

A identificación individual no proceso de globalización

O problema da identificación cosmopolita

A identificación é un proceso polo que a xente chega a sentir que outros seres humanos son en moitos aspectos “o mesmo” e noutros “diferentes”. É un proceso tanto cognitivo coma emocional. As identificacións sociais son un aspecto das relacións grupais e evolucionan coas transformacións históricas da sociedade humana. O sentido de identificación non é tanto unha emoción senón, máis ben, a disposición dunha persoa para verse afectada polas accións e vicisitudes doutros. Os procesos de identificación danse a xeito de restructuración de preocupacións (Frijda, 1986: 334), a xeito de restructuración das disposicións das persoas para ser afectadas ou a xeito de estruturación de “disposicións que poden estar por baixo de toda a gama de emocións” (Frijda, 1986: 333).

A “identificación” social, semellante ó que os psicoanalistas chaman identificación é, segundo Eidelberg (1968: 184): “Un proceso no que consciente ou inconscientemente o suxeito ten a impresión de que pensa, sente ou actúa coma o obxecto –ou que o obxecto dá a impresión de que un actúa”. Freud, no estudo sobre *A psicoloxía de grupo a análise do eu*, escribiu que a identificación é “a expresión primeira dun vínculo emocional con outra persoa”.

Hai diferentes tipos de identificacións. Pode falarse de identificacións-eu, identificacións-nós e tamén de desidentificacións-eu e desidentificacións-nós.

Un dos primeiros sociólogos que estudou as implicacións sociais da identificación foi H. D. Lasswell (1960: 256-9; 1950). Harold Lasswell estendeu o estudo da identificación social, ou “identificación mutua”, fóra dos círculos das relacións primarias¹. O sociólogo e politólogo estadounidense mencionou a posibilidade de que xurdise unha caste de “identificación mundial”, quere dicir, certa identificación con tódolos seres humanos do planeta (Lasswell, 1950: 245): “Poderíamos, quizais, falar dun “minimum mundial” e esperar que os sentimentos activos cristalicen ó seu redor?”².

No tocante á consideración histórica dos procesos de identificación, enténdese que os círculos de identificación se expandiron dende as dúcias ou centos de homes –as hordas, evocadas irónicamente por Sloterdijk (1994) en calidade de forma primordial e limiar da socialidade- e os sistema de castas (Giddens, 1998) ás “comunidades imaxinadas” (Anderson, 1991) das nacións. Só nas xeracións dos últimos tempos viría engadirse ó

¹ Harold Dwight Lasswell (1950: 37) escribiu: “a identificación mutua ten unha gran importancia política, a característica distintiva desta identificación é a inclusión de persoas dentro do campo de referencia do símbolo, persoas que están alén da experiencia cara a cara das outras persoas.”

Posteriormente, Lasswell, salientando a importancia política deste proceso, reflexionou sobre a función que a “identificación mutua” ten para os estados (Lasswell, 1960: 257): “Sen dúbida ningunha, é o carácter de vínculo recíproco das identificacións o que razoablemente asegura a incorporación do símbolo do estado á concepción que un mesmo ten del propio.”

² Dicia, literalmente, Lasswell (1950: 245): “Shall we speak of the “World Minimum” and expect active sentiment to crystallize about it?”.

Perante a posibilidade dun “minimum mundial” de identificación, implícito na exposición fotográfica “A familia do home”, reaccionou criticamente Roland Barthes (1957) no artigo dedicado a aquela exposición que se incluíu no libro *Mythologies*. (A crítica de Barthes (1957) ó humanismo superficial é comparable á feita por Sartre ás vans pretensións do universalismo en *O existencialismo é un humanismo* e tamén á posterior posición “antihumanista” de Althusser, claramente exposta por Sampedro (2004).

Sexa como for, sobre esta teima dun “minimum mundial” de identificación, véxase Silverstone (2007), *Media and morality* (cap. 1) e Sheyla Benhabib (2006), *Os límites da cultura*, nomeadamente o capítulo sobre Quen somos nós. Tamén K. Appiah no libro “A posibilidade do cosmopolitismo”. E véxase, igualmente, Risco (1919)

principio de casta outro, o de proximidade. Sexa como for, en calquera momento, as lealdades clánicas, que transcenderían as fronteiras das cidades, poderían entrar en conflito cos vínculos de vecindade.

A acción colectiva e, particularmente, a defensa colectiva, era esencial para dar experiencia e memoria das consecucións do interese común e dos intereses compartidos: xurdiu entón un sentimento de nós que distinguía a unhas cidades doutras.

Algúns autores falan do paso de rexímenes relixiosos-agrarios a rexímenes militares-agrarios. Nese paso, as identificacións mudaron e os individuos fixéronse irmáns nunha fe e, por outra banda, ficaron suxeitos a un señor e fixéronse hostís ós outros. Os círculos de identificación (a fe e maila elite) excedían moito as localidades, mais é dubidoso que estas conexións máis amplas afectasen moi fundamentalmente á experiencia diaria de labregos e artesáns. Alén dos círculos da familia ou da cidade, a norma da identificación era moito máis feble, aplicábase ós extranxeiros, que eran diferentes e cos que un non se sentía alá moi vinculado. O que animou a mante-la identificación dos individuos cunha entidade social específica foi, nomeadamente, a experiencia que representaba a unidade de supervivencia para os seus membros, da que dependía a súa seguridade física e material (Elias, 1987).

A seguinte reestruturación das emocións de identificación podería vincularse á emerxencia das nacións-estado nos últimos douscentos anos e caracterizouse nomeadamente polo desenvolvemento da vida urbana industrial e a chegada da política de masas. Por primeira vez, a xente comezou a se identificar cos outros non en función da casta ou da proximidade, senón segundo un criterio máis amplo: a nación. Con todo, perdeu peso a consciencia de ter devanceiros comúns (Hobsbawm e Ranger, 1983).

