



Globalización: notas sobre un debate intelectual*

Renato Ortiz**

“Mundialización y cultura” fue publicado en 1994. El libro sintetizaba una reflexión que venía desarrollando desde finales de 1988. Prematuramente, me interesé por el tema de la globalización, cuando éste todavía era algo excéntrico para las ciencias sociales. Tengo la convicción de que mis estudios sobre la industria cultural en Brasil, de alguna manera, prepararon el terreno para abordarlo. El universo de las “comunicaciones” contiene una dimensión que rebasa el alcance nacional. Implica técnicas y prácticas transnacionales, así como la elaboración de formatos narrativos que trasciendan las fronteras. Cuando escribí “La Moderna Tradición Brasileña” (1988), terminé el libro con una idea nueva y un signo de interrogación. Después de haber tratado la cuestión de la cultura brasileña y su transformación, con el advenimiento de las industrias culturales, formulé, de modo dubitativo, el concepto de internacional-popular. Mi colega Gabriel Cohn, quien escribió la solapa del libro, me reclamaba insistentemente algunas aclaraciones: ¿qué venía a ser tal concepto? Tomé en serio el desafío y elaboré un proyecto de estudio. Durante mis investigaciones sobre la fabricación industrial de la telenovela, yo había quedado impresionado con algunos procedimientos que había observado. En esa época, junto a un grupo de investigadores, permanecimos un mes en TV Globo y TV Manchete para realizar un estudio de caso. En un momento visité el sector de compactación de novelas, responsable de la exportación del producto en el mercado internacional. En una pequeña sala, me encontré con un técnico que hacía las operaciones necesarias a tal fin. Una telenovela tiene en promedio 250 capítulos, sin embargo, en el proceso de comercialización muchas de ellas sufren reducciones drásticas, llegando a alcanzar de 80 a 70 capítulos. Pregunté entonces, al joven técnico, cómo hacía para cortar las escenas. El simplemente respondió: “Corto lo que fuere superfluo”. Reaccioné rápidamente para retrucar: “¿Qué es lo que usted entiende por superfluo?”. Con claridad, y sin titubear, él me dijo: “todo aquello que es demasiado brasileño”. Una telenovela exportada al mercado europeo o asiático (no necesariamente para América Latina) pasa por una reformulación integral. La banda sonora es sustituida por música

* Traducción de María Victoria D’Amico.

Este artículo en una introducción a la nueva edición del libro *Mundialização e Cultura*

** Profesor del Programa de Posgrado en Sociología. Departamento de Sociología, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad de Campinas (Brasil).



y canciones internacionales o brasileñas conocidas internacionalmente, el guión es “lavado”, y un sinnúmero de escenas, reveladoras de nuestra brasileñidad, son eliminadas. O sea, la narrativa debe ser reconocida fácilmente, en tanto se trata de divulgarla internacionalmente. El técnico actuaba sin ayuda del escritor de la novela, de los directores o de sus estrellas principales. En soledad, él era capaz de finalizar un producto bien acabado. ¿Cómo entender tal operación? Imaginé una interpretación provisoria: él, inconscientemente, había asimilado un gusto que le servía de guía para tal procedimiento. Pero la pregunta que interesa es: ¿en que consistía un gusto “internacional-popular”? Responderla adecuadamente implicaba construir un objeto sociológico que pudiese dar cuenta de una realidad que traspasaba las fronteras de lo nacional.

Comencé mi proyecto retornando al pasado, más precisamente, al siglo XIX. No era tanto un análisis de cuño historiográfico el que me atraía. Yo quería comprender cómo determinados temas, que afloraron en aquella época, posteriormente vendrían a configurar el debate contemporáneo. Así, tomé el caso de Francia como un ejemplo heurístico (“Cultura y Modernidad: Francia en el siglo XIX”, 1991). Mi intención era hacer una especie de arqueología de las cuestiones que durante el siglo XX se tornaron dominantes en la modernidad-mundo. Por ejemplo, la relación entre cultura y mercado (especialmente la novela por entregas y la fotografía), la transformación del concepto de lujo hacia el de consumo, y cómo las nociones de espacio y tiempo eran redefinidas. Este último aspecto, particularmente en lo que se refiere al espacio, vino a orientar mis reflexiones acerca de la contemporaneidad. Al final, los cambios recientes se fundamentaban en una concepción espacial en la cual las raíces nacionales y regionales son completamente remodeladas. “Mundialización y Cultura” era un paso adelante, pero recogía el esfuerzo de un trabajo de investigación anterior. El libro tuvo varias reimpressiones, y pasados quince años, creí estimulante escribir una nueva introducción para el lector.

