clase o étnicos. Pero solo sobrevivirán y crecerán como parte del repertorio de la cultura nacional, si pueden ser continuos con un pasado mucho más largo, del cual los miembros de aquella comunidad presumen que constituya su 'herencia'. En otras palabras, el proceso de 'injerto' o *grafting* de elementos ajenos siempre resulta en una operación delicada; las nuevas tradiciones tienen que evocar una respuesta popular si es que van a sobrevivir, y esto quiere decir mantenerse más o menos fiel a los motivos y estilos vernáculos. Esto fue el instinto que guió a la mayoría de nacionalistas y les ayudó a asegurar sus éxitos duraderos. Los éxitos de la ceremonia de la Coronación Británica del Siglo XIX o la Eisteddfodau de los Gales debieron mucho a la habilidad de aquellos que las revivieron y que se basaron en motivos y tradiciones culturales mucho más antiguos, memorias de los cuales aún

⁴ Para más información sobre la idea de que las naciones son 'comunidades imaginadas', véase Anderson (1983). Su análisis, que ve con buenos ojos a la 'tecnología de capitalismo impreso' o 'print capitalism' y los 'pilgrimages administrativos' de las élites (Washington, Moscú, ¿Bruselas?) provinciales

estaban vivos; aunque en cierto sentido 'nuevos', estos renacimientos sólo podían florecer porque se los podían presentar, y fueron aceptados, como una continuación del pasado tan valorado (véase Hobsbawm y Ranger 1983).

Si las culturas son históricamente específicas y espacialmente limitadas, también lo son aquellos símbolos e imágenes que han logrado instalarse en la imaginación humana. Aún las imágenes más imperialistas – emperador, Papa o Zar – han acumulado su poder por medio de la herencia de los simbolismos romano y bizantino. Poder empacar y difundir imaginarios a través de redes mundiales de telecomunicaciones es una cosa, otra distinta es poder asegurar que dichas imágenes mantengan su poder para inspirar y conmover poblaciones, que por tanto tiempo han estado divididas por historias y culturas particulares, las cuales han espejado y cristalizado las experiencias de los grupos sociales históricamente separados, sean clases o regiones, congregaciones religiosas o comunidades étnicas. Los significados de los imaginarios aún más universales para una población particular se deriven tanto de las experiencias históricas como del prestigio social de dicho grupo frente a las intenciones de las fuentes, como investigaciones recientes sobre la recepción nacional de programas populares de televisión demuestran (véase Schlesinger 1987)⁵.

En otras palabras, las tradiciones e imágenes culturales ni derivan ni se imponen sobre poblaciones mudas y pasivas, cuya *tabula rasa* ellos mismos inscriben. Al contrario, invariablemente expresan las identidades formadas por las circunstancias históricas, muchas veces durante mucho tiempo. El concepto de 'identidad' está utilizado aquí, no como un denominador común de patrones de vida y actividades, y mucho menos como algún promedio, sino más bien en el sentido que se refiere a los sentimientos subjetivos y valuaciones de cualquier población que posee experiencias comunes y una o más características culturales compartidas (normalmente costumbres, idioma o religión). Estos sentimientos y valores se refieren a tres componentes de sus experiencias compartidas:

1. un sentido de continuidad entre las experiencias de generaciones sucesivas de la unidad de población;

(véase 'nacional' hoy en día), de hecho nos podría ayudar a comprender las posibilidades y obstáculos del ascenso de culturas regionales más amplias de nuestros días.

⁵ Schlesinger discute los trabajos de Mattelart, Stuart Hall, Morley y otros, los cuales demuestran las maneras en que las respuestas populares a los productos del 'imperialismo cultural' norteamericano varían según la especificidad e imaginario históricos.

2. memorias compartidas de eventos y personajes específicos que han sido puntos representantes de cambios de una historia colectiva; y,
3. un sentido de un destino común que brinda el hecho de compartir colectivamente) colectivo de estas experiencias.

Por lo tanto, al hablar de una identidad cultural colectiva, nos referimos a aquellos sentimientos y valores respecto a un sentido de continuidad, memorias compartidas y un sentido común de destino de una unidad específica de la población, la cual ha tenido experiencias y atributos culturales comunes⁶.

