

LOCALISMO, GLOBALISMO E IDENTIDADE CULTURAL

Mike Featherstone

“To live in one land is captivitie.”
John Donne, Change, 1635

“Things fall apart, the centre cannot hold.”
W.B. Yeats, 1918

“There is a third world in every first world and vice-versa.”
Trinh T. Minh-ha, 1987

“To know who you are means to know where you are.”
James Clifford, 1989

RESUMO. Este artigo faz uma crítica às interpretações simplistas do processo de globalização que destacam ou a homogeneização ou a fragmentação. O autor procura mostrar a complexidade da questão diante de situações hegemônicas e de estratégias de preservação, adaptação ou resistência de culturas locais e particulares, através da argumentação teórica, ilustrada por vários exemplos de casos concretos. Propõe um outro modelo para a interpretação do processo de globalização cultural baseado na relação social entre grupos “estabelecidos” e “forasteiros”.

Introdução

Um dos problemas na tentativa de formular uma teoria da globalização é adotar uma lógica totalizante, supondo que estaria ocorrendo um processo geral de globalização que torna o mundo mais unificado e homogêneo. Nesta

Mike Featherstone é professor de Sociologia e Comunicação na Nottingham Trent University e editor da revista *Theory, Culture and Society*.

Este artigo é um capítulo do livro *Undoing Culture* (Londres: Sage, 1995, a ser publicado em português pela Ed. Studios Nobel). A presente tradução é de Maria Lucia Maciel.

Revista *Sociedade e Estado*, volume XI, n.º 1, Jan./Jun. 1996

perspectiva, a intensificação da compressão do espaço-tempo global pelos processos universalizantes das novas tecnologias de comunicação e o poder dos fluxos de informação, finanças e mercadorias implica o recuo inevitável de culturas locais. Nossas experiências e meios de orientação necessariamente divorciam-se dos lugares físicos onde vivemos e trabalhamos. O destino de nossos locais de trabalho e de moradia é visto como estando à mercê de agências desconhecidas em outras partes do mundo. O localismo e o sentido de lugar recuam diante do anonimato de “espaços de não-lugar” ou ambientes simulados em que somos incapazes de sentir que estamos em casa.

Ao mesmo tempo, há a sensação de que os relatos monológicos que assimilam o êxito do processo de globalização à extensão da modernidade — que “globalização é basicamente modernidade em escrita grande” — deixam de lado não apenas a variabilidade cultural de nações-estado e civilizações não-ocidentais, mas também a especificidade do complexo cultural da modernidade ocidental. Não basta considerar que outras culturas não-ocidentais simplesmente recuarão diante da lógica da modernidade e adotarão formas ocidentais, nem olhar suas formulações de particularidade nacional como meras reações à modernidade ocidental. O processo de globalização deve ser visto como a abertura da percepção de que o mundo agora é um só lugar com o inevitável aumento do contato: temos necessariamente maior diálogo entre nações, blocos e civilizações. Trata-se de um espaço dialógico em que a expectativa é de discordância, conflito e confronto de perspectivas, e não apenas trabalho conjunto e consenso. Não que nações participantes e outros agentes devam ser vistos como parceiros iguais no diálogo, e sim que estão presos em crescentes teias de interdependência e correlações de poder que, em parte pela sua complexidade e sensibilidade à mudança e pela capacidade de transmitir informação sobre deslocamentos de fortuna, implicam maior dificuldade em reter imagens simplificadas e estáveis de outros. Pode-se argumentar que a dificuldade em lidar com níveis ascendentes de complexidade cultural e com as dúvidas e ansiedades que esta gera é uma das razões por que o “localismo” — ou o desejo de permanecer numa localidade delimitada ou a “volta ao lar” — torna-se um tema importante. Pode-se também aventar que isto ocorre independentemente de o lar ser imaginário ou real, ou de ser temporário e sincretizado ou simulado, ou de manifestar-se no fascínio da sensação de pertencer, de afiliação e comunidade atribuída aos lares dos outros, como os de povos tribais. O que parece claro é que não se trata de considerar o

global e o local como dicotomia separada no espaço ou no tempo, e sim que os processos de globalização e localização são indissociáveis na fase atual.

Localismo e comunidades simbólicas

Na tradição sociológica, o termo *local* e seus derivados, como localidade e localismo, têm sido em geral associados à noção de um espaço particular delimitado, com seu conjunto de relações sociais estreitas baseadas em fortes laços familiares e tempo de residência¹. Presume-se, normalmente, uma identidade cultural estável, homogênea e integrada, ao mesmo tempo duradoura e única. Neste sentido, freqüentemente pensou-se que os membros de uma localidade formavam uma comunidade distinta com sua própria cultura única — algo que transforma o local de suas interações cotidianas de um mero espaço físico em um “lugar”. Boa parte da pesquisa sobre localidades desenvolvida em sociologia urbana e de comunidades foi influenciada por dois pressupostos principais. O primeiro deriva de modelos de mudança social do século XIX, em que o passado era visto como tempo de relações sociais mais simples, mais diretas e mais fortes, como encontramos nas oposições: *status* e contrato (Maine), solidariedade mecânica e solidariedade orgânica (Durkheim) e comunidade e associação (Tönnies). Esta última, vinda dos tipos ideais delineados por Tönnies no influente *Gemeinschaft und Gesellschaft*, tem sido usada para sublinhar o *continuum* histórico e espacial entre comunidades integradas relativamente isoladas que se baseiam em relações primárias e fortes laços emocionais e as associações mais anônimas e instrumentais da moderna metrópole. O trabalho de Tönnies e outros teóricos alemães tem contribuído para sancionar retratos românticos e nostálgicos do “mundo que perdemos” diante da marcha inexorável da modernização.

O segundo pressuposto, derivado da Antropologia, destacava a necessidade de fornecer descrições etnologicamente ricas da particularidade de pequenas cidades ou aldeias relativamente isoladas. Temos, por exemplo, estudos de pequenas comunidades rurais no oeste da Irlanda (Arensberg, 1968; e Arensberg e Kimball, 1940) e no norte do País de Gales (Frankenberg, 1966). Mas, nestes como em outros estudos de comunidades, os pesquisadores logo ficaram preocupados em delimitar as fronteiras da localidade. Rapidamente ficou claro que mesmo a comunidade mais isolada na Grã-Bretanha ou nos Estados Unidos estava firmemente ligada a socie-

dades nacionais. A ilusão de isolamento espacial que levava pesquisadores a focalizar a rica particularidade das tradições locais logo se desfazia ante a aceitação de que “a pequena cidade estava *dentro* da sociedade de massa”, parafraseando o título de um dos estudos americanos dos anos 50 (Vidich e Bensman, 1958). Sua intenção, assim como a de estudos influentes anteriores tais como *Middletown* (Lynd e Llynd, 1929, 1937) e *Yankee City* (Warner e Lunt, 1941), era de examinar as formas de transformação de comunidades locais pelos processos de industrialização, urbanização e burocratização. Estes processos modernizantes eram vistos como abrangentes e anunciavam o “eclipse da comunidade”, para usar o título do livro de Maurice Stein (1960) que discutia essa literatura.

Na Grã-Bretanha também houve abundância de estudos de localidades, alguns dos quais forneceram descrições ricas das particularidades da vida da classe operária. Em estudos como *Coal Is Our Life* (Dennis et al., 1956), *Working Class Community* (Jackson, 1968) e *Class, Culture and Community* (Williamson, 1982) vemos a percepção de um estilo de vida distintivo da classe operária com sua homogeneidade ocupacional e papéis de gênero estritamente segregados, laços grupais masculinos e um código de lealdade e camaradagem predominando tanto no trabalho quanto no lazer (bebida, jogo, esporte), as mulheres em grande parte confinadas à esfera do lar. O relato clássico dessa cultura, que capta a plenitude da vida operária, é o de Richard Hoggart (1957) sobre a sua própria infância em Leeds em *The Uses of Literacy* (especialmente o capítulo 5). Hoggart documentou os ditados, as canções, o sentimentalismo e as indulgências generosas da vida da classe operária (o grande lanche das tardes de domingo, a cantoria no bar aos sábados, as excursões à beira-mar em que toda a poupança tinha que ser gasta, a vulgaridade e a gargalhada do humor de sobrevivência, personagens superdimensionados, e o calor humano e apoio grupal, a fofoca e o conhecimento de histórias familiares e das instituições locais).

Como já foi dito, existe o perigo de tomar esse retrato como definitivo, como a vida operária real, e de perder sua localização particular no tempo e no espaço: as cidades operárias do norte da Inglaterra nos anos 30 (Critchler, 1979) — a mesma época que produziu heróis operários do cinema como Gracie Fields e George Formby. Ambos encarnaram o senso de humor da classe operária e sua capacidade de ridicularizar e desmontar a pretensão. Tinham um forte senso de comunidade e de lealdade; e a persistência de um sotaque local demonstrava a recusa de perder suas raízes e reforçava sua aparente “naturalidade”, o que os fazia parecer para sempre um rapaz e uma

moça do Lancashire. Aqui pensamos em Gracie Fields em filmes como *Looking on the Bright Side*, *Sing as We Go*, *Keep Smiling* e *The Show Goes On* (Richards, 1984: cap. 10). George Formby, da mesma forma, mantinha uma alegria irreprimível, o *cheekie chappie*, o homenzinho sempre interpretando um bobalhão, mas possuidor de uma sabedoria local que lhe permitia ser mais esperto que os *toffs* da classe alta em filmes como *Off the Dole*, *Keep Fit* e *No Limit* (Richards, 1984: cap. 11). Os filmes de Fields e Formby mostravam uma sociedade britânica dividida em classes, e ambos alcançaram a fama pela sua habilidade em ridicularizar o decoro das classes média e alta e a respeitabilidade, a formalidade e discrição tipificados pela BBC.