La problemática de la globalización surge en los años 80 y prácticamente se encuentra ausente de las ciencias sociales hasta el final de la década, o hasta principios de la del noventa. Existen, evidentemente, sus precursores. Probablemente el primer texto sociológico que se inscribe en esta tradición sea el de Wilbert Moore, “Global Sociology: the world as a singular system”, publicado en los años 60. Al final de la década del 70, Wallerstein comienza a escribir sus estudios sobre la emergencia de un *world-system*, todavía de cuño histórico —como los de Braudel sobre los orígenes de la economía-mundo capitalista—, éstos redoblan su esfuerzo en la comprensión de la realidad contemporánea. La noción de sistema parece ser atractiva para quienes se



inclinan sobre este movimiento de “planetarización”. Vamos a encontrarla en Luhmann, así como entre quienes reivindican la creación de una nueva especialidad disciplinar para comprenderla: la “globología”. Esta discusión, todavía tímida, se concentra en los Estados Unidos, cuya posición hegemónica en el escenario internacional es indiscutible: militar, económica, científica. Los intelectuales allí radicados responden a un estímulo objetivo, transformándolo en problemas de naturaleza sociológica. El panorama es otro en los países europeos, en particular en Francia, donde prácticamente no existe. Tal vez la construcción de la Unión Europea haya canalizado la atención de los pensadores europeos en detrimento de un pensamiento más abarcador, orientado hacia el mundo como un todo. Pero aún en este caso es posible develar algunas inquietudes. A la par de las concepciones de un pensador como Henri Lefebvre —quien se topa con una “indiferencia de los franceses por la ‘mundialidad’”— nos encontramos con un libro como *Modernité-Monde*, de Jean Chesnaux (1989). El silencio predominante, que traduce las dificultades que la problemática enfrenta para imponer su legitimidad en el campo de las ciencias sociales, tiene un significado particular; su elocuencia lo atraviesa internacionalmente y moviliza, de manera incipiente, a algunos estudiosos radicados en los Estados Unidos. Ello confiere a la discusión una equívoca apariencia norteamericana.

Desde el punto de vista de quien se sitúa en América Latina, particularmente en un país como Brasil, una cuestión se impone: ¿por qué algunos objetos pueden ser pensados y otros no? ¿Qué los determina, además de las inclinaciones individuales de quienes aprenden? Existen, es claro, obstáculos internos a la producción de las ciencias sociales, como la consagración de ciertos temas y el desprecio a otros, mecanismo usual en el proceso de institucionalización de aquéllos. Se puede decir entonces que la problemática, siendo reciente, no poseía aún una tradición intelectual que se ocupase de ella; sin olvidar un cierto conservadurismo del pensamiento académico, que se acomoda a los patrones establecidos. Mientras tanto, y a pesar de tales limitaciones, en Brasil un grupo de personas entre las cuales me incluyo (y recuerdo a Octavio Ianni y Milton Santos), desde muy temprano participó de esas inquietudes. ¿Cómo entender tal contemporaneidad de cara a una historia intelectual pautada por la dependencia teórica y conceptual? Creo que la comparación con el tema de la modernidad resulta esclarecedora. Hay una diferencia entre el surgimiento del pensamiento sociológico en Francia, Inglaterra, Alemania, Estados Unidos, en fin, en sociedades industrializadas, y la inserción de los intelectuales latinoamericanos a final del siglo XIX y primera mitad del siglo XX. En los países “centrales” se tematiza la fábrica, la ciudad, la división del trabajo, la racionalización de la empresa, el contraste entre industria y comunidad. En América Latina los intereses son otros: la oligarquía, el mestizaje, la religiosidad popular y el sincretismo religioso, la cuestión campesina, el folklore. La modernidad “es” occidental, así decía el eurocentrismo; ella se manifiesta en los pasos del *flanêur*, en las obras de los impresionistas, en la reforma urbana de París y Viena, en los



rascacielos de Nueva York y Chicago, en el desarrollo tecnológico. La vida en los “trópicos” está marcada por otro ritmo: la búsqueda de algo todavía inexistente. El pensamiento se estructura a partir de una falta, una falla que alimenta los sueños y las ilusiones de la construcción de un Estado nacional. Los intelectuales latinoamericanos vivían de la modernidad ajena, la experimentaban como un elemento exógeno, incompleto. Con la globalización ocurre lo inverso. Su dimensión planetaria, que es diferenciada, incide sobre “todos” (las comillas son deliberadas). Ella se enraíza en el suelo desde el cual se nutre nuestra experiencia, independientemente de su localización regional. Ella puede entonces ser aprehendida por el pensamiento, pues el desfase temporal que existía anteriormente se torna irrelevante. La modernidad suponía una temporalidad progresiva en la cual América Latina sólo encontraría lugar en un momento futuro; la globalización implica la idea de una compresión del tiempo, las diferentes partes del planeta son atravesadas por su flujo.