Verbo da relación destes sentimentos de identificación co agromar das nacións-estado, escribiu Abram de Swaan (1996: 31): “No longo proceso de formación do estado e da industrialización, a unidade esencial de supervivencia e defensa, quere dicir, a unidade de competición, pasou a se-lo estado nacional...[...]...a dialéctica de identificación e separación discriminatoria repítese nunha magnitude nova, a nación, nun nivel máis alto de integración social.” Segundo este punto de vista, o nacionalismo non é unicamente divisorio e exclusivo, senón tamén unificador e inclusivo, porque trascende as divisións parroquiais de clan e dos pobos e cidades. O nacionalismo requeriou un inmenso esforzo de simbolización, comunicación e educación (Gellner, 1983; Anderson, 1991; Smith, 1990, 1996; Chakrabarty, 2005).

A chegada da produción industrial, a vida urbana e a política de masas incrementaron o sentido de proximidade e interdependencia entre os participantes en cada economía política. Tamén levaron a estruturas de identificación novas, referidas ás clases, razas e nacións, secomasí ós grupos relixiosos e etnicidades. Na política de masas –que non é necesariamente o mesmo cá política democrática- os actores con iniciativas políticas tentan mobilizar esta ou estoutra estrutura de identificación (de Swaan, 1996: 31) ou unha “estrutra de referencia” (Said, 1993). Sexa como for, en case tódolos estados hai categorías de identificación (e grupos sociais identificados segundo esas categorías) que non se adecúan á autodefinción de “estado máis nación”³. Estas distincións e as correspondentes identificacións adoitan durmir nos máis dos casos. Unha explicación do rexurdir das identificacións grupais, comunitarias e nacionais sería que incitan á xente a atopar formas de organización para se axudar mutuamente contra a degradación social (Bauman, 2001).

Aínda que sexa un fenómeno da política de masas, a estruturación e reforzo destas identificacións non se dá única nin fundamentalmente en espazos moi grandes, coma os

³ David Held (2005) indicou moi atinadamente que a coincidencia de estado e nación non é a norma, senón a excepción. Sobre os problemas que padecen os grupos sociais dentro dos estados cando se teñen por minoritarios, véxase Appadurai (2006).

mítins ou as emisións de medios de comunicación. Esta caste de espazos son máis ben os lugares nos que o vocabulario e os símbolos se reactualizan e se irradian lonxe e para un grande número de individuos. Sexa como for, boa parte das identificacións non se producen por irradiación, senón por condución, quere dicir, nas relacións persoais, cara a cara, en escenarios sociais primarios⁴. As identificacións xorden e mantéñense con máis facilidade nas relacións cara a cara e nas relacións sociais compactas: quizais a xente non estea moi decidida a morrer pola nación, mais si que é posible morrer por vinga se alguén deshonra á nosa nai.

A restructuración de identificacións, a manipulación de expectativas, é case a condición indispensable para desenvolver accións colectivas (de Swaan, 1988). Cando as expectativas e crenzas son compartidas, a ambición convértese en ambición lexítima; ó servizo da causa, mesmo pode chegarse a lexítima-la cobiza.

De Swaan (1988) apuntaba que as identificacións sociais són á vez inclusivas e exclusivas, pero as identificacións con entidades sociais moi grandes representan unha forma nova que, por toda exclusividade, implica tamén un momento de extensión e unificación, superador das vellas identificacións de casta e proximidade. Sexa como for, convén lembrar que as identificacións sociais son múltiples e inestables e que, no mellor dos casos, pode haber individuos que participan de “filiacións múltiples”, como indicaron Appadurai e Stenou (2001). Porén, en contraste coas indicacións esperanzadoras de Appadurai e Stenou (2001) sobre as “filiacións múltiples” dos individuos nos procesos de globalización cultural, véxanse as consideracións máis críticas e realistas do sociólogo C. Morgadini (2002).

Ecumenismo, globalización e identificación

A identificación “global”, a identificación coa humanidade toda (Lasswell, 1950, 1960; Robertson, 1992, 2001; Albrow, 2001), difire de tódolas outras identificacións sociais nun aspecto decisivo: inclúe a todos, non a deixa a ningún ser humano fóra⁵. Para activar este mecanismo de identificación cómpre imaxinar novos tipos de ameazas: inimigos do espazo exterior, unha ameaza nuclear, catástrofes ambientais ou, máis recentemente, o “terrorismo internacional” ou “terrorismo global” que foi obxecto das sutís análises de Terry Eagleton (2005). Esta caste de activación de ameazas pode apreciarse, por exemplo, en certos movementos “globais” coma os antinucleares ou ecoloxistas que teñen máis éxito nos medios de comunicación cando apuntan a algún axente, corporación ou estado dicindo que é causante do mal para mobilizalas dialécticas de inclusión, exclusión e competición. Por outra banda, pode buscarse a identificación por medio de certos sentimentos fundamentais comúns, máis do que por medio de símbolos e coñecementos –coma no caso das reportaxes do terremoto de Kobe publicados no New York Times, analizados por Hannerz (2004) ou por medio de historias de fondo e tópicos comúns (as historias de fondo explícitas e implícitas nas que cómpre encaixar toda noticia para poder interpretala) que, porén, tamén limitan a comprensión máis detallada dos grandes procesos sociais.

⁴ Dicía A. de Swaan (1996: 33): “Great enlarged “social objects” are usually quickly reduced to primary group relations which then come to stand for the encompassing object as a pars pro toto”. Os termos “irradiación” e “condución” propostos por De Swaan inspíranse nas nocións de “radiación” e “contaxio” de Jean Lapouze.

⁵ A identificación “global” ou “universal” resulta, logo, difícil, e podería tratarse cunha ironía semellante á que empregou T. S. Eliot (1948) en *Notes toward a Definition of Culture* para se referir á UNESCO dicindo que pretende ser un clube que inclúe a todos, pero un clube que inclúe a todos dificilmente pode ser un clube. De por parte, Eagleton (2005) apuntou que “unha identidade mundial é unha *contradictio in terminis*”.