Esses filmes foram importantes na sua tentativa de apresentar a sociedade de baixo para cima e pela sua capacidade de instaurar um sentimento de orgulho do localismo operário. Mostravam o contraste com os relatos de vida operária das classes média e alta. Para algumas das camadas mais altas da sociedade, a classe operária era uma espécie de tribo exótica. Frances Donaldson, por exemplo, comenta que as classes média e alta viam a classe operária como quase estrangeira e, quando penetravam no seu meio com vistas a melhorar seu destino, “o faziam como antropólogos... ou missionários visitando uma tribo mais primitiva do que eles” (Donaldson, 1975, *apud* Fussell, 1980:74). O famoso *The Road to Wigan Pier* (1937), de George Orwell, foi escrito neste estilo, pois ele teve uma educação de classe alta em Eaton que lhe deu uma noção muito nítida das distinções sociais². Um trecho memorável que encarnou o freqüente desconforto de Orwell com alguns aspectos da vida operária conta o mal-estar com que recebia sua matinal fatia de pão com gordura. Cada vez que era colocada no seu prato, continha a impressão digital preta do mineiro que sempre cortava o pão depois de ter acendido o fogo de carvão e esvaziado os urinóis. Aqui temos um exemplo do que Elias (1978) chama de “função de nojo”, a sensação de asco daqueles que desenvolveram gostos mais refinados e controles corporais diante dos hábitos do povo³. Neste estilo de literatura, em que se revela tudo sobre “a mais escura Inglaterra”, vemos freqüentemente alternâncias entre identificação emocional, o desejo de mergulhar no calor e na espontaneidade da comunidade local, de um lado, e o asco, o nojo, o desejo de distância, de outro.

Neste contexto, vale lembrar que a platéia para os relatos de vida operária tem uma longa história que vem desde Engels e Charles Booth no século XIX. Ainda é evidente no estilo dramático dos relatos escritos “por um de nós” sobre “o povo do abismo”, para mencionar o título de um dos livros de Jack London. Esta sensação de um antropólogo que despenca nas profun-

dezas da mais profunda Inglaterra operária ainda era encontrada nos anos 50 na publicidade de *The Uses of Literacy*, de Richard Hoggart (1958), em que a orelha da primeira edição da Penguin sugeria que o livro procurava “sanar nossa ignorância” sobre “como vive a outra metade” (Laing, 1986: 47).

Como já foi sugerido, o livro de Hoggart é notável pelas suas descrições simpáticas à vida tradicional dos operários; mas também apresenta essa vida como estando ameaçada pela modernização através dos meios de comunicação de massa e da comercialização. Muitas dessas influências negativas eram vistas como originárias dos Estados Unidos. Hoggart não tem tempo para televisão, lanchonetes, música de adolescentes e outros elementos do mundo artificial da cultura de massa. As tensões que se desenvolveram na cultura operária diante das forças da sociedade afluyente, do consumismo e da cultura de massa foram captadas numa série de romances dos anos 50 e 60, muitos dos quais se tornaram filmes. Lembremos, por exemplo, *Saturday Night and Sunday Morning*, de Allan Sillitoe (1958), *A Kind of Loving*, de Stan Bairstow (1960), *This Sporting Life*, de David Storey (1960), e dos filmes de Ken Loach: *Up the Junction* (1965), *Poor Cow* (1967) e *Kes* (1967), que explorou o senso da terra e a riqueza da vida numa comunidade operária fechada com ocasionais vislumbres dos processos de modernização (ver Laing, 1984; e Stead, 1989). O mais notável aqui é a personagem central da versão filmada de *Saturday Night and Sunday Morning*, Arthur Seaton, o herói de classe operária por excelência, representado por Albert Finney, e que, embora finalmente enlaçado num casamento, termina, com ar de desafio, jogando uma pedra no moderno condomínio suburbano que é o seu futuro.

Como nos lembra Bernice Martin (1981:71), muitos dos relatos da vida operária focalizam sua forma direta e simples de expressão emocional. Para o observador de classe média, o que chama mais atenção é freqüentemente a “gratificação imediata”, o xingamento e a agressão ritualísticas, a sexualidade, a bebedeira e a violência. Mas estes aspectos são na verdade liminares à vida operária, uma parte freqüentemente confundida com o todo. Os momentos de fraternidade e *comunitas* são necessariamente momentos limitados de “liminaridade enquadrada”, momentos de ante-estrutura (Turner, 1969) em que a celebração da quebra de tabus é planejada, em contraste com a cuidadosa administração do tempo, respeitabilidade e preocupação com a reputação do dia-a-dia. É a representação desses momentos liminares que fornece um rico repertório de imagens. Aqui podemos lembrar, por exemplo, comercial de Hovis Bread feito por Ridley Scott, repleto de imagens nostálgicas de uma cidade operária inglesa do século XIX sobre o

lamento de uma trilha sonora da *Sinfonia do Novo Mundo* de Dvorak, tocada por uma banda de metais. Ou o ex-primeiro-ministro britânico Harold Macmillan relembando o seu eleitorado operário de Stockton-on-Tees: “Gente maravilhosa, a melhor gente do mundo”, comentou em programa de televisão com a voz pesada de emoção e uma lágrima no canto do olho, quase nos convencendo de que via o operariado de Stockton como a sua única comunidade orgânica.

Portanto, muitas dessas imagens da classe operária ajudam a forjar mitos de pertencimento, calor humano e solidariedade que sugerem a segurança mítica de uma infância à qual há muito se renunciou. Nada há tão poderoso quanto a imagem de uma comunidade orgânica integrada na infância perdida (Hall, 1991:46). Geoffrey Pearson (1985) nos deu um relato importante das formas pelas quais gerações sucessivas recorreram ao mito dos “bons velhos tempos”, à existência de uma comunidade menos violenta, mais respeitosa das leis e mais harmoniosa no passado da sua infância ou na de seus pais. À medida que se recua no tempo, encontram-se deslocamentos sucessivos desses anos dourados nos anos 50, nos anos 30, em 1900, em 1870, e assim por diante. Gerações sucessivas investiram numa forma de nostalgia em que o passado é visto numa imagem de coerência e ordem, algo que era mais simples e mais gratificante emocionalmente, com relações mais diretas e integradas. Supõe-se que a nossa própria identidade, assim como a dos outros, está ancorada num local específico emocionalmente carregado e sedimentado com associações simbólicas até que se torna um lugar. Bryan Turner comenta que a nostalgia, ou a perda de um sentido de lar, é um sentimento intenso no mundo moderno. Mais particularmente ainda para aqueles grupos que são ambivalentes sobre a modernidade e que retêm a forte imagem de uma maior integração e simplicidade de uma cultura mais integrada no passado.

Quando falamos de uma localidade, portanto, devemos cuidar para não presumir uma comunidade integrada. É problemático estabelecer até que ponto uma localidade era integrada no passado. Há que atentar para o local no tempo-espaço e no espaço social daqueles que fazem essas declarações e para o fato de que podem estar pintando um retrato nostálgico demasiado unificado. É importante também não trabalhar com a visão de que as localidades só mudam por um processo linear de modernização implicando o eclipse da comunidade e da cultura local.

Como via de regra, quando pensamos uma localidade temos em mente um lugar relativamente pequeno onde todos se conhecem, onde a vida social

Esta posição contrasta com a de Benedict Anderson (1991:6), que defende o termo para “toda comunidade maior que a aldeia primordial de contato face-a-face (e talvez até estas sejam apenas imaginadas). Deve-se distinguir a comunidade não pela sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que é imaginada”. Neste sentido, uma nação que pode ser considerada como uma comunidade imaginada fornece o sentido de pertencimento quase religioso àqueles que partilham de um lugar simbólico particular. O lugar é simbólico no sentido de que pode ser um espaço geograficamente delimitado, sedimentado com sentimentos simbólicos; a configuração de paisagem, prédios e gente foi investida de memórias coletivas com poder emocional suficiente para gerar um sentido de comunalidade. Certos lugares podem adquirir um *status* emblemático particular como monumentos nacionais e representar uma forma de laço simbólico que supera e incorpora as várias afiliações locais que as pessoas têm.

De fato, pode-se argumentar que esta é uma parte essencial do processo de construção nacional em que o Estado-nação estimula ativamente a elaboração da *ethnie*, ou do núcleo étnico (Smith, 1990). Neste sentido, a criação da comunidade nacional é inventada, mas não é inventada do nada. Anthony Smith destaca a necessidade de um estoque comum de mitos, heróis, eventos, paisagens e memórias que são organizadas e assumem uma qualidade primordial. No século XVIII, com o nascimento do nacionalismo na Europa, houve uma tentativa deliberada por parte de especialistas culturais (ou proto-intelectuais) de descobrir e registrar práticas e costumes vernáculos, lendas e mitos, a cultura do povo, que se supunha estarem rapidamente desaparecendo. A camada em expansão da *intelligentsia* indígena procurava efetivamente juntar e tecer coerentemente este corpo de fontes culturais populares que dariam ao passado uma direção e construiriam uma identidade nacional. Esta idéia está ligada ao que Gellner (1983), Anderson (1991) e outros consideram um fator crucial na construção do nacionalismo: a disponibilidade de uma cultura impressa que pode conectar as pessoas no tempo e no espaço. Portanto, a possibilidade da nação depende do desenvolvimento do livro, do romance e do jornal juntamente com um público leitor capaz de usar essas fontes na área territorial, capaz portanto de se imaginar como uma comunidade. Pode-se argumentar que a indústria cinematográfica facilita ainda mais esse processo, já que o filme proporciona o sentido de imediação relativamente independente do longo processo de aprendizado e de suportes institucionais necessários para assimilar conhecimento pelos livros (Moore, 1989; Higson, 1989).

A nação, portanto, vem a ser representada por um conjunto mais ou menos coerente de imagens e lembranças que lidam com as questões cruciais de origem, diferença e distinção de um povo. Neste sentido, tem uma base quase religiosa, por ser capaz de responder algumas das questões de teodicéia num mundo sujeito a processos de secularização. O sacrifício e o sofrimento a que o povo se submete pela nação devem ser entendidos com relação à capacidade de os discursos, imagens e práticas de sustentação nacional proporcionarem um sentido maior que transcende a morte ou que dá significado à morte subsumindo o indivíduo à totalidade sagrada. Mas o fato de a cultura nacional ser constituída como uma particularidade única aponta para a ascensão dos Estados-nação europeus atracados em lutas de poder e provas eliminatórias em que a mobilização da população pela diferença e pela distinção alcançava grande significado. Neste sentido, as pressões externas da figuração do outro significante a que o Estado-nação pertence e a escalada das lutas de poder podem tornar a construção de uma identidade nacional mais importante. Já se disse que o conflito aumenta o sentido de diferença entre “os de dentro” e “os de fora”. Assim Georg Simmel, que havia escrito longamente sobre a capacidade de os conflitos externos unificarem a estrutura interna de um grupo, observou como a reação alemã à Segunda Guerra Mundial resultou numa onda de êxtase social e intensificação dos laços sociais que uniam a nação.