La ausencia de una reflexión en torno a la globalización es ocupada, mientras tanto, por una presencia: la discusión sobre la posmodernidad. Ésta se inicia en la esfera del arte, primeramente como una disputa entre las distintas escuelas estéticas, por ejemplo, el manifiesto *Strada Novissima*, lanzado en la Bienal de Venecia (1980), en el cual un grupo de arquitectos, en nombre de la recuperación de la “tradición” y de la “belleza del pasado”, combatía los excesos futuristas del modernismo. La polémica luego se extrapola de la esfera propiamente artística y pasa a involucrar a filósofos, antropólogos y sociólogos de países y orientaciones teóricas diversas. Un conjunto de propuestas, relecturas, críticas, comienzan a tensionar la tradición teórica existente poniendo en cuestión su autoridad ante la magnitud de las transformaciones en curso. El contrapunto entre la “condición posmoderna” de Lyotard (1979) y la “modernidad como proyecto inacabado” de Habermas (1981) es, en este sentido, ejemplar: expresa el disenso y la polarización en torno a cuestiones que se hacían indiscutiblemente presentes.

Pero podemos preguntarnos: ¿cuál es la relación entre la discusión de la globalización y la de la posmodernidad? ¿Qué diferencias y afinidades existen entre ellas? Una constatación se impone: las dos tendencias evolucionaban en registros diferentes. Ellas no se cruzaban. Los autores interesados en la temática de la globalización provenían de otra área, principalmente la economía y la administración de empresas. Ellos querían, como en el texto canónico de Theodore Levitt (1983), “The globalization of the markets”, comprender los mecanismos de un mercado de bienes de consumo que había adquirido una forma mundial. Este tipo de literatura se apartaba de la polémica en curso en las ciencias sociales, mucho más sensible a las inclinaciones posmodernas (sea para incorporarlas o para combatirlas). Existen también divergencias que merecen ser subrayadas. La cuestión de la posmodernidad tenía una dimensión filosófica que se abría hacia el horizonte de la crítica de la Razón, los *impasses* de la libertad, los límites del universalismo en un mundo en el que lo



particular se redefine. El rechazo a la cultura de la modernidad no era meramente un diagnóstico, digamos, de tipo sociológico, sino que se dirigía al nacimiento de “otro tipo de humanidad”. Cabría discutir su destino sobre bases completamente distintas. Son innumerables los textos sobre el “hombre posmoderno”, nihilista, inmerso en la subjetividad de sus sentimientos, lejano a las ideologías colectivas antes predominantes. Él representaría lo efímero, la movilidad, el nomadismo, en contraposición a las raíces, el sedentarismo y la lentitud de su antepasado. Los textos sobre la globalización tienen otro perfil, son de naturaleza sociológica más que propiamente filosófica. Lo que se desea entender son los mecanismos del nuevo orden mundial, cómo se estructura, cuál es la mejor manera de insertarse en su interior. No se problematiza la Razón, o en última instancia, si ella sería libertaria o totalitaria, sino cómo se configura el reordenamiento de este “sistema global”. Otro aspecto habla acerca del énfasis de cada una de esas tendencias. Los escritos posmodernos privilegian la diferencia, lo diverso. Por ejemplo, la crítica que se hace a la arquitectura modernista. Ella es considerada la expresión de un estilo único, impuesto por una visión unilineal del progreso en la cual las costumbres y las inclinaciones estéticas serían uniformes. Contrariamente a una propuesta de “masas”, racional, basada en patrones, idéntica en todos los lugares, un grupo de artistas y de profesionales se subleva contra la monotonía de este lenguaje homogéneo. Revaloriza así la diversidad de estilos y de gustos. La perspectiva de la modernización corre por otros carriles, se vuelve hacia la dimensión planetaria, al elemento común. Los hombres de negocios dirán que el mundo es “plano”, “achatado”, en todos los rincones los consumidores “desean las mismas cosas”. Para ellos, la vida social se estaría tornando cada vez más idéntica, promoviendo un patrón común de gustos y expectativas. Si una corriente de pensamiento se precia de lo singular, para otra es la extensión del globo terrestre la que merece atención.

Mientras tanto, existen afinidades: ambas tendencias piensan en el cambio. El término “pos” no deja margen a dudas, se refiere a un “antes” y a un “después”. Esta división dicotómica de la historia, en verdad equívoca, permite delinear una época radicalmente distinta a la anterior. (Tardíamente, Lyotard se da cuenta de la ambigüedad del término pos-modernidad. Publica en 1988 un pequeño texto, “Reécrire la modernité”, en el cual rechaza la idea de una “nueva era”, destacando que sería más correcto pensarla como la reescritura de algunos trazos de la modernidad anterior). La literatura posmoderna se obsesiona con la idea de “fin”, esto es, el término de una fase cuyos cimientos se habrían desmoronado. No deja de ser irónico releer el diagnóstico que Charles Jenks hace de la arquitectura moderna, él tiene una opinión precisa del momento de su muerte. El fallecimiento habría ocurrido en Saint Louis, Missouri, el día 15 de julio de 1972 a las 15hs 32 minutos. En ese momento, el conjunto habitacional Pruitt-Igoe, símbolo de la aplicación de los principios modernistas de la construcción en masa, fue derribado. Una carga de dinamita