Es justamente en estos sentidos que las 'naciones' pueden ser entendidas como identidades históricas, o por lo menos derivando de ellas, mientras una cultura global y cosmopolita no logra relacionarse con ninguna identidad histórica. Contraria a las culturas nacionales, una cultura global es, esencialmente, sin memoria. En donde la 'nación' puede ser construida aprovechando y reviviendo experiencias y necesidades populares latentes, una 'cultura global' no responde a ninguna necesidad real, a ninguna identidad en construcción. Tiene que ser construida dolorosamente, artificialmente, de las muchas identidades folclóricas y nacionales existentes, en las cuales la humanidad ha estado dividida durante tanto tiempo. No hay 'memorias mundiales' que se pueden aplicar para *unir* la humanidad; las experiencias más globales hasta la fecha – el colonialismo y las Guerras Mundiales – sólo sirven para recordarnos nuestras diferencias históricas. (Si argumentamos que los nacionalistas sufrieron de amnesia selectiva para construir sus naciones, ¡los creadores de una cultura global tendrían que sufrir amnesia total para poder tener éxito!)

La dificultad central en cualquier proyecto de construcción de una identidad global y, por lo tanto, una cultura global, es que la identidad colectiva, como el imaginario y la cultura, es siempre históricamente específica, porque está basada en memorias compartidas y un sentido de continuidad entre las generaciones.

Crear que la 'cultura sigue la estructura', que la esfera tecno-económica proveerá las condiciones y, por lo tanto, el impulso y contenido de la cultura global, es dejarse llevar una vez más por el mismo determinismo económico que complicó el debate sobre la 'convergencia industrial' y pasar por alto el papel vital de las experiencias y memorias históricas comunes en la formación de identidad y cultura.

⁶ Esta es una discusión necesariamente limitada del concepto de la identidad cultural colectiva, la cual tiene que ser distinguida del análisis 'institucional' de la identidad individual, véase Okamura (1981); véase A.D. Smith (1986, capítulos 1 y 2).

Por la pluralidad de estas identidades y experiencias, y por la profundidad histórica de estas memorias, el proyecto de una cultura global, contrario a las comunicaciones globales, resultará bastante prematuro aún por mucho tiempo.

Etno-historia y posteridad

Aún cuando resulta difícil vislumbrar un punto de partida para este proyecto en las experiencias y memorias humanas comunes, el impedimento universal a su construcción no está demasiado lejos. Este obstáculo ubicuo está encarnado en la presencia continua de los vínculos y sentimientos pre-modernos en la época moderna. De hecho, así como la época 'pos-moderna' espera su liberación del mundo industrial moderno, éste todavía carga el peso de las tradiciones, mitos y límites modernos.

En otras ocasiones, he argumentado que muchas de las naciones de hoy están construidas sobre la base de los 'núcleos étnicos' pre-modernos, cuyos mitos y memorias valores y símbolos, formaron la cultura y los límites de la nación que las elites modernas lograron forjar. Este punto de vista, si se lo acepta, tiene que confirmar nuestra aceptación anterior de la calidad, en gran parte 'construida', de las naciones modernas. Está bien documentado que las elites nacionalistas estaban activamente interesadas en inculcar un sentido de nacionalidad en grandes secciones de 'sus' poblaciones, quienes eran ignorantes de cualesquiera afiliaciones nacionales. (véase Kedourie 1960, Breuilly 1982). No es cierto, como mantuvo Gellner en algún momento, que ellos 'inventaron naciones donde no existían', aún cuando empleaban materiales ya existentes y aún cuando se definen naciones como grandes unidades, anónimas, no mediadas y co-culturales (véase Gellner 1964: capítulo 7, también Gellner 1983: capítulo 5).

Los nacionalistas, como otros, se vieron limitados por las tradiciones culturales aceptadas, desde donde pudieran escoger, y no por respuestas populares, las cuales querían dirigir o simplemente manipular. Pero su espacio para maniobras culturales siempre estuvo limitado por aquellas tradiciones culturales y populares, repertorios vernáculos de mitos, memoria, símbolos y valores. Para los nacionalistas, la 'nación por forjar' no era ninguna grande unidad anónima co-cultural. Era una comunidad de historia y cultura, en posesión de un territorio compacto, además de derechos y deberes legales unificados, económicos y comunes, para todos sus miembros. Si el 'nacionalismo crea las naciones' en su propia imagen, entonces su definición de la

nación fue parte de sus aspiraciones de la autonomía colectiva, la unidad fraternal y la identidad distintiva.