Os escritos de Simmel são importantes por nos darem uma noção da natureza multidimensional e relacional da vida social. Uma cultura local pode ter um conjunto comum de relações de trabalho e de parentesco que reforça a cultura prática vivida cotidianamente, sedimentada em conhecimentos e crenças tomados como dados. Mas a articulação dessas crenças e do sentido de particularidade tornar-se-á mais nítida e bem definida quando a localidade se envolver em lutas de poder e provas eliminatórias com seus vizinhos. Em tais situações, podemos ver a formação da cultura local, em que a particularidade da sua própria identidade é sublinhada. Neste caso, a localidade apresenta aos de fora uma imagem simplificada e unificada de si mesma. Usando a metáfora de Cohen (1985), esta imagem pode ser assimilada à face ou à máscara da comunidade local. Isto não significa que na localidade se tenha eliminado a diferenciação social e que as relações são mais igualitárias, simples e homogêneas: suas diferenças internas e seus discursos podem ser muito complexos. A questão aqui é a direção do foco. Internamente, podemos considerar a comunidade com todo tipo de independências, rivalidades, lutas de poder e conflitos. Muitos estudos de

comunidades documentaram esses conflitos: lembramos aqui relato de Elias e Scotson (1995), das lutas entre moradores estabelecidos e forasteiros. Mas em certas circunstâncias estas lutas podem ser esquecidas como, por exemplo, quando a localidade entra em conflito com outra, ou quando a região está envolvida em disputas inter-regionais. Nessas situações, a particularidade de cada um é subsumida na coletividade maior e desenvolve-se um trabalho cultural para a construção de uma imagem pública aceitável. Este processo implica a mobilização do repertório de símbolos comuns e memórias e sentimentos coletivos. Os deslocamentos das interdependências e equilíbrios de poder aumentam a consciência que tem o povo local da fronteira simbólica entre eles e os outros, com a ajuda da mobilização e reconstituição dos repertórios simbólicos com os quais a comunidade pensa e formula uma imagem unificada da sua diferença do oposto (Cohen, 1985). Como veremos adiante, o que é relevante na situação global contemporânea é a capacidade de deslocar a moldura, de mover-se entre vários focos, de lidar com um leque de material simbólico de onde várias identidades podem ser formadas e reformadas em situações diferentes. Temos aí a noção de que o mundo contemporâneo não está vendo um empobrecimento cultural, uma atenuação de recursos culturais. Ao contrário, tem havido uma extensão de repertórios culturais e aumento dos recursos de vários grupos para criar novos modos simbólicos de afiliação e pertencimento, esforçando-se para retrabalhar e reformular o significado de signos existentes e minar hierarquias simbólicas existentes, para seus próprios fins, de maneira que os centros culturais dominantes não podem ignorar. Esse deslocamento tem sido ajudado e apoiado por grupos de especialistas culturais e intermediários simpáticos ao local.

Dizem alguns que a força dos sentimentos incorporados à nação e a sua sobrevivência no tempo têm sido subestimadas por alguns autores que não vêem o papel da nação no Estado-nação e pressupõem que os sentimentos nacionais foram apenas um subproduto do processo de modernização destinado a facilitar a integração do Estado-nação. Esses sentimentos teriam subsequentemente se revelado redundantes e diminuídos pelo processo de modernização (Arnason, 1990). Além disso, há tendências a subestimar as formas pelas quais a formação da nação e do nacionalismo se alimentam de recursos culturais ainda não modernizados, tais como memórias culturais, símbolos, mitos e o sentimento em torno do núcleo étnico (Smith, 1990). Isto sugere que o habitual contraste sociológico entre tradição e modernidade pode não ser tão útil. É o que se pode observar em Estados-nação como

o Japão, que não pode ser facilmente encaixado na presumida lógica desenvolvimentista da modernização (Sakai, 1989; Mitsuhiro, 1989). De fato, o Japão conseguiu impor um projeto restritivo e particularista de modernidade e protegê-lo dos desafios universalistas (Maruyama, 1969; Arnason, 1987a, 1987b). Isto aponta para a importância continuada de fatores culturais no desenvolvimento de Estados-nação e nas suas relações com outros Estados-nação.

Como já foi dito, as interações bilaterais que ocorrem entre Estados-nação, especialmente as que envolvem competição e conflito crescentes, podem ter o efeito de unificar a auto-imagem de uma nação, a imagem apresentada ao outro. O aumento da intensidade e da regularidade de contatos à medida que as Estados-nação se ligavam em figurações regionais (seu grupo de referência de “outros significantes”) pode aumentar a pressão para a formação de uma identidade distintiva e coerente. É importante destacar que este é um processo que, além da apresentação externa da face nacional, também comporta uma dimensão interna e depende dos recursos de poder que determinados grupos possuem para mobilizar o núcleo étnico. Estes buscarão mobilizar diferentes aspectos do núcleo étnico para servir aos seus próprios interesses e objetivos; de fato, o processo de formação cultural de uma identidade nacional sempre implica uma parte sendo representada como o todo: uma representação particular da nação é apresentada como unânime e consensual.

Podemos lembrar, por exemplo, a declaração de Margareth Thatcher quando da vitória inglesa nas Malvinas em 1982: “Somos uma nação esta noite”. Tais declarações indicam também a fragilidade de formulações particulares de identidade nacional; enquanto que, para serem legítimas, precisam utilizar um repertório finito e reconhecível do núcleo étnico, também estão sujeitas a um processo contínuo de luta para formular e impor formulações alternativas. A fragilidade e a volatilidade das emoções incorporadas na nação e a luta pela legitimidade da representação sugerem que devemos considerar as culturas nacionais em termos processuais. Quando consideramos processos de formação e deformação de identidade nacional devemos ter claro que é mais fácil identificar um núcleo étnico comum onde houve um longo processo de formação nacional, como é o caso da Inglaterra e da França. Mas, é evidente que devemos nos resguardar de tomar estes casos individuais como modelos de formação nacional, especialmente quando consideramos o caso de nações mais novas procurando construir um sentido multicultural de identidade. O caso da Austrália é interessante neste

contexto, e existe atualmente um bom número de estudos sobre as tentativas de gerar uma identidade nacional unificada: de “inventar a Austrália”, cultivando representações de lugares específicos como Ayers Rock e Bondi Beach e de eventos históricos como Gallipoli (White, 1981; Fiske *et al.*, 1987; Game, 1990).

Pode-se argumentar que as imagens construídas na televisão e no rádio são uma parte necessária do processo de formação da identidade nacional, especialmente pela sua capacidade de estabelecer uma ponte entre o público e o privado. É evidente que uma nação é uma coletividade abstrata demasiado grande para ser vivida diretamente pelas pessoas. Assim, não é apenas a existência de rituais cívicos como Dia da Lembrança ou casamentos reais que liga a nação, mas também é crucial a representação de eventos (Chaney, 1986). Para as pessoas que apenas tomam conhecimento desses eventos pela televisão na sua sala de estar, é claro que a televisão não apenas representa os eventos, mas também os constrói. Não se trata apenas de uma audiência passiva: como argumentaram Dyan e Katz (1988), indivíduos e famílias também podem reconstituir o espaço cerimonial no lar, observando rituais, se arrumando e “participando”, sabedores de que inúmeros outros estão fazendo o mesmo. Assim, uma audiência “atomizada” pode ocasionalmente ser unida por eventos mediáticos.

Mas não basta ver o processo de imaginar a nação apenas como produto de fatores internos. Está claro que na Segunda Guerra Mundial a indústria cinematográfica britânica teve um papel importante na mobilização da identidade nacional produzindo representações do inimigo comum (Higson, 1989). Portanto, não devemos considerar culturas isoladas e sim localizá-las na matriz relacional dos outros significantes (Gupta e Ferguson, 1992). Não seria o isolamento da nação o fator crucial no desenvolvimento da imagem de si como uma cultura nacional única e integrada, e sim a necessidade de mobilizar uma representação particular de identidade nacional como parte de uma série de contatos inevitáveis, interdependências e lutas de poder em que as nações se ligam com os outros significantes. Não devemos portanto apenas focalizar relações bilaterais entre Estados-nação: as nações não apenas interagem, elas formam um *mundo*. Isto é, cada vez mais suas interações ocorrem dentro de um contexto global. Um contexto que viu o desenvolvimento do seu próprio corpo de procedimentos formais e dados baseado em processos e modos de integração que simplesmente não podem ser reduzidos aos interesses e ao controle das nações individuais (Arnason, 1990). O desenvolvimento independente de procedimentos e convenções

diplomáticos e de leis internacionais que formam um conjunto de regras básicas para os conflitos internacionais é um exemplo disso (Bergesen, 1990). Outro é o poder independente de corporações multinacionais para enfraquecer a integridade de culturas nacionais pela sua capacidade de dirigir um fluxo de produtos e informações dos centros econômicos dominantes para a periferia — a tese do imperialismo cultural seria um forte argumento neste caso. Ao mesmo tempo, a percepção e a extensão desses processos pode aumentar a sensibilidade das nações para a necessidade de preservar a integridade de suas próprias tradições culturais e pode ser usada para promover reações fundamentalistas e contraglobalizantes.

Assim, um dos efeitos do processo de globalização — o maior contato e o sentido de finitude do mundo, a consciência de que o mundo é um só lugar — é levar à confrontação de uma pluralidade de interpretações diferentes do significado do mundo, formulado a partir da perspectiva de tradições nacionais e civilizatórias diversas. A densidade e a multidirecionalidade das falas que ocorrem no palco global exigem que os estados se posicionem, já que não podem silenciar os outros nem sair do palco. Temos, assim, uma pluralidade de respostas nacionais ao processo de globalização que não são redutíveis às idéias geradas na modernidade ocidental. Um dos problemas encontrados nas tentativas de mapear a condição global contemporânea é esse leque diversificado de respostas culturais nacionais que continuam a deformar e reformar, fundir, sincretizar e transformar, de maneiras variadas, os alegados processos-mestres da modernidade.