destruía el sueño de una arquitectura orientada al desarrollo y al progreso social. “Fin de la razón”, “fin de la modernidad”, “fin de lo universal”, “fin de los grandes relatos”, serían los indicios inequívocos del ocaso de una era, sin embargo, no hay “fin de la historia”. En el sentido que Hegel utilizaba esa expresión. El presente no significa el congelamiento del tiempo o la nivelación de las contradicciones, por el contrario, son ellas las que permiten describir el horizonte de una “otra historia”. Curiosamente, como para contradecirse, los posmodernistas siguen los pasos de los modernistas y sus ideas “superadas”. Ellos separan cuidadosamente lo tradicional (la modernidad) de lo enteramente nuevo (lo posmoderno), en el fondo, tienen la ambición de ser la única vanguardia legítima de una historia todavía abierta. Aun cuando los argumentos sean diferentes, se manifiesta la misma postura en relación con el cambio entre aquellos que piensan la globalización. Los empresarios entienden que el capitalismo pasó de una fase de *high volume* a una de *high value*. En la época del capitalismo de masas (la televisión ha sido un icono de esta fase histórica) importaba producir el mayor volumen posible de productos, distribuyéndolos enseguida entre la población. El momento actual sería distinto. Marcado por la segmentación, el mercado exigiría una especialización de los bienes producidos. El pasaje del fordismo al capitalismo flexible traería determinado un cambio en las actitudes de consumo en escala mundial. La era de las masas conocía su ocaso, siendo substituida por otra, en la cual predominaría el valor de la elección individual. Esto llevó a los teóricos de la gestión empresarial a diferenciar entre firmas multinacionales y corporaciones globales. A pesar de su carácter extra-territorial, la multinacional mantenía lazos estrechos con un centro, una unidad articuladora de todo. La corporación transnacional sería flexible y descentrada, al tomar al planeta (y ya no más a los países) como un conjunto unificado, ésta redimensionaría sus actividades. Los ejecutivos poseen, entonces, una visión de la historia; habría, como para los posmodernos, una divisoria de aguas, un momento en el que pasaríamos de una etapa pre-global hacia otra completamente globalizada.

La manera como la literatura sobre la posmodernidad reflexiona sobre los “tiempos actuales” nunca me pareció convincente. Decir, como era habitual en las conversaciones informales, que América Latina era posmoderna desde siempre, no contribuía en nada a la comprensión de las cosas (las ideas de “collage”, “sincretismo”, “mezcla”, que les eran caras están completamente fuera de lugar cuando son asimiladas a procesos históricos como “sincretismo religioso”, o “mestizaje” étnico, característicos de los países latinoamericanos). Sin embargo, era oportuna. Contrariamente a la perspectiva de Habermas, que buscaba en el pasado los resquicios de algo a realizarse, o sea, que privilegiaba la continuidad, ella se abrió a los *impasses* del presente. En este sentido, la controversia podía ser vista como la expresión de reordenamientos profundos en el seno de las sociedades industrializadas. Aun con sus equívocos ella traducía, o mejor, era síntoma de transformaciones reales. Destaco este aspecto, a pesar de las dificultades para caracterizarla, de los intentos apresurados de



pensarla como una ruptura radical, de los abusos cometidos en nombre del “fin de una era”. Sin esta sensibilidad con relación al cambio, el debate no hubiese avanzado. Para la afirmación de un objeto nuevo era necesario, al menos, una mirada desconfiada en relación con la tradición intelectual predominante. Difícilmente una postura convencional podría dar cuenta de esas transformaciones, en tanto se contentaba con minimizarlas, cuando no denegaba por completo su existencia real (nada nuevo bajo el sol del capitalismo, sólo capitalismo). La cuestión se resumía, por lo tanto, en cómo calificarlas, sabiendo que ellas tenían una historia (descubrimientos marítimos, colonización, revolución industrial, imperialismo, desarrollo de la técnica, industrias culturales) y que la contraposición entre un “antes” y un “después” no era sino una simplificación de las cosas.

El debate sobre la posmodernidad va a declinar a final de los años 90 con la entrada en el nuevo siglo. No creo que eso se deba a un evento como el del 11 de septiembre, como muchas veces diagnosticaron diversos intelectuales. Lo que sucedió en Estados Unidos no tiene la fuerza de un acto histórico inaugural, tampoco el de un *tournant* epistemológico. Las razones son de otra naturaleza, las interpretaciones propuestas se tornaban cada vez más inadecuadas para la comprensión de los *impasses* a ser enfrentados. Los peligros ambientales, la consolidación de un mercado global de bienes de consumo, el advenimiento de un sector financiero desvinculado del control del Estado-nación, los conflictos étnicos, las guerras, el surgimiento de un imaginario colectivo mundializado, el “retorno” de la religión, la revolución tecnológica, constituían desafíos que escapaban a su perspectiva. Éste es también el momento en que se inicia un debate sobre una eventual “sociedad civil mundial”, una “ciudadanía planetaria”, así como la defensa y la expansión de los derechos humanos, asuntos que solamente podrían ser equiparados en el horizonte de un destino común. Asimismo, se puede afirmar que las diferencias adquieren un carácter “universalista”, pues el principio “valorización y respeto de las diversidades” (preconizado por una institución como la UNESCO), marca de un debate cultural en gestación, sólo adquiere sentido en tanto es presentado como un “gran relato”, esto es, cuyo alcance trasciende lo particular. Se observa así una inversión de las expectativas. La declinación del pensamiento posmoderno coincide con la consolidación de la problemática de la globalización en las ciencias sociales. La insuficiencia anterior se transforma en derecho de ciudadanía.