La identidad y la unidad que buscaban eran de y para una comunidad de cultura histórica ya existente, las cuales los nacionalistas pensaban que estaban reviviendo y volviendo a un 'mundo de naciones'. Dependía, por lo tanto, en gran parte del re-descubrimiento de la 'etno-historia' de la comunidad, su contribución peculiar y distinta al fondo mundial de lo que Weber denominaba los 'valores culturales irremplazables'. Esto fue el proyecto nacionalista, que definitivamente no ha llegado a su fin, aún cuando existen señales de su superación por parte de proyectos más amplios en el horizonte. De hecho, se podría argumentar que los proyectos nacionalistas y pos-nacionalistas se complementan, y probablemente será así aún por mucho tiempo.

En realidad, el éxito del proyecto nacionalista dependía no sólo en las capacidades creativas y la capacidad organizacional de los intelectuales, sino de la persistencia, antigüedad y la resonancia de la etno-historia de la comunidad. Mientras más saliente, previsible y duradera esta historia, más firme era la base cultural proveniente para la formación de una nación moderna. De nuevo, estos son, en gran parte, aspectos subjetivos. Es la importancia de esta historia en los ojos de los miembros de la comunidad, y el *sentimiento* de antigüedad de sus vínculos y sentimientos étnicos, los cuales dieron el poder y la resonancia a la etno-historia entre sectores amplios. Importa poco si los eventos populares realmente acontecían, o si los héroes actuaban con tanto valor como quieren que creamos; el Éxodo, Guillermo Tell, el Gran Zimbabwe, derivan quizá su poder no de un asesoramiento histórico y seco, sino de la manera en que los eventos, héroes y paisajes se hayan tejido por medio del mito, la memoria y el símbolo en la conciencia popular. Para los participantes en este drama, la etno-historia, o tiene una calidad 'primordial', o simplemente no tiene poder (A.D. Smith 1988)⁷

¿Por qué retienen estos mitos y memorias su encanto, aún hoy en día, para propulsar el proyecto nacionalista? No existe una sola respuesta; pero dos consideraciones deben tener prioridad. La primera, es el papel que tiene la etno-historia, sus mitos, valores, memorias y símbolos, de asegurar la dignidad colectiva (y

⁷ Esto no debe ser construido como un argumento a favor del 'primordialismo', el punto de vista de que la etnicidad y la nacionalidad son, de alguna manera, 'naturales' de la existencia humana y/o la historia. Para una discusión de los temas involucrados, véase los ensayos de Brass y Robinson en Taylor y Yapp (1979); véase también A.D. Smith (1984).

por esa vía alguna medida de dignidad para el individuo) para las poblaciones que han llegado a sentirse excluidas, olvidadas o suprimidas en la distribución de los valores y oportunidades. Al establecer la unidad de una población sumergida o excluida alrededor de una genealogía antigua y preferiblemente ilustra, no sólo se intensifica un sentido de solidaridad, sino también se logra un inverso del prestigio colectivo, por lo menos en niveles cognoscitivos y morales. Es el comienzo de una revolución moral y social por medio de la movilización de energías colectivas escondidas, o *Kräfte*, para utilizar el término profético de Herder (véase Barnard 1965).

La segunda consideración es aún más importante. Con la atenuación del poder de los imaginarios cósmicos tradicionales de una otra u otra existencia no vista, más allá del mundo cotidiano, el problema del olvido individual y la desintegración colectiva se vuelve más urgente y menos fácil de contestar. La pérdida de la cohesión social que se suministra, de un sentido cada vez más profundo del sin sentido individual, en un Siglo en donde el viejo 'problema del mal' ha sido presentado en un sinnúmero de maneras, empuja a que más y más personas descubren nuevas maneras de comprender y preservar la 'identidad' frente a la aniquilación.

Para muchos, la única garantía de preservar alguna forma de identidad está en la apelación a la 'posteridad' a las generaciones futuras que son 'nuestras', porque piensan y se sienten como 'nosotros', al igual como nuestros hijos deben pensar como cada uno de nosotros de manera individual. Con la disolución de las *teodiceas* tradicionales, sólo la apelación a la posteridad colectiva ofrece salvación frente al olvido (véase A.D. Smith 1970, Anderson 1983: capítulo 1).

