

Culturas globales y/o locales

Richard King

Richard King es Profesor en la
Universidad de Nottingham

ESTUDIOS • Nº 5
Julio 1995
Centro de Estudios Avanzados de la
Universidad Nacional de Córdoba

Una de las paradojas centrales de nuestra era, llamada algunas veces “post-moderna”, es que cuanto más globales, internacionales, planetarios o seculares nos volvemos, en mayor medida muchos de nosotros queremos abrazar lo local, lo particular o lo exclusivo. Volamos miles de millas para participar en un diálogo con otros teóricos o intelectuales acerca de la “diferencia” y usamos teorías y sistemas de pensadores con quienes jamás nos hemos reunido, para explicar o justificar por qué “nuestra” cultura es tan diferente de “la de ellos”. Quizá, para la mayoría de la gente todo esto sea evidente por sí mismo y en ningún sentido una contradicción. Pero para mí sigue siendo un fascinante enigma.

Permítaseme dar algunos ejemplos de varias partes del mundo para ilustrar mi argumentación. Por ejemplo, la emergencia de lo que se ha llamado, aunque inadecuadamente, “Fundamentalismo Islámico” en el Norte de Africa, el Medio Oriente y Asia es, entre otras cosas, una protesta contra lo que Max Weber denominó el desencanto del mundo (lo que nosotros también llamamos secularización). Actualmente esto se ha convertido en un proceso mundial. Visto desde afuera y desde el punto de vista de los procesos sociales y culturales, esta respuesta “fundamentalista” a la secularización es un intento por volver a algún real o imaginario estado de cosas pre-moderno, tradicional. La meta es alguna clase de entidad política que no sólo proteja, sino que también fomente la expansión del Islam.

Lo fascinante en todo esto es que los medios utilizados para diseminar la visión fundamentalista, anti-moderna son, no pocas veces, las tecnologías —radio, televisión, videograbadores— derivadas de tendencias modernas/postmodernas, que son ellas mismas fruto de la ciencia na-

tural y la tecnología, elementos cruciales en el proceso de secularización.

Para los europeos, uno de los fenómenos más llamativos de los últimos cinco años, es decir el período transcurrido desde la caída del Muro y la desaparición del Imperio Soviético en Europa Central y del Este, ha sido el surgimiento súbito de rivalidades étnicas y religiosas, largamente reprimidas por el poder dominante de la secular ideología del marxismo-leninismo impuesta por el gobierno soviético. Para esta ideología, producto del universalismo iluminista, las lealtades particularistas (exceptuando las de clase) y las lealtades religiosas eran reaccionarias y debían ser erradicadas o, en el mejor de los casos, apenas toleradas, pero nunca estimuladas.

El gran impacto en este caso se debió menos a la desintegración de la Unión Soviética que a la disolución de Yugoslavia en facciones étnico-religiosas en guerra. Porque lo que entonces enfrentaron las naciones de Europa Occidental (y los Estados Unidos) fue la cuestión de si “Occidente” y Rusia debían intervenir en el conflicto que había aportado un nuevo término a nuestro vocabulario político: “limpieza étnica”.

No sabemos cómo deberíamos justificar u oponernos a tal intervención. El discurso de los derechos ha experimentado un resurgimiento notable últimamente —y creo que en buena hora. Pero no se puede soslayar el hecho de que en una situación como la de la ex-Yugoslavia el derecho a la autodeterminación es sostenido por tres pueblos separados y que entre ellos no hay forma de adjudicación en términos de derechos. (Nótese que el derecho a la autodeterminación de los pueblos entraña una especie de paradoja: reivindica como particular un derecho general). En una situación como ésa, este derecho a la autodeterminación prácticamente se auto-cancela.