Particularidades da identificación co global

No que atinxe á identificación con figuras e produtos globais, cómpre dicir que, do mesmo xeito que o estado foi un pacificador social por medio do monopolio da violencia, a extensión das formas de vida urbana e da cultura de masas por todo o continente europeo e por outras sociedades industriais contriúu e contribúe ó feito de que os individuos se recoñezan recíprocamente como “os mesmos” (Therborn, 1996; Srinivas, 2002; Sassen, 2007).

Thomas Haskell propuxo que a “sensibilidade humanitaria” – que máis dun comentarista ten por un dos “valores globais” ou por unha das características da globalización (Robertson, 1992; Held e McGrew, 2002: 105-115)- manifestouse como “unha forma de vida orientada ó mercado” (por exemplo, no movemento contra a escravitude de principios do século dezanove). Esa forma de vida difundíuse entre a burguesía do mundo occidental e afectou ás súas percepcións e estilo cognitivo, favorecendo “unha forma de conduta calculadora e moderadamente asertiva” que ensinou ás persoas a “mante-las promesas” e a se ater ás “consecuencias remotas das súas accións” (Haskell, 1985: 550-551). Haskell fala de “receita de coñecemento”, e di que esta se estendeu da burguesía ó proletariado das sociedades industriais, concluíndo que estes cambios no estilo cognitivo favoreceron as identificacións de perspectiva máis ampla. Sexa como for, este tipo de identificacións son aínda fráxiles. As preocupacións máis urxentes nos círculos de identificación máis estreitos poden eliminalas. Como as dinámicas da competición e a exclusión só están marxinalmente presentes, as identificacións globais nunca se verán carregadas da intensidade dos grupos primarios ou da grandes divisións lingüísticas e culturais da humanidade, quere dicir, as “identificacións” mantéñense cando non supoñen moito problema nin se percibe ningún outro problema máis urxente.

Identificación individual e cosmopolitismo

O cosmopolitismo, paradoxalmente, pode ser ocasionalmente excluín-te –e non só de interese para grupos restrinxidos, como parecía indicar Friedmann (1995, 1999). Entón, cómpre tomar con certa ironía as posicións de textos coma o benintencionado “manifesto cosmopolita” de Ulrich Beck (2002), ou o máis recente libro de David Held (2005), xa que os que se identifican coa humanidade toda poden atopa-lo inimigo común na vasta maioría que aínda se identifica coa súa nación, cidade, vila, ou clan e que merecen, entón, seren excluídos do círculos dos cosmopolitas. Esta tensión pode favorecer ós neoclasistas (Bauman, 1998; Friedmann, 1995, 1999) ou neorracistas (Wallerstein, 1988, 2007; Zizek, 1993; Benhabib, 2002) dentro das chamadas dinámicas da globalización.

Moitos individuos son o que Javier Echevarría chamou “cosmopolitas domésticos”. Para os cosmopolitas domésticos, os chamados medios de comunicación de masas son a fonte a fonte fundamental de orientación (Hannerz, 2004) na globalización en curso.⁶

⁶ Véxanse as consideracións moderadamente optimistas de Roger Silverstone (2007) verbo da función de mobilización dos medios de comunicación estendida ó ámbito internacional. En contraste coas benintencionadas e pertinetes indicacións de Silverstone, lémbrese a posición máis escéptica que Ortega y Gasset (1984 [1958]): 16) expuxo hai sesenta anos no curso que logo foi o libro

Segundo Enrique Guinsberg, os medios afectan á estruturación do suxeito psíquico (individual) influíndo en tódolos aspectos (Guinsberg, 1999: 34): “fomentando ou reprobando desexos, amosando o xeito de cumprilos, promovendo condutas e actitudes, incidindo nos contidos dos soños, facendo alusións constantes (manifestas ou latentes) a aquilo que é “san” e “normal” ou expresión patolóxica (“loucura”).

O punto de partida das aportacións de Guinsberg pode atoparse no estudo de C. Wright Mills sobre a elite de poder. Segundo Wright Mills (1957), os medios de comunicación de masas 1) din ó home masa quen é, quere dicir, ofrécenlle unha identidade prestada, 2) dinlle tamén qué quere ser, quere dicir, danlle aspiracións e 3) dinlle como conseguilas, quere dicir, danlle unha técnica; por último 4) o medios de comunicación de masas díctanlle ó home de masas cómo é que pode sentir que é así mesmo cando en realidade non o é, quere dicir, dánlle unha posibilidade de evasión.

Guinsberg (1999: 35) escribiu: “se toda estrutura económico-social necesitou un modelo de suxeito social que posibilite o seu mantemento e reprodución, é importante ver hoxe qué tipo de suxeito require o modelo neoliberal, e as consecuencias xa observables que provoca no home do noso tempo.”

Guinsberg (1999: 36) indicaba que, des que xurdiu a sociedade burguesa, o individuo converteuse no centro do funcionamento social, coa conseguinte diminución da importancia das relacións comunitarias e solidarias e a desatención da investigación do interese xeral. Prodúcese entón a procura do gaño e o trunfo no nivel persoal, dunha empresa ou un grupo, feito que implica algún grao de destrución e derrota do adversario ou do interese xeral. Unha consecuencia destas evolucións sociais é o incremento de tendencias narcisistas. Xunto coas tendencias narcisistas danse actividades que xeran frustracións⁷. As mercaderías son practicamente o centro da vida actual (Baudrillard, 1969; Mattelart, 1993; Miller, 1993; Dayan, 2005; Eco, 2005) e “prometen” ou pretenden significa-lo case todo: estatus, benestar, beleza e felicidade. De xeito semellante a Leslie Sklair (1995), que expuxo a función dos medios na difusión da ideoloxía-cultura do consumismo” no seu libro sobre socioloxía do sistema global, indicou Guinsberg (1999: 38): “Se os medios de masas son as institucións hexemónicas do presente, é obvio que, con conciencia diso ou sen ela, transmitirán contidos acordes coa estrutura económica, social e política vixente, así como en diferentes graos e formas han cuestiona-lo que se opoña.”