Fue primero durante el Siglo XVIII que la búsqueda de una inmortalidad terrestre colectiva se expresó con firmeza, y no únicamente por parte de los filósofos. Los poetas, escultores, pintores y arquitectos grabaron y celebraron a héroes antiguos y modernos, cuyos *exempla virtutis* aseguraron la inmortalidad de ellos mismos y sus comunidades, principalmente de Esparta, Atenas y la Roma antigua, pero igualmente de las naciones modernas – Inglaterra, Francia, Italia, Alemania, Estados Unidos (véase Rosenblum 1967: capítulo 2, Abrams 1985). El mismo Siglo fue testigo del nacimiento del nacionalismo, el movimiento ideológico y la exigencia de revivir o forjar naciones bajo el modelo anglo-francés, lo cual debía actuar como comunidades modernas de historia y destino, para mantener viva la memoria sagrada de los individuos y familias en la marcha de la nación por lo largo de la historia. Al poner aquella memoria en manos de la nación, la posteridad y un propósito transcendental,

restaurarían el significado y la identidad a los individuos liberados por el secularismo. Hasta el día de hoy, los monumentos a los caídos, la celebración ferviente de héroes y símbolos en todo el planeta, atestiguan el mismo impulso hacia la inmortalidad colectiva, la misma preocupación por el juicio y por el solaz de posteridad.

Movilización vernacular y la competición cultural

De igual manera, existen razones más específicas para la continuación del poder imaginario sobre las culturas nacionales con sus mitos y memorias étnicas, dentro de un mundo más y más interdependiente.

Tal vez la manera más común en que las naciones han sido y están siendo formadas es por medio de procesos de ‘movilización vernácula’ y de ‘politización cultural’. En donde las comunidades étnicas (o *ethnie*) carecen de Estados propios, normalmente luego de haber sido incorporadas en unidades políticas más amplias en épocas anteriores, corren el riesgo de disolución en la transición a la modernidad, a menos que emerja un grupo intelectual autóctono, suficientemente fuerte como para movilizar sectores más amplios de ‘su’ comunidad en base del re-descubrimiento de la etno-historia y la cultura vernácula. El éxito de estos intelectuales depende, en gran parte, de su capacidad para encontrar una base cultural que convenga, una que logre una respuesta popular, por lo menos entre las personas educadas.

Los intelectuales son populistas hasta el punto de emplear (algo) de la cultura popular y una historia popular viva, aún cuando no llegan a movilizar a los campesinos actuales. La tarea importante es convencer a los partidarios inmediatos, y los enemigos de afuera, de la viabilidad cultural de la nación en construcción. La etno-historia más rica y más completamente documentada, mientras más hablada la lengua vernácula y las costumbres y religión más practicados, menos difícil ha de resultar para convencer a los otros, amigos y enemigos, de la actualidad de la ‘nación’; para que ‘fluya’ conjuntamente con los *ethnie* demóticos y para que parezca como su reencarnación luego de un supuesto largo período de muerte.

Por otro lado, mientras menos claro está el registro de la etno-historia y mientras menos hablada la lengua vernácula y menos practicadas las costumbres, más difícil será convencer a los demás sobre la viabilidad del proyecto nacional, y más necesario será encontrar nuevos mecanismos para superar las dudas y la hostilidad. Así, se apela a épocas perdidas y héroes olvidados – un Oisín o Lemminkäinen – para

proveer una genealogía noble y un paisaje sagrado a las comunidades sumergidas o excluidas (véase Hutchinson 1987, Branch 1985: introducción).

Para forjar la nación, por lo tanto, no es suficiente simplemente movilizar compatriotas. Tienen que ser enseñados quienes son, de donde vienen y a dónde van. Tienen que ser convertidos en co-nacionales por medio de un proceso de movilización hacia una cultura vernácula, aunque sea una adaptada a las condiciones sociales y políticas actuales. Sólo así puede ser que la nueva-vieja cultura se convierta en una base política y de competición en un mundo de naciones. Viejas figuras religiosas pueden convertirse en héroes nacionales; crónicos y épicos antiguos vuelven como ejemplos de la inteligencia nacional, mientras las grandes épocas de logros del pasado histórico de las comunidades están presentadas como la 'época de oro' de pureza prístina y nobleza. La cultura previa de una comunidad que no tenía ningún otro fin más allá de sí mismo ahora se convierte en talismán y la legitimación para todo tipo de políticas y propósitos 'nacionales', desde la reforma agraria y el militarismo hasta la expansión territorial. Se nacionaliza la etnicidad (véase Seton-Watson 1977: capítulos 2-4, A.D. Smith 1986: Capítulo 8).