Com respeito às teorias da modernidade, encontramos freqüentemente o pressuposto de que a modernização necessariamente implica o eclipse das tradições nacionais e identidades culturais. Mas podemos argumentar que teorias de modernidade que sublinham um processo inelutável de racionalização instrumental que efetivamente “esvazia” o repositório nacional de tradições e significados culturais são malconcebidas. A idéia de Weber da imposição de uma “jaula de ferro”, uma nova servidão burocratizada, ou “egotificação” da vida, e argumentos semelhantes sobre mercantilização, racionalização e desencantamento do mundo por teóricos críticos como Habermas parecem dificilmente substanciáveis (Haferkamp, 1987; Knorr-Cetina, 1994)⁴.

Knorr-Cetina (1992), por exemplo, argumenta que, se examinarmos de perto as práticas cotidianas, elas “atestam a presença de ‘significado’ e ‘tradição’, do ‘corpo’, da ‘intimidade’, ‘saber local’ e tudo mais que freqüentemente se supõe ter sido eliminado dos ‘sistemas abstratos’.” De fato, as práticas cotidianas dos participantes, mesmo quando trabalham em ins-

tuições altamente tecnicizadas, operam com e por meio de ficções. Assim, se observamos as práticas em ambientes locais, vemos que as classificações compartilhadas e profundamente valorizadas que as pessoas usam são uma forma do sagrado. A modernidade não significou a perda da mágica ou do encantamento, nem do uso ficcional de classificações simbólicas em instituições locais.

Essa idéia de modernidade aponta para o pós-modernismo e a pós-modernidade, sendo que esta última não deve ser entendida como uma nova época que agora substitui a idade moderna, mas como a consciência crescente dos limites do projeto de modernidade. É claro que há muitos problemas na tentativa de produzir definições para pós-modernismo e pós-modernidade (Featherstone, 1991). Simplificando, pós-modernismo sugere o problema de lidar com a complexidade cultural, de lidar com aquilo que, do ponto de vista de categorias bem organizadas, parece ser desordem, mas que não pode ser adequadamente incorporado na classificação existente nem ignorado. É possível identificar algumas características. Em primeiro lugar, pós-modernismo implica uma perda de confiança nas grandes narrativas de progresso e iluminismo, centrais à modernidade ocidental. A confiança na universalidade desse projeto é substituída pela ênfase na contingência, na incoerência e na ambivalência. Há uma consciência crescente da multicodificação, da hibridização e do sincretismo cultural. Em segundo lugar, tem havido democratização e popularização de formas de conhecimento e de produção e difusão cultural que eram previamente monopolizadas ou controladas por grupos estabelecidos. É claro que isto é um deslocamento apenas parcial, mas é suficientemente notável para que se crie uma sensibilidade àqueles anteriormente excluídos de, ou a que se dava um papel meramente residual em, classificações existentes. Assim temos uma apreciação pela particularidade legítima do saber local e de perspectivas externas tais como manifestadas, por exemplo, no feminismo ou no pós-colonialismo. Este processo é acompanhado pela ampliação do que é considerado relevante no estudo da vida social e cultural no sentido de incluir perspectivas minoritárias. Há, portanto, uma ênfase na pluralidade, em *histórias* contestadas e irreconciliáveis, por oposição a uma História unificada e unidirecional. É nesse sentido que Vattimo (1988) fala do “fim da história”, o fim do sentido de um fluxo histórico unificado e singular nascendo do Ocidente e para o qual todas as outras civilizações, tradições culturais e Estados-nação inevitavelmente deverão fluir.

Globalização e identidade cultural

Se o termo globalização refere-se ao processo pelo qual o mundo é cada vez mais visto como “um só lugar” e às formas pelas quais nos conscientizamos disto (Robertson, 1992), então as mudanças culturais tematizadas sob a bandeira do pós-moderno apontam na direção oposta, fazendo-nos considerar o local. Mas isto significaria não entender a natureza do processo de globalização. Esta não implica que há, ou que haverá, uma sociedade ou uma cultura mundial unificada — algo como a estrutura social de um Estado-nação com sua cultura, só que em âmbito mais amplo. Tais resultados podem ter sido a ambição de determinados Estados-nação em momentos diversos da sua história, e a possibilidade de um processo de formação de um Estado mundial não pode ser descartada para o futuro. Na atual fase, é possível referir-se ao desenvolvimento de uma cultura global em um sentido menos totalizante considerando-se dois aspectos do processo de globalização. Em primeiro lugar, podemos apontar para a existência de uma cultura global no sentido restrito de “terceiras culturas”: conjuntos de práticas, corpos de conhecimento, convenções e estilos de vida que se desenvolveram de forma crescentemente independente dos Estados-nação. De fato, há um grande número de instituições, culturas e produtores culturais trans-societários que não podem ser entendidos como agentes e representantes de seus Estados-nação. Em segundo lugar, podemos falar de uma cultura global no sentido simmeliano de forma cultural: sentido em que o globo é um espaço delimitado, finito e cognoscível, um campo para o qual todas as nações e coletividades serão inevitavelmente levadas. Neste caso, o globo, o planeta Terra, representa tanto o limite quanto o espaço comum delimitado em que todos os nossos encontros e práticas estão inevitavelmente enraizados. Neste segundo sentido, o resultado do aumento da intensidade de contato e da comunicação entre nações e outros agentes é produzir um choque de culturas, o que pode levar a tentativas cada vez mais intensas de desenhar as barreiras entre si e os outros. Nesta perspectiva, pode-se considerar que as mudanças que estão ocorrendo na fase atual de globalização intensificada estariam provocando reações que procuram redescobrir a particularidade, o localismo e a diferença que geram uma noção dos limites dos projetos culturalmente unificadores, ordenadores e integradores associados à modernidade ocidental. Neste sentido, pode-se argumentar que a globalização produz o pós-modernismo.

Se examinarmos o primeiro aspecto do processo de globalização, fica

evidente que os problemas da comunicação intercultural em campos como o Direito têm levado ao desenvolvimento de “terceiras culturas” mediadoras (Gessner e Schade, 1990). Estas foram inicialmente desenhadas para lidar com os problemas práticos de disputas legais interculturais mas, assim como ocorre com a Corte Européia de Justiça e outras instituições do Direito internacional, elas podem alcançar uma autonomia e uma função que estão além da manipulação de estados-nação individuais. Além disso, podemos apontar também os efeitos integradores da internacionalização de mercados financeiros mundiais depois do *Big Bang* de outubro de 1986 (Dezalay, 1990). O processo de desregulação estimulou a desmonopolização de sistemas legais nacionais e um *ethos* de mercado mais meritocrático em que advogados internacionais se tornaram parte de uma categoria de novos profissionais tais como contadores fiscais de corporações, consultores financeiros e consultores de administração. A esses grupos podemos acrescentar uma outra categoria de “profissionais do *design*”, aqueles especialistas culturais que trabalham nas indústrias de cinema, televisão, música, publicidade, moda e cultura de consumo (King, 1990a). A desregulação de mercados e de fluxos de capital estaria assim produzindo um certo grau de homogeneização de procedimentos, práticas de trabalho e culturas organizacionais. Podemos também apontar algumas convergências no estilo de vida, no *habitus* e no comportamento dessas categorias de profissionais. Há também semelhanças nos bairros das cidades onde vivem e trabalham. No entanto, devemos destacar que esses grupos não serão encontrados em toda cidade, nem em toda capital nacional. Estão concentrados em várias cidades mundiais como Nova York, Tóquio, Londres, Paris, Los Angeles e São Paulo (King, 1990b; Sassen, 1991; Zukin, 1991). É a integração de determinados serviços localizados em determinados bairros dessas cidades mundiais que produz categorias transnacionais de culturas práticas e relações sociais. O processo de globalização é portanto desigual e, se um de seus aspectos é a consciência do mundo como um só lugar, é nesses bairros das cidades mundiais que veremos pessoas trabalhando em ambientes que dependem de meios avançados de comunicação que superam as separações de espaço e tempo. Aqui encontramos os exemplos mais marcantes de compressão tempo-espaço, quando novos meios de comunicação efetivamente permitem transações simultâneas que sustentam as “culturas desterritorializadas”.

Mas ao dar o próximo passo, pressupondo que essas áreas são o protótipo do futuro e que as redes econômicas e de comunicações internacionais

produzirão efeitos homogeneizadores semelhantes em outras áreas das sociedades nacionais, encontraremos problemas. É aqui que alguns cometem o equívoco de pressupor que a extensão de várias formas sociais e culturais a diversas partes do mundo necessariamente produz uma homogeneização de conteúdo. Isto é, considera-se o processo de globalização como produtor de uma cultura comum unificada e integrada. Assim, encontramos teorias sobre imperialismo cultural e imperialismo dos meios de comunicação pressupondo que as culturas locais são necessariamente destruídas pela proliferação de mercadorias, publicidade e programas de meios de comunicação nascidos no Ocidente (principalmente nos Estados Unidos). Essas teorias compartilham com as teorias de comunicação de massa uma forte perspectiva da possibilidade de manipulação de audiências de massa por um sistema monolítico e o pressuposto de que os efeitos culturais negativos dos meios de comunicação são auto-evidentes, e são acompanhadas de pouca evidência empírica de como as mercadorias e a informação são adaptadas e usadas na vida cotidiana (Tomlinson, 1991). É claro que é possível mostrar a disponibilidade de bens de consumo ocidentais, especialmente comida, bebidas, cigarros e vestuário, seguindo os caminhos do turismo e dos negócios às partes mais remotas do mundo. Também está claro que certas imagens — o herói durão combatendo contra todos os obstáculos — têm forte apelo em certas culturas. Assim encontramos filmes de Rambo no sul e no leste da Ásia onde “aldeões remotos da Birmânia rural podem agora aplaudir as façanhas heróicas de Rambo apenas alguns dias depois de terem sido vistas em Wisconsin” (Iyer, 1989:12). Para dar mais um exemplo, um dos principais escritores de literatura de viagens, Paul Theroux (1992:178), em seu livro *The Happy Islands of Oceania*, conta que nas partes mais remotas das ilhas do Pacífico encontrou homens que vinham lhe falar dos últimos acontecimentos da Guerra do Golfo que tinham ouvido no rádio. Também viu que, na pequena ilha de Savo, nas Ilhas Salomão, Rambo era um grande herói popular. O único gerador da ilha tinha a única função de alimentar um aparelho de vídeo. Pode-se supor que não falta muito para a ilha de Savo ter a sua televisão por satélite ou um microcomputador pelo qual se ligará na Internet. Relatos desse tipo já são numerosos hoje — mas como devemos lê-los?