póstumo Unha interpretación da historia universal: “Por causas diversas que vinieron entonces a convergencia, al concluir la guerra de 1914-1918 se produjo en el mundo un fenómeno cuya importancia y gravedad aún no han sido reconocidas debidamente. Consistió en que, para los efectos históricos, esto es, de la convivencia entre los pueblos, el planeta súbitamente se contrajo de suerte que los pueblos comenzaron a existir mucho más cerca los unos de los otros que antes. Cada nación sentía que las demás, aún las más distantes, le estaban próximas e inmediatas, de modo que su seguridad y bienestar dependían de lo que en ellas aconteciese. La causa principal de esta subitánea aproximación era el fabuloso progreso de los medios de comunicación. Noticias, hombres y cosas se desplazaban vertiginosamente de un punto del planeta a otro remotísimo. Consecuencia de ello, fue, a su vez, que, industrial y bélicamente, todos los pueblos se hicieron fronterizos; y más aún, por lo que hace a la industria –en lo que se refiriere a obtención de primeiras materias y en punto a mercados- las naciones quedaron interpenetradas mutuamente, pues no hay país a quein no sean indispensables los demás.”

Ortega tornaba en *Unha interpretación da historia universal* sobre o fenómeno que case trinta anos antes expuxera no capítulo sexto d’*A rebelión das masas* e que arestora chamamos “globalización das comunicacións”, mais era moi escéptica respecto dos supostos beneficios da globalización. Dicía, en *Unha interpretación da historia universal* (Ortega y Gasset, 1984 [1954]: 20): “Y el hecho de que súbitamente los pueblos se hayan aproximado tanto espacialmente no quiere decir que vitalmente estén más próximos. Al contrario. Al hallarse tan inmediatos de repente, advierten que esa aproximación espacial no ha sido acompañada por una aproximación en el modo de ser, en sus ideas y sentimientos, en sus costumbres, instituciones y economías de modo que si bien ese triunfo sobre el espacio y la lejanía significa a la larga un beneficio radical, va a traer por lo pronto grandes pérdidas y enormes conflictos. Tengamos bien presente esa otra circunstancia: cada pueblo se constituye contando con la distancia tradicional a que estaba de los demás. Algún día veremos en este mismo curso, y espero que con plena claridad, cómo la entidad pueblo, la entidad nación, por una de sus caras significa substancialmente “distancia”. Al diagnosticar así la situación presente dejo al buen entendedor apreciar si el diagnóstico es o no grave.”

⁷ A este respecto, escribía Guinsberg (1999: 37): “as esixencias dunha competencia e rendemento cada vez maiores por necesidades de intensificación da produción [...] obrigan ós suxeitos a unha maior dedicación (en tempo e en esforzo) a un traballo que, as máis das veces, non produce satisfaccións, senón todo o contrario.”

Guinsbeg (1999) preguntábase se nunha “economía global” –cuestionada por Hirst e Thompson (1996), por exemplo- imos de camiño a unha “identidade mundial” ou “global” e indica que se noutras épocas a ética protestante formou un suxeito colectivo con características obsesivas (coma as da moral victoriana, da que se di que fomentou a histeria). Cabe preguntarse se os importantes e vertixinosos cambios actuais (economía de mercado neoliberal, globalización, apoxeo técnico e informativo) inciden na subxectividade e no seu proceso de construción. Negri e Hardt (2000), Lash (1994, 2002) ou García-Canclini (2004) manteñen que os cambios económicos e sociais actuais poden influír na construción da identidade individual e grupal.

Guinsberg (1999) mantén que unha das características do chamado proceso de globalización é que as diferenzas entre as formas de vida compartida ou “carácter social” dos diferentes pobos decrecen⁸. A noción de “carácter social” evocada por Guinsberg (1999) é a de Erich Fromm (1962: 322) no dicir que “o carácter social” é “o núcleo esencial da estrutura do carácter dos máis dos membros dun grupo, núcleo que se desenvolveu de resultas das experiencias básicas e modos de vida común do mesmo grupo.” A definición de Fromm (1962: 72) implica que o sentido do núcleo é o de “moldea-las enerxías dos individuos de xeito que a súa conduta non sexa asento de decisión consciente no tocante a seguir ou non a norma social, senón asento de querer obrar como teñen que obrar, atopando ó mesmo tempo pracer en obrar como o require a cultura. Dito doutro xeito: canaliza-la enerxía humana para que poida seguir funcionando a sociedade da que se trate.”

Temos, logo, que nos preguntar ata que punto certas representacións poden canalizar as “enerxías dos individuos” en dirección á constitución dunha chamada “sociedade global”, cara a unha sociedade coma a que pretenden Kaldor (2003) ou Vidal Beneyto (2002, 2003) e os seus colaboradores. Quizais o proxecto de “sociedade global” que pretenden e promoven Kaldor (2003) ou Held (2004, 2005) co apoio da Escola de economía e ciencias políticas de Londres, sexa pouco máis ca unha aspiración cuestionable e enganosa, un ideal francamente respectable mais ambiguo⁹. Quizais sexa de máis interese explorar como é que se canaliza a enerxía dos individuos en dirección a unha sociedade dos “obxectos globais” – quere dicir, de obxectos creados e promovidos por estratexias mercatís e mercadotécnicas transnacionais (Mattelart, 1993, 1994; Beynon, 1999; Marazzi, 2004; Wermnick, 1991) que ben podería ser unha caste de sociedade “neoprimitiva” (Friedmann, 1994, cap. 12) e pretendidamente cosmopolita (Friedmann 1994, 1995, 1999; Lash, 2002) na que os obxectos cualifican ós individuos

⁸ Scott Lash (2002, cap. 2) atribúe a progresiva indistinción do “carácter social grupal ou nacional” ás “formas de vida tecnolóxicas”.