Yo había dicho que la literatura sobre la globalización florece entre los economistas, los administradores de las corporaciones transnacionales y los hombres del marketing. Pero ¿qué es lo que dice? Básicamente lo siguiente: para actuar en el mercado global es necesario entender cómo se organiza. El saber producido es inmediatamente orientado por la práctica; los resultados que se quieren obtener: el lucro. Se puede decir sobre estos escritos lo que Adorno decía acerca de la industria cultural: no esconden nada, revelan por completo cuál es su meta. Lo cual nos conduce



a la pregunta de cómo considerarlos. ¿Estaríamos frente a una mera ideología? Una corriente de pensamiento, orientada a la izquierda, afirmaba que sí. Éste fue un malentendido que acompañó el debate durante toda la década del 90, particularmente en América Latina, momento en el cual la política neoliberal predominó en diversos países (se enaltecía la desregulación del mercado y se predicaba la reducción del Estado a un tamaño mínimo). Perspectiva que se refuerza con el surgimiento de los movimientos anti-globalización, y a las denuncias de “pensamiento único”. El dilema es que toda ideología es una concepción del mundo, no un proceso histórico. Concebir la globalización como ideología significaba negar su existencia como movimiento real, plasmado en contradicciones materiales; sería fruto de una falsa conciencia. Ilusión que por fin se deshace ante la inexorabilidad de los hechos. El propio movimiento anti-globalización se auto-redefine y pasa a llamarse de “alter” globalización. Pero buscar por otro camino implica combatir las ideologías hegemónicas y simultáneamente reconocer la historicidad de un proceso social en cuyo interior pueden contraponerse visiones alternativas.

Pero había otra manera de enfrentar el problema. Preguntar qué significaba sustantivamente el concepto de ideología (camino que privilegié). En la concepción luckácsiana se encuentra vinculada a la idea de una conciencia distorsionada de los hechos, sin embargo, la perspectiva gramsciana es diversa. Una ideología es un discurso coherente que articula una comprensión del mundo. Ciertamente su coherencia contiene una dimensión particular, el punto de vista de aquellos que enuncian, así y todo se trata de un conocimiento específico, de un modo de aprehender la realidad. Ella sería entonces un universo simbólico, un “lenguaje”, o en términos de la escuela francesa de sociología, una representación. Ésta es justamente la dimensión que nos permite aproximarla a una noción de cultura. La literatura sobre administración de empresas y marketing, habitualmente ajena a la curiosidad de sociólogos y antropólogos, se prestaba justamente a este tipo de ejercicio. Podía ser leída como un corpus de textos que tematizaba un universo opaco para las ciencias sociales de la época. Los ejecutivos “artífices de una cultura mundializada” —como los llamé— que se adaptaran a una realidad globalizada, estaban obligados a comprender el terreno en el cual actuaban (hacia el final de los años 90, Luc Boltansky y Eve Chiapello viran hacia este tipo de literatura. Ésta comenzará a ser considerada como un cuerpo de textos en el cual se inscribe el “nuevo espíritu capitalista”, o sea, una representación específica del mundo). Sus acciones exigían la comprensión de lo que estaba ocurriendo: la emergencia de un capitalismo global, la desterritorialización de los bienes de consumo, la redefinición del concepto de espacio, la necesidad de abandonar el “paradigma” de nación, las formas imaginistas de cuño trasnacional, etc. Por lo tanto, una literatura ideológicamente comprometida, más sugestiva en tanto que reveladora de las contradicciones emergentes.



La globalización no constituía simplemente una temática nueva a ser incorporada en el conjunto de las ciencias sociales. Este era un obstáculo mayor. Desafiaba a las propias categorías cultivadas por el pensamiento sociológico. Esto ciertamente dificultó su comprensión. Las disciplinas científicas que se institucionalizan tienen tendencia a volverse rígidas, siendo muchas veces insensibles al riesgo. Especialmente cuando sus fundamentos se encuentran amenazados. Muchos de los conceptos disponibles eran inapropiados para comprender la transnacionalización de las relaciones sociales. Podían ser aplicados a determinadas realidades, pero tenían poca productividad analítica cuando se referían a un contexto que exigía otras formas de pensamiento. Cabe asimismo recordar que las ciencias sociales son históricas, los conceptos cargan consigo la marca del tiempo, del momento y del lugar en los que fueron elaborados. Frente a la radicalidad de los cambios, muchos de ellos perdían consistencia. Del legado existente, la idea de nación era la más controversial. En torno a ella –implícita o explícitamente– había sido construida toda una tradición intelectual (en América Latina, condensaba un debate secular sobre la modernidad incompleta, los *impasses* del desarrollo, la conquista de la identidad nacional). En cierta forma, la propia noción de sociedad muchas veces se identificaba particularmente con los pensadores del siglo XIX. En ese sentido, la crisis del Estado-nación (que no significaba su “fin”) no se refería sólo a una cuestión de naturaleza política, sino que era también una cuestión categorial. La unidad analítica “nación” se tornaba insuficiente para aprehender un fenómeno que atravesaba y desbordaba a los países más diversos.