Uma possibilidade é tentar delinear algumas das estratégias de absorção/assimilação/resistência que as culturas periféricas podem adotar diante de imagens e bens culturais e de massa originados nos centros metropolitanos (Hannerz, 1991). Em primeiro lugar, o que parece é que, quando

investigamos casos reais, a situação é extremamente complexa. Não se trata apenas de uma cultura prática cotidiana dos habitantes locais capitulando diante de produtos comercializados globalmente. Essas interações cultura local/cultura de mercado são normalmente mediadas pelo Estado-nação que, no processo de criar uma identidade nacional, educará e empregará seus próprios intermediários e especialistas culturais. Alguns desses podem ter sido educados em cidades mundiais e mantido fortes laços e identificação de estilos de vida com outros “profissionais do *design*”, administradores, intelectuais e para-intelectuais transnacionais. Alguns podem até ser “animadores culturais” oficiais empregados pelo Ministério da Cultura, em alguns casos com um olho na integração cultural nacional e o outro no comércio turístico internacional. Assim, dependendo da prioridade que dá ao projeto de formação da nação e dos recursos de poder que o Estado-nação possui, esta pode reinventar memórias, tradições e práticas com as quais poderá controlar, canalizar ou resistir à penetração do mercado. Algumas nações, por exemplo, investirão em programas de televisão e filmes produzidos localmente. Mas, como já vimos antes, essas experiências de engenharia cultural são bem-sucedidas apenas quando encontram uma base para lastreá-las em práticas e formas de vida locais. Nesse sentido, a idéia de “*dumping* cultural” de programas de televisão americanos obsoletos despejados nas pobres nações periféricas é apenas uma entre várias respostas possíveis. Tem que ser considerada ao lado das atividades de agentes, empresários e “leões-de-chácara” culturais nas principais cidades dos Estados-nação em conjunto com colegas nas cidades mundiais que colaboram nos aspectos da cultura popular local — música, comida, roupa, artesanato, etc. — que possam ser empacotados e comercializados nos centros metropolitanos e alhures. Em muitos casos, é possível que surjam diversas formas de hibridização ou crioulização em que os significados de bens, informações e imagens de origem externa são retrabalhadas, sincretizadas e fundidas com tradições culturais e formas de vida existentes.

Quanto aos efeitos da televisão global, é importante ir além das formulações simplificadas opostas que destacam ou a manipulação ou a resistência das audiências. Nos últimos anos, o pêndulo tem balançado na direção populista com o argumento de que uma nova ortodoxia dos estudos culturais está surgindo em torno da pressuposta criatividade e habilidade de audiências e consumidores (Morris, 1991). A televisão e as novas tecnologias de comunicação estariam produzindo, de um lado, a manipulação e a resistência e, de outro, a homogeneização e a fragmentação da cultura contemporânea.

nea (Morley, 1991). É como se as novas tecnologias de comunicação estivessem produzindo uma *Gemeinschaft* global que transcende o lugar físico pela convergência de grupos díspares que se unem em torno da experiência comum da televisão para formar novas comunidades. O que significa que a localidade não é mais a referência primordial das nossas experiências. Ao contrário, podemos ser instantaneamente unidos aos nossos outros distantes, com os quais podemos formar uma “vizinhança psicológica” ou “comunidade pessoal” pelo telefone ou pela experiência partilhada do noticiário do “alhares generalizado” através da televisão. Como observa Morley (1991:8), “Assim, parece que a localidade não é simplesmente subsumida numa esfera nacional ou global; ao contrário, é constantemente ultrapassada nas duas direções: a experiência é unificada fora das localidades e fragmentada no seu interior.” Mas não se pretende sugerir que a fragmentação da experiência nas localidades seja aleatória ou não-estruturada. O acesso aos recursos de poder cria diferenciais importantes. Assim como há, no nível global, nações “ricas em informação”, há também as “pobres em informação”. No interior das localidades também há diferenças, em que os mais ricos e mais educados têm mais acesso às novas formas de informação e comunicação pela posse do necessário capital econômico e cultural (Morley, 1991:10). Podemos lembrar também o conceito de Mary Douglas e Baron Isherwood (1980) de “bens de informação”, que requerem, para seu consumo significativo e estrategicamente útil, uma base de conhecimento prévio, como é o caso dos microcomputadores. Por outro lado, o sentido de imediaticidade e instanciamento da televisão é o que parece tornar suas mensagens acessíveis de forma não-problemática. As novelas americanas, o futebol italiano ou os Jogos Olímpicos parecem ter uma imediaticidade que poderia ser entendida erroneamente como produtora de uma resposta homogênea. Mas esses recursos globais são freqüentemente indigenizados e sincretizados, produzindo uma fusão e identificações particulares que sustentam a noção do local (Canevacci, 1992; Miller, 1990)⁵.

Outro problema da tese da homogeneização é que ela não vê as formas pelas quais corporações transnacionais cada vez mais dirigem às diversas partes do globo publicidade planejada sob medida para mercados e audiências diferenciadas. Assim, o global e o local não podem ser facilmente diferenciados, como vemos no anúncio da Coca-Cola: “Não somos uma multinacional, somos uma multilocal” (Morley, 1991:15). Seria útil aqui o uso do termo “glocal”, fusão dos termos global e local. Aparentemente, a expressão é moldada no japonês *dochaku*, derivado do princípio agrícola de

adaptar técnicas de cultivo a condições locais, e foi incorporada pelos interesses empresariais japoneses nos anos 80 (Robertson, 1995; Lukes, 1995).

As diversas combinações e fusões de processos aparentemente opostos e incompatíveis como homogeneização e fragmentação, globalização e localização, universalismo e particularismo, apontam para os problemas nas tentativas de conceber o global em termos de um esquema singular integrado e unificado. Appadurai (1990) rejeitou essas tentativas de integração teórica argumentando que a ordem global deve ser entendida como “uma ordem complexa, justaposta, disjuntiva”. Ela pode ser melhor concebida como envolvendo conjuntos de fluxos não-isomórficos de pessoas, tecnologias, finanças, imagens e informações mediáticas e idéias. Estados-nação individuais podem tentar promover, canalizar ou bloquear determinados fluxos com graus variados de sucesso, dependendo dos recursos de poder que possuem e das limitações da configuração específica de interdependências em que estão ligados.

É importante examinarmos a evidência de estudos sistemáticos que focalizam localidades específicas para ver os efeitos desses fluxos em grupos determinados de pessoas. Pode-se argumentar que um ponto importante onde se cruzam e convergem os diversos fluxos de pessoas, bens, tecnologias, informação e imagens é a cidade mundial. Estes são os pontos em que encontraremos a justaposição de ricos e pobres, os novos profissionais da classe média e os sem-teto e uma variedade de outras identificações étnicas, tradicionais e de classe, onde pessoas do centro e da periferia se encontram no mesmo espaço em cidades como Londres, Paris, Nova York, Los Angeles, como também em Bangkok, Rio de Janeiro, Cidade do México, São Paulo e Manila (Berner e Korff, 1992). O redesenvolvimento sócio-espacial das áreas centrais e portuárias de algumas grandes cidades ocidentais nos anos 80 foi visto por alguns como exemplos de “pós-modernização” (Cooke, 1988; Zukin, 1988). Mas também se pode argumentar que boa parte da ênfase pós-moderna na mistura de códigos, no pastiche, na fragmentação, na incoerência, na disjunção e no sincretismo também teria sido uma característica das cidades coloniais, décadas ou até séculos antes de aparecer no Ocidente (King, 1995). Nesta perspectiva, a primeira cidade multicultural não teria sido Londres ou Los Angeles, mas provavelmente Rio de Janeiro, Calcutá ou Cingapura. No mínimo, isto indica alguns dos problemas envolvidos na definição do moderno e do pós-moderno e sua família de expressões associadas. Precisamos de uma noção mais elaborada e matizada de moder-

nidade cultural, que vá além das noções eurocêntricas dos efeitos homogeneizadores de industrialização, urbanização e burocratização. Ela sugere uma concepção global do moderno que, em vez de se preocupar com as seqüências históricas da transição de tradição para modernidade e pós-modernidade, focalize a dimensão espacial, a relação geográfica entre centro e periferia em que as primeiras sociedades multirraciais e multiculturais estavam na periferia e não no centro. A diversidade, o sincretismo e o deslocamento ocorreram lá primeiro. As interdependências e equilíbrios de poder que se desenvolveram entre Estados-nação como Inglaterra e França e as sociedades coloniais claramente formam um aspecto importante, e freqüentemente negligenciado, da modernidade; um aspecto marcadamente ausente dos relatos daqueles que trabalham na tradição clássica derivada dos teóricos franceses e alemães (Bhabha, 1991).

Foi justamente o processo de intensificação dos fluxos de pessoas das ex-colônias para os centros metropolitanos ocidentais no período pós-guerra que nos fez perceber esse aspecto colonial do desenvolvimento da modernidade e da questão da identidade cultural. O influxo de pessoas, imagens e informação vindos de lugares que, para muitos no Ocidente, eram construídos em estereótipos racistas e exóticos simplistas do “Outro” significa que se introduzem novos níveis de complexidade na formulação de noções de identidade, tradição cultural, comunidade e nação. Trata-se de um desafio à noção de fluxos unilineares do centro para as periferias, à medida que os centros dominantes ocidentais se tornam importadores não só de bens e matérias-primas, mas também de gente⁶. A visibilidade e a vociferação “do resto do Ocidente” (Hall, 1992) mostra que as diferenças culturais antes mantidas entre sociedades agora existem no seu interior. A má-vontade dos migrantes de passivamente inculcar a mitologia cultural dominante da nação ou localidade levanta questões sobre multiculturalismo e fragmentação de identidade. Em alguns casos, isso tem provocado reações nacionalistas extremistas intensas, como ocorreu na França (as campanhas racistas de Le Pen) e na Inglaterra (a Guerra das Malvinas e o “pequeno inglaterraísmo” a ela associado). Este problema pode levar a uma série complexa de reações por parte dos imigrantes. Para alguns grupos étnicos, isto significa uma retirada para a cultura de origem (na Inglaterra, uma re-identificação com o Caribe, o Paquistão, a Índia ou Bangladesh) ou uma retirada para as religiões fundamentalistas do país de origem. Para outros, pode implicar a construção de contra-etnicidades complexas, como no caso de afro-caribenhos de segunda geração que desenvolveram identidades em torno dos símbolos e

mitos rastafáris (Hall, 1992:308). Para outros ainda, uma identidade singular unificada pode parecer impossível e ilusória à medida que se movem entre identidades diversas. Alguns jovens negros de terceira geração na Inglaterra deslocam-se constantemente entre identificações britânicas, caribenhas, negras, subculturais e de gênero. Por exemplo, o filme *My Beautiful Laundrette*, de Stephen Freers e Hanif Kureishi, tem como personagens centrais dois homens homossexuais, um branco, um pardo, e o tio paquistanês senhorio vive botando inquilinos negros no olho da rua. São personagens que não apresentam imagens identitárias unificadas positivas e com as quais, portanto, não é fácil identificar-se (Hall, 1991:60).