A cuestión da progresiva indistinción e posible homoxeneización ou converxencia das culturas contemporáneas tratouna tamén Adam Kuper (1996: 237) dicindo: “A medida que nos parecemos máis os uns ós outros, parecémonos menos á xente de antes. É posible que esteamos converxendo entre nós, mais no curso deste proceso distanciamonos, cunha rapidez inusitada, mesmo dos que foron os nosos devanceiros recentes.” Kuper indicaba tamén a función nodal das grandes cidades no debilitamento das fronteiras culturais estatais e mesmo apunta que certo tipo de cidades son as que poden anticipar “formas culturais dunha nova orde transnacional”. As consideracións de Kuper (1996) son semllantes ás do demiótico Iuri Lotman (1999) no seu libro derradeiro e póstumo *Cultura e explosión*, ou ás do antropólogo social Orvar Löfgren (1989: 2) que indicou que, no caso de culturas coma a francesa, “o compartido na actualidade é máis do compartido no pasado, pero diferente. [...] Francia é na actualidade máis homoxénea no que a atinxe á cultura do que durante o século dezanove, pero o capital simbólico nacional (quere dicir, a cultura do manuel patriótico) diminuiu.”

Gabriel Jaime Pérez (1997: 163-164) falou recentemente de “cultura metropolitana etnocéntrica” que “no silenciar críticos, distorsionar datos, evitar investigacións, estereotipar realidades sociais” non fai máis ca “perpetuar formas de colonialismo que representan mal a verdade das identidades culturais de América Latina.”

⁹ Verbo da cuestión de se o que se presenta a xeito de sociedade civil global non é, ó cabo, un proxecto político moi parcial da política liberal ou, no peor dos casos, neoliberal, véxase o texto de Jorge Luís Acanda (2008). Sexa como for, convén lembrar que as interesantes propostas do socialdemócrata David Held non promoven política neoliberal ningunha, aínda que quizais, por conta das propostas de Held (2004, 2005) e doutros, algúns poidan caer no que Bourdieu e Wacquant (1988) chamaron “as argucias da razón imperialista”.

en calidade de consumidores conectados co discurso dos poderes e os desexos do capitalismo¹⁰.

Por outra banda, pode entenderse que os chamados procesos de globalización, segundo se describen nas dinámicas disxuntivas de Appadurai (1990) – que Negri e Hardt (2000) incluíron na súa descrición do “imperio” e Mattelart (2002) indicaba a xeito de modelo para analiza-las dinámicas actuais dos medios de comunicación-favorecen a aparición de novas formas de subxectividade refractaria á dictadura das cousas ou “mercaderías” e resistentes á reificación da vida social.¹¹ Verbo da posibilidade desa nova forma de suxectividade, escribiu Sandro Mezzadra (2002, 2004). Esa nova subxectividade distaría moito do “suxeito universal branco, neutro dende o punto de vista étnico” que disfruta das “festas étnicas” dos “outros”¹² ou do “multiculturalismo regulado” de moitas producións ou representacións audiovisuais mercantís (Wilson e Dissanayake, 1996).

As diferentes estruturas poden facer requerimentos contraditorios que perturban e complican o sentido de emprazamento das persoas. Amais, toda teoría ou especulación sobre a sociedade industrial ou postindustrial (Poster, 1990) está inevitablemente preocupada (ou interesada) na fragmentación e diferenciación (Bauman, 1992) e na maneira en que cambian en resposta a factores étnicos, económicos e ecolóxicos.

Para diversas socioloxías fenomenolóxicas e interpretativas, o problema da construción céntrase nos procedementos empregados polos actores sociais para producir un mundo estruturado. As estruturas sociais non teñen existencia real, de non ser nas mentes dos actores que lles outorgan significado. Dende esta perspectiva, as explicacións estruturais concíbense como se tivesen validez só na medida en que se experimentan subxectivamente. Sexa como for, hai posicións sociolóxicas que lle

¹⁰ No tocante a isto, a transmisión do discurso desiderativo do capitalismo parece fundarse na redundancia, nun proceso de consignación ou consignamento redundante coma o que indicaron Deleuze e Guattari (1988: 81-116) no texto provocadoramente titulado *Postulados da lingüística* que se inclúe en Mil Mesetas. Cf G. Deleuze e F. Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo e esquizofrenia*. Valencia, Pre-textos, 1988.

Sobre a organización do desexo e o poder no capitalismo, lémbrese tamén a exposición de Raul Vaneigem (1967) no *Tratado do saber vivir para xeracións novas*.

¹¹ Así parece indicalo Giorgio Agamben (2001: 63-66) nunhas consideracións derivadas do libro *A sociedade do espectáculo* de Guy Debord (1967) que me parecen un tanto optimistas.

¹² Dicía Mezzadra (2002: 93): “Oggi c’è in campo un’embrione di soggettività politica dei migranti, che ha incalzato i Social forum locali, speso timidi, che ha consretto il “movimento dei movimenti” a fare della condizione de migrante uno dei temi fondamentali della condizione dei migranti, uno dei temi fondamentali della propria iniziativa politica. E all’interno di questo percorso altre valenze paradigmatiche, non necessariamente di segno “negativo”, devono essere scoperte.”

Engadía Mezzadara (2002: 94): “A mio giudizio, da questo discorso si devono trarre anche una serie di conseguenze pratiche sul piano della battaglia politica quotidiana, e dello stesso linguaggio con cui la conduciamo. Il rifiutto dell’integrazione nello spazio della cittadinanza, nelle condizioni durissime in cui i migranti si trovano a vivere nelle nostre città, viene compensato da un ripiegamento comunitario che ci mostra, credo, tutta l’ambiguità del concetto di comunità.”

Contra o repregamento “comunitarista”, que tamén preocupaba a Zygmunt Bauman (2001), indicaba Mezzadra (2002: 95): “Dobbiamo lavorare alla costruzione di uno spazio pubblico che abbia carattere di universalità, senza tuttavia ripiegare sul lessico classico dell’universalismo, ormai esangue anche quando non si traduce immediatamente nel linguaggio guerresco dei “diritti umani” parlato dalla Nato da Bush.