Otra manera de describir el conflicto acerca de intervenir o no es apelando a analogías históricas. Para quienes ven a Bosnia como un potencia tembladeral, semejante a Vietnam, el principal objetivo es no quedar empantanado en un conflicto irresoluble en los Balcanes. La contención es la respuesta. Sin embargo, otros ven el conflicto entre Bosnia y los serbios más como la situación que se dio a mediados de los años treinta en España, donde Inglaterra, Francia y los Estados Unidos se negaron a asistir a la República Española contra la Italia fascista y la Alemania nazi. En efecto, la prominencia de la limpieza étnica en el conflicto de los Balcanes sugirió en cierto momento la posibilidad de que una de las partes —los serbios— podía verse involucrada en una guerra de exterminio, no de liberación. La intervención estaría ciertamente justificada en tales circunstancias.

Cualquiera sea el caso, el conflicto bosnio revela otra paradoja, que subrayó Hannah Arendt en *Orígenes del totalitarismo*: nuestros derechos humanos generales sólo están garantizados cuando somos ciudadanos de una entidad política específica y habitamos en un contexto en el que pueden hacerse valer esos derechos. Para Arendt, el derecho básico es “el derecho a tener derechos”, que puede darse únicamente dentro de un orden político establecido. (No es necesario que recuerde aquí que la ciudadanía en un esta-

do-nación no es por sí misma garantía alguna de que serán protegidos realmente los derechos de nadie). Dicho de otra manera: es un recurso de desesperación esperar que la gente en general (es decir, las Naciones Unidas) defienda nuestros o mis derechos particulares. Los pueblos sin Estado son pueblos sin derechos. Sólo podemos alcanzar lo general por medio de lo particular y viceversa.

Menos dramáticamente, y espero que menos seriamente, la Comunidad Europea (CE) parece ser una realidad casi inevitable y de hecho muchas naciones del disuelto bloque soviético están clamando por ingresar a ella. Con todo, cuanto más se acerca la CE a una realidad económica y política, más son las entidades “nacionales” que se resisten a ser incorporadas económica, política y culturalmente a la supranacional. Nuevamente, emerge el mismo patrón: el paso hacia entidades mayores crea numerosos contramovimientos basados en lo local.

Finalmente, a modo de ejemplo, citaré dos casos de los Estados Unidos, la sociedad que conozco mejor. Desde los sesenta, hemos visto la emergencia de lo que se ha llamado “nuevos movimientos sociales”, más precisamente, nuevos movimientos políticos y culturales, que han modificado significativamente la cultura política y las instituciones norteamericanas. Los partidos políticos –Republicano y Demócrata– se han vuelto más débiles y en la última elección presidencial un tercer candidato, Ross Perot, obtuvo el diecinueve por ciento del voto popular. La política nacional a menudo parece girar alrededor de sondeos engañosos y oportunidades de espectáculo. No está claro quién está prestando atención.

Pero la política norteamericana es más interesante y vital en la esfera, algunas veces nacional aunque más a menudo local, donde actúan los nuevos movimientos sociales. Me refiero, por supuesto a organizaciones que hablan a y por los afro-americanos, judíos, italianos, asiáticos o hispanos, por las mujeres, los homosexuales, los discapacitados o por el derecho de aborto, o a aquéllas relacionadas con problemas ambientales (“Verdes”). Estos “nuevos” grupos nacen fuera de los canales regulares de los partidos, pero pueden ejercer influencia como bloque político en uno de los partidos a nivel local, estatal o nacional.

En efecto, una de las cuestiones educacionales, intelectuales y político-legales más importantes de los últimos años ha sido la cuestión del “multiculturalismo”. En su relativamente corta vida, el término multiculturalismo ha abarcado una multitud de vicios y virtudes, pero alude más generalmente al desafío surgido de varios de estos grupos raciales, étnicos o religiosos frente a la idea de que la cultura norteamericana es –o debería ser– básicamente europea, masculina y heterosexual en origen y esencia.

Pero, nuevamente, se presenta una paradoja. Uno pensaría que la llamada “coalición arcoiris” de varios pueblos, colores y religiones fundamenta sus reivindicaciones en alguna visión universalista de igualdad de derechos y ciudadanía general. Sin embargo, los reclamos más comúnmente sostenidos por estos grupos son reclamos por la preser-

vación de la diferencia. Está en duda si una nueva cultura nacional o internacional generalizada es deseada o necesaria.