Aunque normalmente los intelectuales tienden a ser los beneficiarios primarios de la politización de la cultura, otras esferas comparten la realización del proyecto nacional. Los campesinos y trabajadores no están inmunes, aún cuando por lo general no sean los prendedores principales, particularmente en donde un 'comunismo nacional' está fuerte. En total, son los motivos los que logran explotar más las energías campesinas, particularmente en donde más se puede demostrar una amenaza extranjera, como cuando Japón invadió a China (véase Johnson 1969, A.D. Smith 1979: capítulo 5). Por ese carácter 'multi-clasista', el proyecto nacional retiene una popularidad en la medida de que es un envidia de otros movimientos ideológicos; pues parece ofrecer a cada clase no sólo un beneficio tangible, sino la promesa de dignidad y unidad dentro de la 'supra-familia' de la nación (véase Nairn 1977; capítulo 9, Horowitz 1985: capítulo 2).

Tenemos que recordar otra razón por la cual la idea nacional sigue siendo tan poderosa hoy en día: la acentuación de aquella idea y de las distintas culturas nacionales a lo largo del planeta, se debe a su competición en la búsqueda de adherentes y prestigio. No me refiero simplemente a la manera en que estas culturas se han visto inter-mezcladas con la rivalidad de Estados dentro del escenario internacional. Las culturas mismas se han visto obligadas a estar en conflicto, mientras

las comunidades en sus luchas por derechos políticos y reconocimiento han utilizado sus recursos culturales – la música, la literatura, folclore, vestido, comida, etc. – para imponerse en un escenario político regional e internacional más amplio, y lo siguen haciendo por medio de las estadísticas comparativas, proyectos de prestigio, turismo, etc. Estas son las verdaderas ‘guerras culturales’, las cuales subrayan la naturaleza poli-céntrica de nuestro mundo inter-dependiente, ya que cada comunidad descubre de nuevo su ‘esencia nacional’ dentro de sus ‘valores culturales irremplazables’ (Weber 1968 vol. 1: capítulo 5).

La movilización vernácula; la politización de culturas; el papel de los intelectuales y otros sectores; y la intensificación de las guerras culturales: estas son algunas de las razones, esbozadas brevemente, del por qué las culturas nacionales, inspiradas por el re-descubrimiento de las etno-historias, continúan dividiendo nuestro mundo en bloques culturales discretos, los cuales demuestran pocas señales de armonización, y mucho menos amalgamación. Cuando añadimos la naturaleza fuertemente desigual de las distribuciones tanto de una etno-historia ‘rica’ como de los recursos económicos y políticos entre naciones y *ethnie* hoy por hoy, la probabilidad de una ‘superación’ más temprano que tarde del nacionalismo parece muy lejana.

Alimentándose mutuamente, los nacionalismos étnicos parecen destinados a multiplicarse y acentuar los límites nacionales y étnicos y la distribución desigual de recursos culturales y económicos, por lo menos en aquellas áreas en donde aún permanecen una multitud de reclamos etno-nacionales insatisfechos. Si los distintos sistemas regionales inter-estatales aparecen lo suficientemente fuertes (¿por cuánto tiempo?) como para contener los movimientos etno-nacionalistas en conflicto, aún en África y Asia, el número y la intensidad de conflictos étnicos actuales y potenciales para nada sugieren una disminución global del poder del nacionalismo ni el poder de convocatoria de las culturas nacionales durante las próximas décadas.

Lingua franca y áreas culturales

Desde el punto de vista tanto de la seguridad global como de la cultura cosmopolita, esta conclusión para nada es alentadora. Empero, existe otro lado de la moneda, que en el largo plazo podría ayudar a mitigar algunos de los peores efectos de los conflictos etno-nacionales que se intensifican y proliferan. Me refiero a la importancia creciente de la lingua franca y de varias ‘áreas culturales’.

El hecho de que ciertos idiomas – inglés, francés, ruso, árabe, swahili y chino – han logrado cobertura global y reconocimiento, no nos lleva en sí mismo a predecir una convergencia de culturas, y mucho menos una transcendencia del nacionalismo. Ninguno de estos idiomas tan hablados han logrado una identidad corporativa trans-territorial o trans-cultural como poseían el latín o el árabe medievales. En dicha época, existían pocos idiomas escritos rivales, y se extendían a lo largo de una escala social de comunidades étnicas en particular (griego, hebreo, armenio en el Occidente y Oriente Próximo).