Facevo riferimento a una serie di conseguenze pratiche que dovremo trarre dall’insieme di queste analisi. Credo ad esempio che dovremmo evitare di usare termini come multietnicità e anche multiculturalismo, nel senso che questi termini tendono a dare per scontato ciò che scontato non è in nessun modo, e cioè che l’immigrato abbia, prima di tutto, una identità etnica, una peculiarità culturale. E inoltre questi termini nell’uso corrente che viene fatto, hanno una serie di implicazione davvero inquietanti. Facciamo un esempio tanto banale quanto classico. Si fa una riunione, per organizzare una festa in piazza con i migrante, e c’è sempre qualcuno que dice: “bene, dobbiamo fare un modo che tutte le etnie abbiano la possibilità di esprimere la loro musica, la loro cultura.” È tutt’altro che raro, in occasioni del genere, sentire parlare ad esempio dell’“etnia senegalese”, nonostante quella senegalese, in qualsiasi modo si voglia intendere il concetto di etnia, tutto si meno che appunto un’etnia. Ma la storia del concetto di etnia, legata a doppio filo alla storia del colonialismo occidentale, è tutt’altro che irrilevante. L’etnia, cosí, è come la “cultura” a essa legata, ha sempre il fascino esotico dell’arcaico e dello sconosciuto, il profumo** della foresta o del villaggio.

Proviamo allora a pensare su queste basi alla festa “etnica” che si svolge il giorno dopo la riunione di cui parlavo prima. È davvero il soggetto universale, bianco, neutro dal punto di vista etnico, che si gode la fiera delle etniche! E allora su queste questioni dovremmo ragionare in modo più preciso di quanto non sia stato fino ad oggi. Il che significa fare ogni sforzo, teorico e pratico, per inscrivere le lotte e le mobilitazioni dei migranti dentro la ricerca problemática di una nuova universalità. Questo significa, del resto, tener aperta oggi una prospettiva di movimento sulla cittadinanza, dentro e contro lo spazio che quest’ultima, nella sua determinazione formale, perimetra. Non soltanto in una città, in una regione, in uno Stato nazionale, ma dentro la dimensione globale, la dimensione dell’Impero nei termini che sono stati impiegati in questo seminario.”

confiren realidade ás estruturas. Durkheim, Marx, Althusser e Levi-Strauss, entre outros, déronlle grande importancia á “estrutura” aínda que, por exemplo, as concepcións “fortes” da estrutura de Marx e Durkheim parten de premisas moi diferentes.

Giddens (1979, 1984, 1987) tentou conxuga-la oposición entre estrutura e acción ofrecendo un marco analítico no que estrutura e acción son aspectos do mesmo universo conceptual. Segundo o que chama “dualidade da estrutura”, a acción e maila estrutura implícanse mutuamente. Os actores sociais, por medio da conduta na vida cotiá, producen activamente significado en emprazamentos, “lugares” ou “escenarios” que se fixeron rutinarios e que se reproducen no tempo e no espazo. Dito doutro xeito, a estrutura social prodúcese e reproducese nas “prácticas” da xente na actividade cotiá.

Dende este punto de visa, a estrutura é un proceso dialéctico no que aquilo que a xente “practica” e tamén aquilo que a xente “constrúe”. Ista é a esencia ou o fundamental da “teoría da estruturación”. A teoría da estruturación tamén implica a interpenetración de consecuencias desexadas e non desexadas¹³. Podería obxectarse á “teoría da estruturación” de Giddens, que subestima a significación de factores históricos e globais da vida social¹⁴. Podería obxectárselle, con palabras de J. B. Thompson (1981, 1998) que case non preste atención á relevante cuestión de que os contextos de acción social están estruturados¹⁵. Sexa como for, a súa teoría, o seu discurso abstracto, si que ten en conta que toda institución (quere dicir, toda práctica social repetida e recoñecida) depende de procesos históricos¹⁶. Amais, en defensa de Giddens, cabe dicir que a “teoría da estruturación” implica a introdución da reflexividade na acción social.

Dende unha concepción dinámica da sociedade, quere dicir, dende a teoría da estruturación, a “reflexividade” dos procesos de construción social ou da propia “fábrica” da construción social están intimamente vinculados á actividade dos medios de comunicación de masas (Bruhn-Jensen, 1996: 36-52), cruciais para a determinación da identidade individual (García-Canclini, 2004: 147-1666; Giddens, 1990, 1991; Barker, 1999; Beynon, 2002, 2004).

Giddens (1990, 1991) tratou a cuestión da constitución do “eu reflexivo” dos individuos característicos das sociedades modernas en relación cos medios de comunicación¹⁷. Sexa como for, as indicacións de Giddens (1990, 1991) sobre a

¹³ No tocante a sito, cabe dicir que a teoría da estruturación –e da dualidade da estrutura- de Giddens non difire moito da noción de habitus de Pierre Bourdieu (1972, 1980). Sexa como for, coído que a exposición de Giddens é máis sintética e amable co lector. A débeda de Giddens con Bourdieu reconeceuna amablemente o inglés (Giddens 1984).

Por outra banda, se como di Scott Lash (2002), os obxectos incorporan certa reflexividade e se, como la súa vez apuntou Apopadurai (1996), os contextos sociais se crean e, con efecto, un dos aspectos máis importantes da estruturación social é a creación de contextos, pode falarse, fundamentalmente a respecto dos medios de comunicación de masas, de procesos de estruturación que favorecen a globalización e identificación global. Véxase a este respecto o exposto por Albrow (Albrow et al., 1997), Held (2005) e Machin e Van Leeuwen (2007). Ora ben, a globalización da comunicación de masas é a globalización dun dispositivo neoliberal de captura e cultivo de consumidores e, desgraciadamente non é, polo de agora, a globalización dun modelo institucional de medios de comunicación de servizo público como o proposto por Kaul, Grünberg e Stern (1999) ou por Richard Hoggart (2004).

¹⁴ Á teoría da estruturación de Giddens podería criticárselle, tamén, que desatende ou relega a dimensión espacial da vida social e prima a dimensión temporal dos procesos sociais. Tal foi a obxección que fixo Soja (1989). Porén, véxasne as proposta de aproveitamento da teoría da estruturación de Giddens para a análise da actividade dos chamados medios de comunicación de masas e para os contextos sociais que xeran feitas por Jensen (1996).

¹⁵ Verbo da creación de contextos que estrutura a acción social, véxase Appadurai (1996).