É possível argumentar que os problemas de tentar viver com identidades múltiplas ajudam a gerar discursos intermináveis sobre o processo de encontrar ou construir uma identidade coerente (Marcus, 1992; Gupta e Ferguson, 1992). Mas, em contraste com os argumentos que pressupõem que a lógica da modernidade é produzir um individualismo crescentemente estreito, uma preocupação narcisista com a identidade individual comum nos anos 70, encontramos hoje argumentos que enfatizam a busca de uma identidade coletiva forte, uma nova forma de comunidade, no interior de sociedades modernas. Maffesoli (1995), por exemplo, considera que o processo de desenvolvimento da modernidade para a pós-modernidade implica um movimento do individualismo ao coletivismo, da racionalidade para a emocionalidade. Neste sentido, vê-se a pós-modernidade como tendo muito em comum com seus antecessores pré-modernos, como por exemplo a ênfase na emocionalidade, o cultivo de sentimentos intensos e experiências sensoriais tais como encontrados nos espetáculos barrocos. Maffesoli considera que a pós-modernidade traz um novo tribalismo, a emergência de *tribos* pós-modernas efêmeras, encontradas principalmente entre os jovens de grandes cidades como Paris. Estes grupos proporcionam um forte sentido de localismo e identificação emocional (*Einfühlung*) pela sensação corporificada táctil de estar juntos. Mas são vistos como *neotribos* porque existem em um mundo urbano onde as relações são transitórias. Portanto, suas identificações são temporárias na medida em que as pessoas necessariamente continuarão se movendo através do fluxo infundável de socialidade para estabelecer novos laços (ver também Bauman, 1991, 1992). O tema do tribalismo, tanto no sentido tradicional de pertencimento exclusivo a um grupo baseado em laços de parentesco e forte identificação com uma localidade ou região, quanto no sentido da emergência de neotribos mais transitórias, tem atraído muito interesse recentemente (Maybury-Lewis, 1992a, 1992b).

Este interesse também tem sido submetido ao processo de *marketing* global por diversos braços da indústria turística que, segundo foi previsto, se terá tornado a principal indústria mundial em 1996 (Urry, 1992). É claro que, para muitos turistas, a facilidade com que podem agora viajar para as partes mais exóticas e remotas do planeta significa dar um passo na reserva turística onde desfrutaram de um “lar mais” — todos os confortos costumeiros do lar em termos de comida, bebida, espaço, televisão e outras amenidades, *mais*: mar, areia e sol (Hannerz, 1990; Bauman, 1991). Na verdade eles são locais cujo contato com outro conjunto de locais na localidade turística é altamente regulado e ritualizado. Já tem sido dito que esta categoria de turistas estaria sendo substituída por pós-turistas mais sofisticados que buscam outro tipo de experiências e encontros diretos com os locais e que não estão muito preocupados com o fato de que podem estar vendo uma simulação da cultura local, mas sim interessados na parafernália dos “bas-tidores” e na construção do espetáculo e do cenário. Essas simulações montadas de localidades podem variar de paródias tranqüilizantes no claro estilo desenho-animado (o Cruzeiro na Selva, do Reino Mágico) a pequenas simulações do tipo “entre, veja e toque” de prédios e ícones que na imaginação popular representam uma cultura nacional (Vitrine do Mundo, no Epcot Center), até os grandes esforços da indústria de patrimônio histórico de preservar e restaurar exemplos completos de vida e trabalho do “passado” (para uma discussão de Disney World, ver Fjellman, 1992). Alguns veriam isto como um deslocamento maior de uma imposição de abstração e uniformidade na arquitetura moderna para uma luta pós-moderna pelo lugar, por reinventar o lugar e rehumanizar o espaço urbano (Ley, 1989).

Em outras situações, os próprios locais são instados a participar da autenticidade encenada para turistas. Neste caso, os turistas têm o privilégio de se movimentar na localidade de trabalho e vida em que os verdadeiros habitantes representam para eles. Assim McCannell discute o caso de Locke, na Califórnia, uma cidade industrial, local dos últimos trabalhadores rurais chineses ainda remanescentes. Em 1977, cidade inteira foi vendida a empresários de turismo que a comercializaram como “a única comunidade chinesa rural intacta nos Estados Unidos”. Os habitantes, junto com a cidade, foram museificados, apresentados como os últimos exemplos vivos de “um estilo de vida que não existe mais”.

McCannell (1992:18) também discute exemplos de “selvageria representada ou encenada”, como no acordo entre a MCI Incorporated e os Masai do Quênia, cobrindo níveis salariais, taxas de admissão, direitos de televisão

e cinematográficos, etc., pelo qual os Masai ganhariam seu sustento permanentemente *representando Masai*. É também interessante, neste contexto, o filme de Dennis O'Rourke, *Cannibal Tours*, que segue um grupo de ricos turistas europeus e americanos em cruzeiro luxuoso no rio Sepik (entrevista de O'Rourke por Lutkehaus, 1989; Bruner, 1989; McCannell, 1992). Essas situações variam muito, tanto no que diz respeito aos objetivos dos turistas quanto no poder relativo das partes envolvidas. No caso da Nova Guiné, os membros da tribo sabiam muito bem da troca desigual e da pesada negociação dos turistas ricos e que os intermediários e representantes locais das agências de turismo haviam levado a maior parte do dinheiro. As tribos aqui não têm recursos de poder suficientes para manipular o grau de abertura ou fechamento das fronteiras de seu território nos seus próprios termos. Em outros casos, ocorre o que McCannell chama de "ato índio hostil", em que os ex-primitivos representam ódio, silêncio hostil e frieza. De sua parte, os turistas de canibais podem obter um pacote em versão segura repleto de emoções vicárias no "coração da escuridão" ao mesmo tempo em que preenchem um tema da imaginação popular, uma visita ao lugar do "Outro". Com a condição de que, no fim do dia, podem retornar ao conforto do lar e ao ambiente ocidental familiar do navio.

Há casos, no entanto, em que os turistas podem participar da vida tribal de forma mais completa, como no caso das comunidades Inuit do Alasca. Aqui o turista vive com a tribo e participa de várias atividades. Não há navio de luxo ao qual retornar e apenas indivíduos ou pequenos grupos são admitidos na tribo, em bases estritamente regulamentadas e sob vigilância de agências governamentais. Os Inuit usam o dinheiro que recebem para comprar mantimentos, itens essenciais e equipamento (munição para rifles de caça, etc.), a fim de manter uma versão parcialmente modernizada, mas independente, do seu estilo de vida tradicional. Estão numa situação em que possuem recursos de poder suficientes para manipular as fronteiras da sua comunidade para seus próprios fins e manter seu sentido de identidade cultural. Outro exemplo seria o dos Ainu, um povo caçador que habita em grande parte a ilha de Hokkaido, no norte do Japão, que só foi oficialmente integrada ao Japão depois da Restauração Meiji. Nos anos 70, desenvolveu-se um movimento cultural Ainu que não só estabeleceu escolas para o ensino da sua língua e tradições como também criou, em algumas áreas, estruturas aldeãs tradicionais para produzir artesanato, para que turistas pudessem vir testemunhar seus estilos de vida tradicionais (Friedman, 1990: 320). Assim, o turismo tem sido conscientemente manipulado para os objetivos de reconstituição da identidade cultural Ainu.

Para outros movimentos culturais, o turismo pode deixar de ser visto como um recurso, podendo ser identificado como um elemento importante no processo de destruição do localismo e das identidades étnicas. O movimento cultural havaiano que se desenvolveu desde os anos 70 tem reagido contra o longo processo de incorporação do Havaí na economia americana. Este processo viu o desenvolvimento de um Havaí multiétnico em que os havaianos se tornam uma minoria, tendo sido reduzidos de 600 mil para 40 mil no primeiro século de contato, junto com a estigmatização e desintegração da língua e dos costumes havaianos. A indústria turística é a força dominante desde que o declínio da economia de *plantation* foi identificada com a tomada de terra e que a cultura havaiana foi mercadizada e trivializada como exótica. Argumenta-se que, no lugar do velho sistema com seu modelo homogêneo de identidade modernista ocidental no topo e o Havaí atrasado e pitoresco na parte inferior, com os de baixo ameaçados pela assimilação, tem surgido um sistema policêntrico (Friedman, 1992). O novo modelo gira em torno da oposição do movimento cultural havaiano ao desenvolvimento turístico e procura estabelecer e defender seu sentido autêntico do passado. Um novo turismo de topo de mercado procura, de um lado, modernizar e desenvolver e também definir os que se colocam no seu caminho como preguiçosos e atrasados e, de outro, recriar uma visão nostálgica do Havaí de *plantation*. Visão esta que tem pouca aceitação por parte do movimento havaiano, que busca desenvolver uma identidade particular e um estilo de vida resistindo à tentativa de fazer dele um objeto para o olhar de outrem (ver também Kirkpatrick, 1989).