En el otro extremo del espectro cultural -y a menudo político- ha habido, asimismo, desde los sesenta, una reconversión masiva de norteamericanos hacia la fe y la observancia religiosa. Este es un fenómeno predominantemente, aunque no en forma exclusiva, protestante, y en general, aunque no siempre, se ha dado en áreas rurales o en pequeños pueblos y ha tenido origen en el Sur o en el Oeste del país. Estos numerosos resurgimientos religiosos han ocurrido, generalmente, fuera de los grupos cristianos más influyentes (Metodistas, Bautistas, Presbiterianos, Episcopales o Católicos Romanos). En contraste con los “nuevos movimientos sociales”, sus lealtades políticas se encuentran en la mayoría de los casos en el extremo conservador-populista del espectro político y su apoyo a Ronald Reagan y a George Bush fue un factor vital para el éxito político de estos dos hombres. Como ocurre con el Fundamentalismo Islámico, estos grupos, llamados algunas veces de “la nueva derecha religiosa”, pueden ser calificados en general como anti-modernistas y dedican gran parte de su tiempo a vituperar el “humanismo secular” y horrores específicos, tales como el aborto y la homosexualidad. Con todo, y aquí está la paradoja, la difusión de su mensaje y su crecimiento numérico ha dependido en gran parte del poder de la televisión por cable y de los denominados “televangelistas” que compran tiempo de emisión en canales de cable.

Creo que todos estos ejemplos, a pesar de ser necesariamente superficiales y aleatorios, ilustran este peculiar fenómeno “postmoderno” de lo general que produce lo particular; lo secular, lo religioso; lo global, lo local. Seguidamente, me gustaría considerar tres amplias cuestiones que me parece importante plantear acerca de esta tensión entre lo global y lo local.

Primero, ¿cuál es la atracción que ejercen los nuevos localismos? ¿por qué la gente aparentemente necesita sentirse parte de una comunidad específica, de un grupo étnico, de un movimiento o congregación religiosa o de una nación? En cierto sentido, formular la pregunta equivale a responderla —la gente quiere un lugar donde ubicarse, un “lugar al cual llegar”. Este es un impulso si no universal, al menos ampliamente difundido. En otras palabras, son justamente las características de disrupción, abstracción, generalización y secularización de las tendencias globales contemporáneas las que conducen a la gente a querer redescubrir “raíces”, “pertenecer” o formas de *bersatz kinsbip*. El antiguo lenguaje de la sociología clásica hablaba de la preferencia por *Gemeinschaft* sobre *Gesellschaft*, a lo que el sociólogo John Murray Cuddihy se ha referido resonantemente como “hambre de totalidad”. Desde un punto de vista, este hambre de totalidad no es una exhortación irracional, sino una respuesta perfectamente comprensible ante una disgregación histórica. Pocos de nosotros podemos o queremos vivir sin algún tipo de sentimiento de que tenemos un “nosotros” al cual remitirnos.

La segunda cuestión importante se relaciona con las implicaciones políticas de este

“hambre de totalidad”. Si bien el impulso que describí más arriba es perfectamente normal, algunos de los caminos que ha tomado la gente para satisfacerlo son peligrosos e inquietantes. Una de las grandes atracciones del fascismo genérico fue —y es— su apelación a reconstruir una especie de comunidad de lealtades y significados colectivos en un mundo hostil; en realidad, éste fue también, de una manera más abstracta, el encanto del marxismo, dejando de lado toda cuestión sobre el “modo de producción”. Y ésta es, según muchos, la gran debilidad de la visión liberal, que se rehúsa a abogar por una comunidad moral absoluta basada en lo que John Rawls nos ha referido como una “visión comprensiva de lo bueno”. Más bien, la visión liberal es de individuos y grupos dentro de una estructura estatal, persiguiendo sus propios beneficios sin dirección desde arriba —en la medida que pueden acordar sobre las reglas fundamentales.