¹⁶ Véxase Giddens (1984).

¹⁷ Segundo Giddens (1991: 1-2), unha das características distintivas da modernidade é “a interconexión crecente entre as influencias globalizadoras (extensionalidade) e, por outra banda, as disposicións persoais (intensionalidade). A vida moderna caracterízase polos “profundos procesos de reorganización do tempo-espazo, combinados coa expansión de mecanismos de desarraigo.” A reorganización e os mecanismos de desarraigo “redicalizan e globalizan as características institucionais pre-establecidas*** na modernidade”.

Segundo Giddens (1990, 1991: 4-5), na historia moderna a experiencia mediada influíu prolongadamente na auto-identidade (OU MELLOR NA IDENTIFICACIÓN INDIVIDUAL); a comunicación de masas e, particularmente, as comunicacións electrónicas son propicias á “interpenetración máis pronunciada do autodesenvolvemento e dos sistemas sociais, incluídos os sistemas globais”.

reflexividade do “eu” dos individuos modernos¹⁸ evitan a a tipificación do individuo moderno que por medio de características constantes aglutinadas en “síndrome” propuxeran Lerner e Pevsner (1958) ou Inkeles (1969) e que aínda se presentan en estudos reductivos e reaccionarios sobre modernización e postmodernización, coma os de Inglehart (1990, 1997, 2003) que orientan exposicións políticas próximas e pouco críticas sobre a a globalización, comas de García Ferrando (2004), ou guían os estudos locais da “enquisa mundial de valores” (Veiras, 2007).

A divesidade de fluxos das “comunicacións globais”, se ben fai patente a influencia crecente das representacións e a imaxinación – a crecente importancia social e material da imaxinación, segundo apuntou Appadurai (1990, 1996, 2000) para a vida individual e social –non favorecen tipificación ningunha dun individuo “cosmopolita” ou “cosmopolita postmoderno”. Con efecto, as diferentes experiencias vividas dos procesos de globalización segundo as diferentes características subxectivas salientáronas a xeógrafa Doreen Massey¹⁹ e o antropólogo social Jonathn Friedmann (1994, 1995, 1999).

Tamén cómpre lembrar que se, como indicou Jameson (1986), unha das principais características das dinámicas culturais e sociais da globalización é a crecente distancia entre “fenómenos” e “esencia” ou entre aparencia e verdade, o individuo cosmopolita reclamado por Beck (1999, 2003) ou Held (2005^a, b) é dificilmente representable ou tipificable de non ser por medio dalgúns indicadores enganosos e pretendidamente obxectivos coma os hábitos culturais ou o consumo de medios de comunicación. Para lembra-la limitación dos “indicadores obxectivos” que puidesen axudar a tipificar “o individuo non xa moderno, senón cosmopolita”, pode lembrarse que dos hábitos de consumo mediáticos mellor rexistrados dificilmente se poden determina-los efectos sen estudos históricos e atentos ó contexto etnográfico (Tomlinson, 1991; Bruhn Jensen,

¹⁸ Sobre a variedade dos individualismos nas diferentes culturas, véxase tamén Dumont (1983).

¹⁹ Dicitá Doreen Massey (1993: 68), definindo o que chamaba xeometría de poder da compresión espazo-temporal que “os diferentes grupos e individuos están situados de maneiras moi diversas en relación ós fluxos e interconexións. A precisión non só ten relación coma cuestión de quen se pode mover e que non , senón que é un elemento importante da xeometría de poder; está en conexión entón co poder en relación ós fluxos e ó movemento. Os diferentes grupos sociais teñen relacións distintas coa mobilidade diferenciada dun ou doutro xeito; algúns son máis responsables que outros daquela mobilidade; algúns inician os fluxos e movementos, outros non; algúns están con máis frecuencia no punto de recepción ca outros; algúns están efectivamente atrapados ou encarcerados. [...] En certo sentido, á fin da gama están os que levan a efecto o movemento e a comunicación e que dalgún xeito están en posición de control. [...] Porén, hai grupos que, aínda que levan a efecto moito movemento físico, non “son responsables” do movemento da mesma maneira: os refuxiados de El Salvador e Guatemala, e os traballadores inmigrantes indocumentados de Michoacán que se aglomeran en Tijuana para face-lo intento quizais fatal de atravesar-la fronteira dos Estados Unidos de América para intentar ter a oportunidade dunha vida nova.”

Massey (1993: 62) indicaba que, así como hai individuos e grupos sociais que xeran movemento e comunicación, hai tamén os que están no outro extremo: “Hai os que sinxelamente están no pnto de recepción da compresión espazo-temporal. O pensionista que vive nunha casa de hóspedes dalgún barrio vello do centro dunha gran cidade, que come peixe e patacas fritidas dun autoservizo chinés, ve filmes estadounidenses nunha televisión xaponesa e non se atreve a saír desque comeza a se facer de noite. Amais, cortáronlle o transporte. Ou, para pór un exemplo final que ilustra outro tipo de complexidade, hai xente que vive nas favelas de Río; que coñece o fútbol mundial coma a palma da man, que produciu algúns daqueles xogadores, que contribuíu masivamente á música global, que nos deu o samba e produciu a lambada que todos bailaban hai uns anos en Londres e que nunca, ou case nunca, foi ó centro de Río. En certo nivel foron grandes contribuíntes ó que chamamos “compresión espazo-temporal”, noutro nivel están encarcerados nela.”

As indicacións de Doreen Massey (1993) verbo da “xeometría de poder” fannos lembrar que a noción de “lugar” e as formas do local non son alleas ás custións de clase. Apuntouno moi claramente John Urry (1995: 180): “Boa parte da chamada loita de clases é loita polo lugar, onde todo tipo de grupos sociais compiten para impor ou para prever que outros imponan diferentes transformacións do lugar. Os lugares non se poden reducir só a procesos sociais de grande escala. Son importantes por dereito propio e representan moitas das cousas polas que se loita de feito na chamada loita de clases.” Véxase Urry (1995) para unha análise moito máis detallada desta cuestión.