La búsqueda de nuevas categorías de análisis tropezaba, al mismo tiempo, con el enredo de imprecisiones que envolvía el debate. Un aspecto equívoco y recurrente se expresaba en la idea de “crisis de los paradigmas”. Éste era un subterfugio presente en las más diversas áreas disciplinares, en los escritos posmodernos, de marketing, en los estudios ecológicos (algunos autores llegaban a decir que el planeta era un nuevo paradigma). Se fundamentaba en una visión dicotómica de la historia aplicada como pretexto a cuestiones de orden epistemológico. El argumento puede ser sintetizado de la siguiente manera: ante los cambios en curso, un nuevo paradigma debería sustituir al anterior, cuya vigencia había expirado. Todo ocurre como si estuviésemos en presencia de un movimiento que funda un marco teórico radicalmente superior y distinto al que se encontraría agotado. Pero ¿sería eso verdadero? El término “paradigma” fue incorporado en las Humanidades a partir del libro de Kuhn (1962) sobre las revoluciones científicas. Antes de eso, se hablaba de una crisis del pensamiento sociológico. Gurvitch (1950), en su libro *La Vocation Actuelle de la Sociologie*, decía que la Sociología “fluctuaba” ante cada crisis social de gran envergadura. O sea, su desarrollo era discontinuo, y estaba marcado por la multiplicidad de corrientes teóricas y el impacto de las transformaciones sociales. En este sentido, la “crisis” es constitutiva de su historia. En los años 70, la noción de paradigma irrumpe en la escena, pero ella revestía una comprensión diferente de la



que poseemos actualmente. Se debatía cómo la crisis era “absorbida” por la comunidad sociológica, en qué medida su institucionalización era capaz de amortiguar los impactos externos. La continuidad del trabajo sociológico dependería del equilibrio entre la autonomía intelectual y un mundo en ebullición. Irónicamente, el argumento de Kuhn era otro, decía que las ciencias sociales no podían ser consideradas una “ciencia normal”, en el interior de las cuales existiría un consenso en torno a un marco teórico específico (las disputas permanentes en relación con las filiaciones son evidencia de eso: ¿Marx? ¿Durkheim? ¿Weber? ¿Parsons?). Era un conocimiento que no disfrutaba aún de una autonomía como la Física. Subrayo que Kuhn consideraba que los cambios de paradigma no derivaban de las transformaciones que involucraban a las sociedades y a los hombres. Una vez constituido, el paradigma tiene vida propia, es atemporal, su indeterminación es interna al marco conceptual con el cual trabaja. Pero si las ciencias sociales no son paradigmáticas, ¿qué significaría la crisis de algo inexistente? El malentendido descansa en la concepción progresiva que orienta el argumento. El raciocinio presupone que algo fue superado, por lo tanto, sería necesario refundar un saber en ruinas. Difícilmente las ciencias sociales cuadrarían dentro de esta perspectiva. No existe ruptura, la apertura hacia lo nuevo se enraíza en el suelo de la tradición que permanece y que las antecede. El stock de ideas disponibles no es anacrónico, como pensaban los posmodernos, ellas son reapropiadas, re-investidas de sentido, y constituyen el patrimonio al cual se agregan las nuevas contribuciones.

Se puede decir que la problemática de la globalización, debido a su amplitud, se debatió desde un inicio como un dilema acerca de cómo calificarla. El mayor desafío analítico residía en la unidad explicativa de lo que se quería aprehender. ¿Sería posible comprender el todo a partir de un segmento? Una vez descartada la idea de la internacionalización, o sea, de la interacción de las partes (las naciones) como presupuesto de la estructuración de la totalidad, permanecía el problema de cómo comprenderla. La noción de sistema es tentadora justamente porque da cuenta de algo que trasciende a las partes, estableciendo una interconexión entre ellas. Permite situarse a nivel interpretativo en un escalón distinto del anterior, desplazándose de lo singular hacia una escala más ampliada. En este sentido, el *world-system* inserta la mirada analítica en otra “longitud de onda”. No obstante, contiene algo insatisfactorio. Como el sistema mundial corresponde a la emergencia de un modo de producción capitalista, la base económica constituyó el fundamento privilegiado de interpretación. En el fondo, el esfuerzo teórico terminaba recuperando las inconsistencias de una perspectiva conocida y contradictoria, la sociedad estaría formada por una base económica y de una superestructura ideológica. Las manifestaciones culturales serían reflejo o acomodaciones particulares, cuya función sólo aseguraría el mantenimiento de la infraestructura. Dicho de otro modo, el aspecto unidimensional que se manifiesta en el nivel económico se reproduciría en la esfera cultural. De ahí derivaba una