Específicamente, sin embargo, parecen haber emergido dos tendencias políticas en esta nueva situación. Primero, una cuestión central a preguntar acerca de las formas de organización locales o particulares, es si se definen a sí mismas en términos inclusivos o exclusivos, si sus miembros son ciudadanos o parte de un *Volk*, si la membresía a ellas se realiza por elección o por adscripción. Estos son intrincados problemas para aquellos nuevos movimientos sociales basados en bastos criterios biológicos (raza o género), así como para los grupos étnicos tradicionalistas y para los grupos de la derecha religiosa en los Estados Unidos. Irónicamente, estos últimos grupos son formalmente más abiertos que algunos de los nuevos grupos sociales.

Segundo, ha habido un claro desplazamiento en el énfasis político desde la primacía de los intereses económicos a las políticas de auto-respeto y reconocimiento, algunas veces llamadas —de manera simplificada pero útil— políticas “simbólicas”. Este no es meramente un fenómeno del Norte “desarrollado” y/u opulento. Un sentimiento crucial, casi endémico, que impregna la sociedad contemporánea es que “nosotros” —como individuos y como grupos— necesitamos valer para algo y tener planes y objetivos más allá de la mera supervivencia. Las políticas culturales y las políticas de la cultura son más importantes que nunca desde los movimientos del siglo diecinueve por el resurgimiento de culturas nacionales.

Considerada negativamente, la politización de la búsqueda de reconocimiento y respeto es inherentemente más difícil de evaluar. ¿Hasta qué punto nos sentimos plenamente respetados si somos miembros de una minoría anteriormente oprimida? ¿Qué podemos exigir a nuestros opresores para que muestren ese respeto? El venerable síndrome “de víctimas a verdugos” es una manifestación de esta búsqueda de respeto que fácilmente degenera en una búsqueda de venganza.

La pregunta final es la que interroga: ¿son estas identidades locales o particulares “reales” y “duraderas”? ¿superaremos alguna vez todo esto? Nadie sabe la respuesta a esta pregunta, pero existen varias posibilidades. Acaso la más interesante es que estas identidades particulares que nos inspiran y movilizan pueden ser peldaños o estaciones

en un eterno proceso de sustituciones y transformaciones de identidades, la emergencia de lo que el psicoanalista Robert Jay Lifton ha llamado la “identidad de Proteo”. (Proteo era la figura en la mitología griega que continuamente cambiaba de forma).

Esto sugiere que una característica central de nuestra situación histórica es que nunca vamos a arribar a una identidad fija y final, que nuestras identidades están “descen-tradas” y no coinciden con ellas mismas. Este ha sido un tema de gran parte del pen-samiento postestructuralista y quizá sea menos una creación perversa de afectados in-telectuales franceses que una descripción bastante precisa –o una buena conjetura– acerca de la forma que tomarán crecientemente las cosas. En otras palabras, esto no sig-nifica que vayamos a tener una identidad universal, permanente, ni tampoco que no tengamos ninguna coherencia o forma, sino más bien que perpetuamente vamos a tener miles de identidades, roles, personalidades, vocaciones.

En cualquier caso, me parece claro que hemos llegado a una etapa de autoconciencia histórica y cultural en la que podemos saber que siempre nos situamos en lo que Benedict Anderson llama una “comunidad imaginaria”. Es decir, es difícil imaginar lo que significaría pertenecer a una comunidad “natural”, a una comunidad nacida de la naturaleza de las cosas antes que del pensamiento y la acción humanos, de la contin-gencia histórica. Dicho de otra manera, no deberíamos contrastar identidades globales artificiales y superficiales con identidades “locales” naturales y orgánicas. Todas las identidades son construidas y no encontradas, creadas y no descubiertas. Quizá encontremos formas de sentir al mundo como nuestra casa, pero será un mundo en cuya construcción nosotros hayamos tenido el papel principal.

El peligro de esta perspectiva es, por supuesto, que lleguemos a pensar que nada –ni Dios ni la naturaleza– puede interponerse en la realización de nuestra voluntad. Y estamos viendo a nuestro alrededor los frutos de tales híbridos. La próxima, o la presente misión es elaborar una ética ya no para la autorrealización propia y colectiva, sino para la autolimitación.