La situación actual es bastante distinta. Muchas culturas ‘bajas’ con idiomas y dialectos exclusivamente hablados se han convertido en culturas literarias ‘altas’ de educación masiva y pública que involucra a todos los sectores. De esa manera, las identidades nacionales que han emergido hoy son cuantitativamente distintas de las identidades corporativas ‘laterales’ sueltas del clero, ulema y aristócratas medievales (véase Armstrong 1982: capítulo 3). Esto quiere decir que el ascenso de lenguas francas, por sí solas, en distintas partes del mundo, aunque permiten la posibilidad de culturas trans-territoriales más amplias, no pueden asegurar su emergencia. Otros factores tienen que jugar un papel, los cuales pueden aprovechar de las nuevas oportunidades comunicacionales y lingüísticas.

Paradójicamente, es una forma en sí misma del nacionalismo, acoplado con metas políticas de paz y prosperidad regionales, la que podría facilitar el ascenso de culturas regionales y posiblemente globales. Pienso en los así llamados ‘pan-nacionalismos’, definido como el esfuerzo de unificar dentro de una sola comunidad política varios Estados, normalmente contiguos entre sí, con base en las características culturales comunes o una ‘familia de culturas’. Algunos ejemplos históricos de estos nacionalismos han incluido el pan-turquismo, pan-africanismo y, en menor grado, el pan-latinoamericanismo.

Desde una perspectiva política estrecha, ninguno de estos movimientos tuvo éxito, en donde el ‘éxito’ se refiere a la unificación de Estados separados en un solo ‘supra-Estado’; y aquellos que miden el pan-europeísmo dentro de términos similares muchas veces invocan estos precedentes. Pero no necesitamos adoptar un punto de vista político tan estricto. Juzgado en términos de otras dimensiones – cultural, económica, filantrópica – los pan-nacionalismos han logrado ciertas cosas. El pan-arabismo tal vez no logró prevenir las guerras sanguinarias entre los Árabes, pero sí inspiró proyectos de desarrollo inter-árabes y vínculos culturales y filantrópicos más

amplios, y lo mismo pasó, aunque en menor grado, en el caso del pan-turquismo (véase Landau 1981). Sobre todo, los pan-nacionalismos, al ayudar a recordar a los Estados y naciones emergentes de una herencia cultural más amplia, de la cual son herederos mutuos, lograron en cierta medida contrarrestar las tendencias divisorias de los nacionalismos étnicos minoritarios y las rivalidades de los nacionalismos estatales territoriales. Aún cuando las motivaciones económicas y las voluntades políticas resultan insuficientes para superar conflictos, mantienen vivo el amplio deseo de negociar las diferencias dentro de las áreas culturales y crear alianzas e instituciones regionales más extensas.

Es dentro de este contexto que tenemos que ver los esfuerzos posguerras para crear alianzas más amplias y profundas en la parte occidental de Europa. No es una cuestión de crear la unidad en o por medio de la diversidad. Más bien, la 'familia de culturas' europeas consiste de motivos y tradiciones solapados que trascienden fronteras – la ley Romana, el humanismo del Renacimiento, el racionalismo de la Época Ilustrada, el romanticismo, la democracia – los cuales han surgido en distintas partes del Continente en diferentes momentos y, en algunos casos, siguen surgiendo, creando o recreando los sentimientos de reconocimiento y afinidad entre los pueblos de Europa. Es con esta base que un movimiento pan-europeo, una forma suelta del 'pan'-nacionalismo, ha intentado guiar el deseo de una mayor cooperación y unión económica, además de la voluntad política para evitar las guerras desastrosas de la primera mitad de este Siglo, en la dirección de una 'comunidad política' en el sentido amplio de la palabra, aunque no necesariamente un Estados Unidos de Europa, y muchos menos un 'supra-Estado' (o 'supra-nación') de Europa (no obstante, véase Galtung 1973).

Aunque la voluntad para cooperar entre los Estados europeos es básicamente económica, también se basa en los presupuestos y tradiciones culturales. Aunque las culturas nacionales siguen siendo diferentes y vibrantes, también existen patrones culturales europeos más amplios, los cuales trascienden los límites culturales nacionales para crear una 'familia' de componentes solapados. Algunos de estos componentes han sido institucionalizados; otros, permanecen en el ámbito de las creencias y los valores de un presupuesto cultural fundamental, como legitimaciones de decisión y acción.