Observações finais

Anthony King (1995) observou que “todas as teorias globalizantes são auto-representações do particular dominante”. Aponta assim de forma aguda para o problema da localização do teórico que necessariamente escreve de um lugar particular e dentro de uma tradição de discurso particular que não apenas lhe conferem recursos de poder diferenciais para poder falar, mas também para ser ouvido. Muitos dos nossos pressupostos ocidentais a respeito do mundo têm imenso poder porque sua própria qualidade auto-evidente não estimula a possibilidade do diálogo. Assim, temos várias teorias sobre como o Ocidente foi capaz de impor sua visão particular do “Outro exótico” em partes distantes do mundo. Mas isso não nos permite ficar presos à idéia de

que nossas representações devam ficar acorrentadas no particularismo de nossas projeções fantasiosas, pois a questão da evidência não pode ser inteiramente ignorada. Foi um antropólogo americano com origens no Sri Lanka quem levantou dúvidas sobre um dos poderosos mitos ocidentais sobre o Pacífico: o de que o capitão Cook era endeusado pelos havaianos.

Obeyeskere (1992) demonstra em pesquisa cuidadosa que não eram os havaianos que endeusavam o capitão Cook, e sim os europeus que projetavam o mito de endeusamento nativo nos havaianos para reforçar seus próprios mitos civilizatórios. O descobrimento dessa inversão foi possível, em parte, pelo conhecimento que Obeyeskere tinha de sociedades asiáticas, onde ele não conseguiu encontrar evidências locais para sustentar pressupostos de endeusamento de ocidentais por nativos crédulos e, em parte, por ele ter atribuído aos havaianos uma racionalidade prática de senso comum. Esta contrasta com as noções que enfatizam a força resistente da sua cultura pela inflexibilidade de suas categorias cosmológicas. À medida que membros do “resto” vão cada vez mais viver no Ocidente e conseguem ser ouvidos, podemos esperar muitos outros relatos que desafiam as “auto-representações do particular dominante”. Ao mesmo tempo, por mais importante que seja o movimento em direção à desconceitualização, resta o problema da reconceitualização, isto é, da possibilidade de construir modelos gerais do globo mais abstratos, em nível mais alto. Neste sentido, podemos destacar alguns pontos.

O primeiro diz respeito à nossa conceitualização do globo. Identificá-lo como um só lugar é dar-lhe um sentido de falsa concretude e unidade (Tagg, 1991). Para muita gente no mundo, a consciência do processo de globalização, de que habitam o mesmo lugar, pode estar ausente, limitada ou ocorrer apenas espasmodicamente. Até certo ponto, o modelo mais apropriado para representar o processo é o de um amontoado, uma congérie ou um agregado (Elias, 1987; Moore, 1989). Esta é uma forma de entender a noção de cultura global: amontoados, congéries e agregados de particularidades justapostas no mesmo campo, no mesmo espaço delimitado, em que o fato de que não se encaixam nem querem se encaixar torna-se notável, além de constituir uma fonte de problemas práticos. Pode-se argumentar que o estudo da cultura, ou nosso interesse em fazer jus à descrição de particularidades e diferenças, necessariamente nos leva a um modo ideográfico em que temos consciência aguda do perigo da hipóstase ou da supergeneralização.

Ao mesmo tempo, há tendências claramente sistêmicas na vida social que derivam do poder expansivo e integrador de processos econômicos e dos esforços hegemônicos de determinados Estados-nação ou blocos. Nessa

perspectiva, há uma necessidade de conhecimento prático modelado de forma sistemática que possa gerar informações tecnicamente úteis e um planejamento racional: modelos em que as diferenças têm que ser domesticadas, em que se tornem variáveis para uma maior integração. Neste sentido, certos aspectos do nosso mundo estão se tornando passíveis de uma análise sistêmica, na medida em que o mundo se torna mais integrado através de práticas e propriedades sistêmicas. Mas, quando consideramos a relação entre sistema e cultura, argumenta-se que um deslocamento do poderoso controle hegemônico sobre o sistema seria acompanhado de um deslocamento concomitante das categorias culturais. Friedman (1988), por exemplo, considera que, embora todas as culturas sejam plurais e crioulas em termos de suas origens, o fato de elas se identificarem como tal depende de outros processos. Assim, a nossa capacidade de perceber, procurar ou advogar o pluralismo e a defesa da particularidade pode não depender da extensão real dessas características, e sim de mudanças relativas na nossa situação que agora nos “permitem” vê-las. Ele observa:

“De fato, pode-se argumentar que a concepção pluralista do mundo é um modo distintamente ocidental de apreender a fragmentação atual do sistema, uma confusão do nosso próprio espaço de identidade. Quando a hegemonia é forte ou está aumentando, o espaço cultural é homogeneizado, o espaguete se torna italiano, um conjunto plural de dialetos torna-se uma língua nacional em que as diferenças são traduzidas num continuum que vai do correto ao incorreto, do padrão para o não-padrão” (Friedman, 1988:458).

De certa forma, essa concepção é similar àquela elaborada por Elias, na qual ele argumenta que, nas situações em que grupos estabelecidos estão firmes na situação de controle, as relações com grupos externos são mais hierárquicas e o grupo dominante é capaz de colonizar o mais fraco com seu próprio padrão de conduta. Os estabelecidos podem desenvolver uma “imagem de nós” coletiva baseada no sentido de superioridade e de “carisma de grupo”, uma imagem inseparável da imposição e internalização do sentido de “desgraça de grupo”, o estigma de desvalorização e inferioridade por parte do grupo externo. Esses forasteiros são invariavelmente caracterizados como “sujos, moralmente indignos de confiança e preguiçosos” (Mennell, 1989:122). Ao mesmo tempo, essa fase colonizadora da relação entre estabelecidos e forasteiros pode sofrer um deslocamento de interdependências e de equilíbrio relativo de poder para uma segunda fase, a de “democratização funcional”. Nesta segunda fase de diferenciação e emancipação, as pessoas se envolvem em redes mais densas e mais longas de interdependências

que o grupo estabelecido dificilmente pode controlar. Os grupos externos ganham confiança e poder social e os contrastes e tensões sociais aumentam. Podemos ainda acrescentar que, nesta segunda fase, muitos dos modelos unificados que são considerados injustos para com a particularidade e a complexidade ficam sujeitos à crítica e à rejeição. Desenvolve-se um interesse na construção de modelos e teorias que possam incorporar noções de sincretismo, complexidade e padrões aparentemente aleatórios e arbitrários (Serres, 1991).

Estas considerações finais são, evidentemente, especulativas. É muito difícil utilizar modelos do tipo estabelecidos/forasteiros em situações em que há um número crescente de participantes do “jogo” global e as fronteiras entre as coletividades podem ser ultrapassadas ou ignoradas. Mas, no mínimo, eles talvez sugeriram que não devemos nos precipitar em dispensar por completo as teorias das relações sociais.

Notas

1. Para a discussão de localismo e localidade, ver Cooke (1990), Bell e Newby (1971) e Cohen (1985).
2. É interessante notar que a expressão “Wigan Pier” foi criada por George Formby, que ironicamente confundiu a sujeira de uma cidade mineira com as delícias de um balneário à beira-mar.
3. Ver também Bourdieu, 1984; e Featherstone, 1991: cap.9.
4. Algumas dessas críticas aplicam-se ao trabalho recente de Giddens (1990, 1991) sobre a modernidade. Para uma crítica ao fato de ele ter negligenciado a dimensão cultural e ao seu pressuposto de que a globalização é apenas modernidade com letras grandes, ver Robertson (1991).
5. Canevacci (1992), por exemplo, mostra como os índios brasileiros das Cataratas de Iguaçu não só eram fãs do futebol italiano e se identificavam com Rud Guillot do Milan, como também usavam câmaras de vídeo tanto para comunicar entre si como para produzir imagens para o mundo externo.
6. Não se trata apenas do fluxo entre Ocidente como centro e “o resto” como periferia. Como indicou Abu-Lughod (1991), temos que considerar a proliferação de centros múltiplos e, principalmente, como as culturas de centros em ascensão na Ásia estão se difundindo dentro de seus próprios circuitos. Também significa levantar a questão das relações entre migrantes e receptores nesses novos centros, por exemplo o Japão.

Abstract

This article develops a critique of simplistic and generalizing interpretations of the globalization process which emphasize either homogenization or fragmentation. The author seeks to underline the complexity of the issue, given contemporary hegemonic situation as well as preservation, adaptation and resistance strategies, employing theoretical arguments illustrated by concrete examples. The article concludes with the proposal of another model for the interpretation of the cultural globalization process, based on the social relations between established and outsider groups.

Résumé

L'article entame une critique des interprétations du processus de globalisation. Ces interprétations font ressortir soit l'homogénéisation soit la fragmentation produites par ce processus. L'auteur cherche à montrer la complexité du problème face aux situations d'hégémonie et les stratégies de préservation, d'adaptation ou de résistance des cultures locales et particulières, à travers une argumentation théorique illustrée par de nombreux exemples. L'auteur propose alors un autre modèle d'interprétation du processus de globalisation culturelle basé sur les rapports sociaux entre groupes "établis" et "forains".

Referências bibliográficas

- Abu-Lughod, J. (1991) "Going Beyond the Global Babble", in A. D. King (ed) *Culture, Globalization and the World-system*. London: Macmillan.
- Anderson, B. (1991) *Imagined Communities*. Revised edition, London: Verso.
- Arensberg, C. M. (1968) *The Irish Countrymen*. Garden City, NY.: Natural History Press, orig. 1937.
- _____ and Kimball, S. T. (1940) *Family and Community in Ireland*. London: Peter Smith.
- Appadurai, A. (1990) "Disjunction and Difference in the Global Cultural Economy," *Theory, Culture & Society*, n.º 7: 2-3.
- Arnason, J. (1987a) "The Modern Constellation and the Japanese Enigma," Part I, Thesis Eleven 17.
- _____ (1987b) "The Modern Constellation and the Japanese Enigma," Part II, Thesis Eleven 18.
- _____ (1990) "Nationalism, Globalization and Modernity", in Featherstone, M. (ed.) *Global Culture*. London: Sage.
- Balibar, E. (1990) "The Nation Form: History and Ideology", *Review*, 13 (3).
- Bauman, Z. (1991) *Modernity and Ambivalence*. Oxford: Polity.
- Bell, C. & Newby, H. (1971) *Community Studies*. London: Allen and Unwin.