supuesta equivalencia entre los términos de *global culture* y *global economy*, espacio homogéneo en el cual los universos simbólicos expresarían la estructura del sistema. Fue en contraposición a esta perspectiva que elaboré la distinción entre los conceptos de mundialización de la cultura y globalización de la economía y de la técnica. Yo quería afirmar, por un lado, la existencia de un proceso único, pero además comprender como éste se realizaba de modo diversificado y conflictivo en el ámbito de los universos simbólicos. En este sentido, no habría una “cultura global” o una “identidad global”, la unicidad postulada en el plano económico y tecnológico sería inadecuada para comprender la dimensión cultural. Distinción que a lo largo de los años comprobó ser analíticamente fructífera, pues en el espacio de la modernidad-mundo, la diversidad adquirió cada vez más una presencia relevante (inclusive controversial, como en el debate sobre el fundamentalismo religioso).

Otro aspecto discutible de la propuesta anterior consistía en su énfasis demasiado sistémico. Un “mega-conjunto” de dimensión global requiere de un grado de integración entre las partes capaz de articularlas dentro de un movimiento sincrónico. Pero ¿tendría la integración tal solidez? Una manera de escapar a tales dificultades es utilizar la idea de “sociedad global”. Ésta no sería exactamente un sistema pero reproduciría, en el plano mundial, una realidad análoga a lo nacional.¹ El concepto de “sociedad”, aplicado a una entidad específica, el Estado-nación, encontraría en su nivel más genérico la posibilidad de desdoblarse. Alcanzaría con sustituir “nacional” por “global”, para darnos cuenta de las relaciones transnacionales. Aunque subsiste una indeterminación: ¿existiría una homología entre los dos niveles? No cabe duda que sin la noción de totalidad es prácticamente imposible pensar el flujo de un movimiento cuya extensión es de alcance planetario. Mientras tanto, ella es de otra naturaleza y, a no ser como metáfora, podría ser asimilada a la idea de lo nacional. Mauss definía la nación como una sociedad material integrada a un territorio y a un poder central, en el interior de la cual existiría una “moral mental y cultural de los habitantes”. La realización de su integración geográfica (ocupa un determinado lugar en el espacio) requiere un mercado nacional, un sistema técnico de comunicaciones, pero también una conciencia colectiva compartida por sus miembros. Por eso en la historia de las naciones fue importante promover: el monolingüismo (aun donde no tuvo un éxito completo), un sistema educativo extendido, una memoria colectiva de celebración del pasado (héroes y banderas), los símbolos de la identidad nacional. La “unidad mental” se fundamentaba en la conjunción de dos movimientos: uno material, copiado del desarrollo económico y tecnológico; y otro cultural, asociado

¹ En diversos pasajes de este libro empleo la noción de sociedad global. Ante las dificultades de construir una reflexión sociológica nueva, me parecía interesante utilizarla. Tenía la ventaja de nombrar una realidad que escapaba del esquema de pensamiento de la época. Pero al desarrollar mis investigaciones, terminé por abandonarla. En mi libro *Otro Territorio: ensayos sobre la mundialización* (1996), figura entre comillas en algunos textos, pero en otros procuré sustituirla por la idea de situación.



a la constitución de un “nosotros”. El problema es que el “nosotros” mundial no disfruta de la misma coherencia. El mundo está, ciertamente, interconectado, pero no necesariamente integrado. Es indudable la existencia de un sistema mundial de comunicación (Internet, satélites, computadoras, cables ópticos, teléfono celular) que propicia el contacto entre lugares distantes del planeta. Pero no debemos olvidar que esa noción de conexión es de naturaleza técnica. Su materialidad no garantiza la conexión entre las personas, ella no genera una “conciencia colectiva global”. La realidad de una red electrónica no es lo mismo que una red de relaciones sociales, mucho menos que una “comunidad global”. Por el contrario, en muchos casos ésta distancia a los grupos sociales al potenciar sus lazos identitarios. El error radica en postular una correspondencia entre planos diferenciados, confundiendo la idea de integración mundial con la de un mundo interconectado. La inquietud en torno a la crisis del universalismo, los conflictos lingüísticos y técnicos, las dificultades de “vivir juntos”, atestan esta dimensión. A diferencia de lo que ocurre en el ámbito nacional, en la esfera transnacional no existe un espacio público o una sociedad global. Traducir su realidad en esos términos es ilusorio.