Sería falso pensar en estas 'áreas culturales' como unidades dentro de la diversidad o la misma diversidad dentro de un marco unificado. Tal vez estas unidades

son y serán creadas en las esferas políticas y económicas. Pero contienen sólo una relación parcial con las realidades de las áreas culturales y la lingua franca. Son unidades institucionales y construidas provenientes de voluntad; mientras un área cultural, con o sin su lingua franca, es un producto de circunstancias históricas de largo plazo, muchas veces no dirigidas y no previstas, las cuales no son menos poderosas sólo por el hecho de no poseer formalidad institucional. Los sentimientos e identidades islámicos, rusos o europeos no son menos potentes que las instituciones sociales y políticas que los 'expresan' de manera oficial.

Conclusión

Estas culturas están, por supuesto, lejos del ideal de una cultura global que superará las muchas culturas nacionales que aún dividen el mundo. Su calidad de rompecabezas suelto y mezcla de culturas aún no representa un desafío serio a las culturas nacionales más o menos compactas y muchas veces revividas. Existen, es cierto, señales de una 'hibridación' parcial de las culturas nacionales, las cuales nunca fueron monolíticas. Al mismo tiempo, la inmigración y la mezcla cultural pueden producir reacciones étnicas bastante fuertes por parte de las culturas autóctonas, como ha acontecido en algunas sociedades occidentales (véase Samuel 1989 vol. II).

Como este ejemplo nos demuestra, estamos todavía muy lejos de dibujar este tipo de cultura global y ideal cosmopolita que realmente puedan superar un mundo de culturas nacionales, cada cual cultivando su carácter histórico distintivo y re-descubriendo sus mitos, memorias y símbolos nacionales de las épocas de oro anteriores y de los paisajes sagrados. Un mundo de culturas competitivas, buscando mejorar su prestigio comparativo y engrosar sus recursos culturales, deja poco espacio para los proyectos globales, a pesar de las posibilidades de infraestructura y lingüísticas.

Al mismo tiempo, la mezcla parcial de culturas, el ascenso de la lingua franca y 'pan'-nacionalismos más amplios, aunque a veces trabajando en direcciones opuestas, han creado la posibilidad de 'familias de cultura', las cuales engloban áreas culturales más extensas.

Estas áreas culturales podrían servir como modelos en el futuro más a largo plazo para versiones inter-continetales aún más anchas. Aún con escenarios tan lejanos, es difícil imaginar la absorción de las etno-culturas nacionales; como mucho,

puede pensarse en una disminución de su relevancia política. Es poco probable que un cosmopolitismo tan restringido pueda llevar a la superación de las culturas nacionales.

Referencias

Abrams, Ann U.

- 1985 *The Valiant Hero: Benjamin West and Grand-Style History Painting*.
Smithsonian Institution Press, Washington D.C.

Anderson, Benedict

- 1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Verso Editions and New Left Books, London.

Armstrong, John

- 1982 *Nations before Nationalism*. University of North Carolina Press, Chapel Hill.

Balsdon, J. V.

- 1979 *Romans and Aliens*. Duckworth, London.

Barnard, F. M.

- 1965 *Herder's Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism*. Clarendon Press, Oxford.

Branch, Michael (ed.)

- 1985 *Kalevala: The Land of Heroes* (translated by W.F. Kirby). The Athlone Press, London; Dover, New Hampshire.

Breuilly, John

- 1982 *Nationalism and the State*. Manchester University Press, Manchester.

Connor, Walker

- 1984 *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy*. Princeton University Press, Princeton.

Cummins, Ian

1980 *Marx, Engels and National Movements*. Croom Helm, London.

Davis, Horace B.

1967 *Nationalism and Socialism: Marxist and Labor Theories of Nationalism*.
Monthly Review Press, London y New York.

Esman, Milton J. (ed.)

1977 *Ethnic Conflict in the Western World*. Cornell University Press, Ithaca.

Fedoseyev, P.N. et al

1977 *Leninism and the National Question*. Institute of Marxism-Leninism, CC
CPSU, Moscow Progress Publishers, Moscow.

Fisera, V.C. and Minnerup, G.

1978 "Marx, Engels and the National Question", En E. Cahm and V.C. Fisera
(eds.) *Socialism and Nationalism*, Vol. I, Spokesman, Nottingham, pp 7-
19.

Galtung, J.