- Bergesen, A. (1990) "Turning World-System Theory on its Head," in M. Featherstone (ed.) *Global Culture*. London: Sage.
- Berner, E. & Korff, R. (1992) "Strategies and Counter-Strategies: Globalization and Localization from the Perspective of the Sociology of Group Conflict," mimeo, University of Bielefeld.
- Bhabha, H. K. (1991) "Race", Time and the Revision of Modernity," Oxford: *Literary Review*, n.º 13.
- Brennan, T. (1990) "The National Longing for Form," in H. Bhabha (ed.) *Nation and Narration*. London: Routledge.
- Bruner, E. M. (1989) "Of Cannibals, Tourists and Ethnographers," *Cultural Anthropology*, 4 (4).
- Burke, P. (1978) *Popular Culture in Early Modern Europe*. London: Temple Smith.
- Canevacci, M. (1992) "Image Accumulation and Cultural Syncretism," *Theory, Culture & Society*, 9 (3).
- Chaney, David (1986) "The Symbolic Form of Ritual in Mass Communication," in P. Golding (ed.) *Communicating Politics*. Leicester: Leicester U.P.
- Cohen, A. (1985) *The Symbolic Construction of Community*. London: Tavistock.
- Cooke, P. (1988) "Modernity, Postmodernity and the City," *Theory, Culture & Society*, 5 (2-3).
- (1990) "Locality, Structure and Agency: A Theoretical Analysis," *Cultural Anthropology*, 5 (1).
- Critcher, C. (1979) "Sociology, Cultural Studies and the Post-war Working Class," in J. Clarke, C. Critcher & R. Johnson (eds.), *Working Class Culture*. London: Hutchinson.
- Dezalay, Y. (1990) "The Big Bang and the Law," in M. Featherstone (ed.), *Global Culture*. London: Sage.
- Dayan, D. & Katz, E. (1988) "Articulating Consensus: the Ritual and Rhetoric of Media Events," in J. Alexander (ed.), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Cambridge: Cambridge U.P.
- Douglas, M. & Isherwood, B. (1980) *The World of Goods*. Harmondsworth: Penguin.
- Elias, N. (1978) *The Civilizing Process*, Vol. 1: the History of Manners. Oxford: Blackwell.
- (1987) *Involvement and Detachment*. Oxford: Blackwell.
- & Scotson, J. *The Established and the Outsiders*. Revised edition. London: Sage.
- Featherstone, M. (1991) *Consumer Culture and Postmodernism*. London: Sage.
- (1993) "Global and Local Cultures," in J. Bird and G. Robertson (eds.), *Mapping the Future*. London: Routledge. Reprinted in

- M. Featherstone *Decenteing Culture: Globalization, Postmodernism and Consumption*, London: Sage, 1995.
- (1995) "The Formation of a European Culture", in P. Dukes & M. Hepworth (ed.), *Frontiers of European Culture*. London: Mellon, forthcoming.
- Fiske, J. Hodge, B. & Turner, G. (eds.) (1987) *Myths of Oz*. Sydney: Allen and Unwin.
- Fjellman, S. J. (1992) *Vinyl Leaves: Walt Disney World and America*. Boulder: Westview Press.
- Friedman, J. (1988) "Cultural Logics of Global System," número especial sobre Pós-modernismo, *Theory, Culture & Society*, 5 (2-3).
- (1990) "Being in the World: Globalization and Localization," in M. Featherstone (ed.), *Global Culture*. London: Sage.
- (1992) "Narcissism, Roots and Postmodernity: the Constitution of Selfhood in the Global Crisis," in S. Lash and J. Friedman (eds.), *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell.
- Game, A. (1990) "Nation and Identity: Bondi", *New Formations*, n.º 11.
- Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Gessner, V. & Schade, A. (1990) "Conflicts of Culture in Cross-Border Legal Relations," *Theory, Culture & Society*, 7 (2-3).
- Gupta, A. & Ferguson, J. (1992) "Beyond Culture": Space Identity and the Politics of Difference," *Cultural Anthropology*, n.º 7: 1.
- Haferkamp, H. (1987) "Beyond the Iron Cage of Modernity," *Theory, Culture & Society*, n.º 4: 1.
- Halbwachs, M. (1992) *On Collective Memory*. Chicago: Chicago University Press.
- Hall, S. (1991) "Old and New Identities," in A. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*. London: Macmillan.
- (1992) "The Question of Cultural Identity," in S. Hall, D. Held and T. McGrew (eds.), *Modernity and its Futures*. Oxford: Polity Press.
- Hannerz, U. (1990) "Cosmopolitans and Locals in World Culture," *Theory, Culture & Society*, 7 (2-3).
- (1991) "Scenarios for Peripheral Cultures," in A. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*. London: Macmillan.
- Higson, A. (1989) "The Concept of National Cinema," *Screen*: n.º 30: 4.
- Hoggart, R. (1958) *The Uses of Literacy*. Harmondsworth: Penguin.
- Iyer, P. (1989) *Video Nights in Kathmandu*. London: Black Swan.
- King, A. (1990) "Architecture, Capital and the Globalization of Culture," in M. Featherstone (ed.), *Global Culture*. London: Sage.
- (1990b) *Global Cities*. London: Routledge.

- _____ (1995) "The Times and Spaces of Modernity," in M. Featherstone, S. Lash & R. Robertson (eds.), *Global Modernities*. London: Sage.
- Kirkpatrick, John (1989) "Trials of Identity in America," *Cultural Anthropology* n.º 4 (3) : 301-311.
- Knorr Cetina, K. (1994) "Primitive Classification and Postmodernity: Towards a Sociological Notion of Fiction", *Theory, Culture & Society*, n.º 11: 3.
- Laing, S. (1996) *Representations of Working Class Life 1957-1964*. London: Macmillan.
- Ley, D. (1989) "Modernism, Post-Modernism and the Struggle for Place," in J. A. Agnew & J.A. Duncan (eds.) *The Power of Place*. Boston: Unwin Hyman.
- Luke, T. (1995) "New World Order or New World Orders? Power, Politics and Ideology in the Informationalizing Global Order," in M. Featherstone, S. Lash & R. Robertson (eds.) *Global Modernities*. London: Sage.
- Lutkehaus, N. C. (1989) "Excuse Me, Everything is Not All Right": An Interview with Film-maker Dennis O'Rourke, *Cultural Anththropology* 4 (4).
- MacCannell D. (1992) *Empty Meeting Grounds. The Tourist Papers*. London: Routledge.
- Maffesoli, M. (1995) *The Time of the Tribes*. London: Sage.
- Marcus, G. (1992) "Past, Present and Emergent Identities: Requirements for Ethnography in Late Twentieth Century Modernity", in S. Lash and J. Friedman (eds.) *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell.
- Maruyama, M. (1969) *Thought and Behaviour in Japanese Politics*. London: Oxford U. P.
- Martin, B. (1981) *A Sociology of Contemporary Cultural Change*. Oxford: Blackwell.
- Maybury-Lewis, D. (1992a) "On the Importance of Being Tribal," *Utney Reader*, n.º 52 (July-August).
- _____ (1992b) *Millennium: Tribal Wisdom and the Modern World*. Viking Penguin.
- Meyrowitz, J. (1985) *No Sense of Place*. Oxford: Oxford U. P.
- Middleton, D. and Edwards, D. (eds) (1990) *Collective Remembering*. London: Sage.
- Mitsuhiro, Y. (1989) "Postmodernism and Mass Images in Japan," *Public Culture* 1 (2).
- Moore, S. F. (1989) "The Production of Cultural Pluralism as a Process," *Public Culture* 1 (2).
- Morley, D. (1991) "Where the Global Meets the Local: Notes from the Sitting Room," *Screen*, 32 (1).
- Moscovici, S. (1990) "Questions for the Twenty-First Century," *Theory, Culture & Society*, 7 (4).
- Obeyeskere, G. (1992) *The Apotheosis of Captain Cook*. Princeton: Princeton U. P.

- Perry, C. (1986) "A Proposal to Recycle Mechanical and Organic Solidarity in Community Sociolog," *Rural Sociology*, 5 (3).
- Pines, J. & Willemen, P. (1989) *Questions of Third Cinema*. London: BFI.
- Richards, J. (1984) *The Age of the Dream Palace: Cinema and Society in Britain 1930-1939*. London: Routledge.
- Robertson, R. (1992a) "Globality and Modernity", *Theory, Culture & Society*, 9 (2).
- (1992b) *Globalization*. London: Sage.
- (1995) "Globalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity", in M. Featherstone, S. Lash & R. Robertson (eds.) *Global Modernities*. London: Sage.
- Sakai, N. (1989) "Modernity and its Critique: the Problem of Universalism and Particularism," in H. Harootunian and M. Myoshi (eds.) *Postmodernism and Japan*. Durham, N. C.: Duke U. P.
- Sassen, S. (1991) *Global Cities: New York, London, Tokyo*. Princeton: Princeton U. P.
- Smith, A. D. (1990) "Towards a Global Culture?" *Theory, Culture & Society*, 5(2-3).
- Stead, P. (1989) *Film and the Working Class*. London: Routledge.
- Stein, M. (1960) *Eclipse of Community*. New York: Harper.
- Theroux, P. (1992) *The Happy Isles of Oceania: Paddling the Pacific*. New York: Putnam.
- Tomlinson, J. (1991) *Cultural Imperialism*. London: Pinter.
- Turner, V. (1969) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Harmondsworth: Allen Lane.
- Urry, J. (1990) *The Tourist Gaze*. London: Sage.
- (1992) "The Tourist Gaze and the 'Environment'", *Theory, Culture & Society*, 9 (3).
- Vattimo, G. (1988) *The End of History*. Oxford: Polity Press.
- (1992) *The Transparent Society*. Oxford: Polity Press.
- Wattier, P. (1991) "The War Writings of Georg Simmel," número especial sobre Georg Simmel, *Theory, Culture & Society*, 8 (3).
- White, R. (1981) *Inventing Australia*. Sydney: Allen and Unwin.
- Williams, R. (1983) *Towards 2000*. London: Chatto and Windus.
- Williamson, B. (1982) *Class, Culture and Community*. London: Routledge.
- Zukin, S. (1988) "The Postmodern Debate over Urban Form," *Theory, Culture & Society*, 5 (2-3).
- (1991) *Landscapes of Power. From Detroit To Disney World*. Berkeley: California U. P.