La globalización puede ser caracterizada como un proceso social que define una nueva situación. Un proceso nunca es homogéneo, tampoco armonioso, exento de conflictos; en él se insertan intereses y contradicciones. Uno de los inconvenientes de la perspectiva sistémica es que prescinde de los agentes sociales. En ella, los individuos y las instituciones actúan sólo para confirmar la lógica del sistema. Otra forma de pensar es decir que la globalización es producida y reproducida según líneas de fuerza. Conocerlas es develar sus trazos hegemónicos. La idea de situación es también fecunda para aprehenderlas. Una situación es una totalidad que cruza las diferentes partes que la atraviesan. No es necesaria una interconexión sincrónica entre los elementos que la constituyen; al situarse dentro de esta totalidad, las partes se redefinen. Esta perspectiva analítica encierra algunas ventajas conceptuales. Permite, en primer lugar, evitar una oposición rígida entre lo viejo y lo nuevo. Lo crucial no radica en la ruptura que separa el pasado del presente, sino que ambos se encuentran tensionados por el flujo que la atraviesa. La contemporaneidad no se refiere sólo a lo nuevo, toda una tradición (y recuerdo, existe una tradición de la modernidad), la alimenta, la contrasta y la actualiza. Un segundo aspecto nos remite a la noción de espacio. Las oposiciones local/nacional, nacional/global, local/global, se basaban en la existencia de polos antagónicos. Desde el punto de vista de la nación o de la región, la globalización sería algo exterior a sus fronteras. Sin embargo, al decir que las partes están atravesadas y son redimensionadas por su flujo, esas antinomias se rompen. Lo cotidiano no se limita a la esfera de lo local, éste es el presupuesto para la existencia de cualquier cultura. En este sentido, la modernidad-mundo solamente se realiza cuando se “localiza”. Para materializarse en tanto que cultura mundializada, debe expresarse en la cotidianeidad de los hoteles, trenes, aeropuertos, supermercados,



shopping-centers, en las películas y en las publicidades. Eso significa que el espacio por el cual circulan las personas está atravesado por fuerzas diversas. Lo local, lo nacional, lo mundial, no son unidades autónomas, ellas se entrelazan, determinando el alcance social de las espacialidades. El lugar es el cruzamiento de esas diferentes líneas en el seno de una situación determinada. Al fin, el hecho de liberarnos de una concepción lineal del tiempo, nos permite pensar una situación en la cual cohabitan temporalidades y espacialidades diferentes. Existen naciones, regiones, civilizaciones, grupos indígenas, tradiciones de las más diversas. La propia modernidad es múltiple, su realización encierra historias específicas. La heterogeneidad del mundo se encuentra así, articulada a un flujo cuya dimensión traspasa las fronteras regionales y nacionales.

El debate sobre la globalización se prolonga por más de dos décadas, es posible trazar la historia de sus virtudes e indecisiones. Pero, por cierto, el estatuto de la discusión es otro. La opacidad anterior desapareció, la problemática definitivamente se impuso en las ciencias sociales. No obstante, eso no deja de ser contraproducente. Antes, se negaba la existencia del proceso, hoy se tiene la impresión de que “todo es globalización”. La actualidad del tema está hasta tal punto impuesta que invade páginas de diarios, los programas de televisión, las revistas de cultura general, las entrevistas de los intelectuales. Se forma así, un sentido común planetario, un consenso a-crítico en el cual las cuestiones de carácter analítico se encuentran ausentes. “Mundo sin fronteras”, “fin del espacio”, “crisis de los paradigmas”, “sociedad del conocimiento”, “red de comunicaciones”, son objetos-conceptos que permean los escritos universitarios, las conversaciones cotidianas, las revistas de negocios. Esta presencia maciza de afirmaciones genéricas funciona como una apariencia de explicación, cuando apenas rozan la superficie de los fenómenos. Las ciencias sociales siempre se retaron a duelo con el sentido común, sin embargo en la situación de globalización, éste adquiere un alcance planetario. Por estar en “todos los lugares” su autoridad se vuelve incuestionable. Pero como el sentido común no duda de sí mismo, sus certezas son un obstáculo para el conocimiento. Las ciencias sociales están obligadas a desconfiar de su poder de convencimiento.

Referencias bibliográficas

Chesneaux, J. (1989), *Modernité-monde*. Paris: La Découverte.

Gurvitch, G. (1950), *La Vocation Actuelle de la Sociologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Habermas, J. (1981), *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp.



Kuhn, T. (1962), *The structure of scientific revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press

Levitt, T. (1983), "The globalization of the markets". *Harvard Business Review* 61, 3: 92-102.

Lyotard, J. F. (1979), *La Condition Postmoderne: Rapport sur le Savoir*. Paris: Minuit.

----- (1988), "Réécrire la modernité". *Réécrire la modernité. Les Cahiers de Philosophie* 5: 193-203.

Moore, W. (1966), "Global Sociology: The World as a Singular System", *American Journal of Sociology* 71: 475-482

Ortiz, R. (1988), *A moderna tradição brasileira. Cultura brasileira e indústria cultural*. São Paulo: Editora Brasiliense.

----- (1991), *Cultura e modernidade. A França no século XIX*. São Paulo: Editora Brasiliense

----- (1994), *Mundialização e cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense

----- (1996), *Um outro território. Ensaio sobre a mundialização*. São Paulo: Editora Olho d'Água