1973 *The European Community: A Superpower in the Making*. George Allen
and Unwin, London.

Gans, Herbert

1979 "Symbolic Ethnicity", *Ethnic and Racial Studies* 2 (1): 1-20.

Gellner, Ernest

1964 *Thought and Chance*. Weidenfeld and Nicolson, London.

1983 *Nations and Nationalism*. Basil Blackwell, Oxford.

Glazer, N. y Moynihan, D.P (eds.)

1975 *Ethnicity: Theory and Experience*. Harvard University Press, Cambridge,
M.A.

Goldhagen, Eric (ed.)

1968 *Ethnic Minorities in the Soviet Union*, Praeger, New York.

Gouldner, Alvin

- 1979 *The Rise of the Intellectuals and the Future of the New Class.*
Macmillan, London.

Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (eds.)

- 1983 *The Invention of Tradition.* Cambridge University Press, Cambridge.

Horne, Donald

- 1984 *The Great Museum.* Pluto Press, London y Sidney.

Horowitz, Donald

- 1985 *Ethnic Groups in Conflict.* University of California Press, Berkeley, Los Angeles y London.

Hutchinson, John

- 1987 *The Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State.* George Allen and Unwin, London.

Johnson, Chalmers

- 1969 "Building a Communist Nation in China", En: R.A. Scalapino (ed.) *The Communist Revolution in Asia.* Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ.

Kedourie, Elie

- 1960 *Nationalism.* Hutchinson, London.

Kilson, Martin

- 1975 "Blacks and Neo-Ethnicity in American Political Life", in N. Glazer and D.P. Moynihan (eds.) *Ethnicity: Theory and Experience.* Harvard University Press, Cambridge M.A., pp. 236-66.

Landau, Jacob

- 1981 *Pan-Turkism in Turkey.* C. Hurst, London.

Nairn, Tom

- 1977 *The Break-up of Britain.* New Left Books, London.

Nettl, J.P. y Robertson, Roland

1968 *International Systems and the Modernisation of Societies*. Faber, London.

Okamura, J.Y.

1981 "Situational Ethnicity", *Ethnic and Racial Studies* 4 (4). 452-65.

Parsons, Talcott

1966 *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ.

Richmond, Anthony

1984 "Ethnic Nationalism and Post-Industrialism", *Ethnic and Racial Studies* 7 (1): 4-18.

Rosenblum, Robert

1967 *Transformations in Late Eighteen Century Art*. Princeton University Press, Princeton.

Said, Abdul y Simmons, Luiz (eds.)

1976 *Ethnicity in an International Context*. Transaction Books, New Brunswick.

Samuel, Raphael (ed.)

1989 *Patriotism: The Making and Unmaking of British National Identity. Vol. II: Minorities and Outsiders*. Routledge, London y New York.

Schlesinger, Philip

1987 "On National Identity: Some Conceptions and Misconceptions Criticised", *Social Science Information* 26 (2): 219-64.

Seton-Watson, Hugh

1977 *Nations and States. An Inquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. Methuen, London.

Smelser, Neil J.

1968 *Essays in Sociological Explanation*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ.

Smith, Anthony D.

- 1970 "Modernity and Evil: Some Sociological Reflections on the Problem of Meaning". *Diógenes* 71: 65-80.
- 1979 *Nationalism in the Twentieth Century*. Martin Robertson, Oxford.
- 1981 *The Ethnic Revival in the Modern World*. Cambridge University Press, Cambridge.
- 1984 "Ethnic Myths and Ethnic Revivals", *European Journal of Sociology* 25: 283-305.
- 1986 *The Ethnic Origins of Nations*. Basil Blackwell, Oxford.
- 1988 "The Myth of the 'Modern Nation' and the Myths of Nations". *Ethnic and Racial Studies* 11 (1): 1-26.

Smith, G.E.

- 1985 "Ethnic Nationalism in the Soviet Union: Territory, Cleavage and Control", *Environment and Planning C: Government and Policy* 3: 49-73.

Taylor, David and Yapp, Malcolm (eds.)

- 1979 *Political Identity in South Asia*. Centre of South Asian Studies, SOAS, Curzon Press, London y Dublin.

Tcherikover, Víctor

- 1970 *Hellenistic Civilisation and the Jews*. Athenaeum, New York.

Weber, Max

- 1968 *Economy and Society* (editado por G. Roth and C. Wittich). Bedminster Press, New York.