Lash e Urry (1994) indicaran que os fluxos globais son importantes prar a configuración de diferentes espazos sociais. Hai diferentes tipos de fluxos globais, non só os de capitais ou emigrantes, senón tamén os de ideas, imaxes, información e visitantes. Urry (1995) insistiu en que é importante apreciar como é que os diferentes fluxos se xuntan de xeitos particulares en lugares particulares, alterando ás veces os tipos de “condicións espaciais” de clase.

Segundo Urry (1994: 180): “As clases disólvense a medida que a desigualdade se fai máis patente. O novo réxime de “fluxo global” ha levamos a repensa-la clase de maneiras máis complexas e fondas.” Urry xa indicara previamente no libro escrito en colaboración con Scott Lash sobre “economías de signos e espazos” (Lash e Urry, 1994: 319-20) que “o acceso á información e á significación da información e as estruturas de significación, secomasf as estrutras de comunciación , determinan tanto a posición de clase coma a medida respectiva das diferentes clases.”

1996; Beynon, 1991, 2002). Sexa como for, non parece arriscado apuntar que as representacións fornecidas polos medios de comunicación teñen actualmente gran influencia nos procesos de identificación de moitos individuos, mesmo cando as representacións se “entenden a medias”, como apuntou o antropólogo Dan Sperber (1985) na súa proposta teórica sobre “epidemioloxía das representacións”.

Para estudar a identificación individual nos procesos de globalización, non só cómpre estudar representacións típicas, epidémicas e medio entendidas como as que prouxo analizar Sperber (1985), senón tamén atender á posibilidade de que os medios de comunicación sexan institucións importantes nos procesos de identificación dos individuos, máis do que reprodutores de formas e símbolos de identidade nacional ou corporativa-clientelar. A cuestión das formas e os procesos de identificación, máis do que a identidade, abordouse nos estudos sobre globalización coordinados por Hedetoft e Hjort (2002), dos que cabe destaca-lo debido a Ulf Hannerz.

Identificación e identidade

As identidades teñen tanto aspectos constantes coma cambiantes. Eisenberg (2001) mantivo que as actividades construtoras de sentido están no cerne da identidade persoal. As teorías da identidade din que a identidade pode ser persoal, relacional e, por outra banda, compartida e comunal. O fío que conecta identidade, identificación e separación é o poder. Young (2007: 236) escribiu: “A maneira en que os individuos se adaptan ás normas sociais inflúe no grao en que outros se identifican con eles.”

Na súa recente monografía verbo da Identidade, Niki Young (Young, 2007: 256) escribiu: “A revisión dos escritos sobre a cuestión revela que a nosa comprensión dos procesos que nos illan (tales coma as discriminacións, os prexuízos, a distancia, a desviación, a anomia e maila hexemonía) está mellor desenvolvida do que a comprensión que tempos dos procesos que crean comunidade, como é o caso da identificación²⁰. Segundo Phelan (1988, p. 347) “a idea de comunidde e maila práctica das comunicacións están conectadas non só pola raíz semántica senón tamén na vida diaria, en diferentes escalas. A investigación futura debería adoptar un modelo plenario, no que as dualidades, intresecións e paradoxos se combiasen para crear novas maneiras de entendela”. Pola súa banda Niki Young (2007: 257) indicou: “A tensión entre as funcións contrapostas da identidade, identificación e separacións inflúen con forza na maneira en que entendemos e investigamo-la identidade.”

Identificación e lingua

A relación intrincada entre comunicación, lingua e identidade complica a investigación sobre identidade. A lingua e maila cultura están intimamente relacionadas. Segundo Tabouret-Keller (1997, p. 317), “A lingua que alguén fala e a súa identidade en canto falante desa lingua son inseparables. Quizais é este un elemento de coñecemento tan vello coma a propia fala humana: os actos lingüísticos son actos de identidade.”

²⁰ Convén preguntarse tamén quen crea agora comunidades: os xestores mercantís das comunidades de consumo? A este respecto, véxanse as consideracións de Scott Lash sobre “a comunidade e os seus dobres” (Lash, 1994).

Sexa com for, “a reificación da cultura e maila lingua” (du Gay, Evans & Redman, 2001; Hall & Du Gay, 1996) transforma a lingua facéndoa pasar de medio de comunicación a medio de produción.

As identidades mudan e mesmo chocan. Young (2007: 242) prestou atención ós procesos de cambio de identidade por medio de transformación e trans/formación, ilustrando as maneiras en que os individuos confiren e resisten identidades. Young (2007) expuxo criticamente as transformacións (quere dicir os cambios de orientación vangardistas dunha identidade a outras) en termos de cambio forzado e de capacitación intelectual. Entón, a identidade funciona no intervalo “entre a reversión e a aparición”; é unha idea que non se pode pensar ó xeito vello, aínda que sen certas cuestións clave non se pode pensar de maneira ningunha” (Hall e Du Gay, 1996, p. 2). Young (2007: 248) escribiu: “En realidade, a cultura dominante resiste adoito o cambio de identidade porque pode impor indentidades alternantes mesmo sen contar coa vontade doutros.”

A identidade implica máis có que é “persoal”. As identidades tamén expresan status, poder, lexitimidade e control. Sexa como for, á vista das consideracións de Stuart Hall (1996), prefiro o concepto de “identificación” ó concepto de “identidade”.

A identificación e as empresas imperiais

Edward Said (1993) escribiu que a noción fundamentalmente estática de identidade era o cerne de pensamento cultural durante a era imperial. Durante o longo proceso de comercio e transaccións que imbricou ós europeos e ós seus “outros” e que comezou a ser sistemático hai cinco séculos, a única idea que permaneceu inamovible foi a existencia dun “nós” e “eles”, ambos a dous firmemente arriagados, claros, evidentes e irrevocables. Said (1993) escribiu que, segundo expuxera previamente no libro *Orientalismo*, esta división entre “nós” e “eles” pode investigarse remontándose ás ideas gregas verbo dos bárbaros mais, sexa como for, independentemnte da orixe desta noción de “identidade”, a cuestión é que durante o século dezanove converteuse na marca de garantía das culturas imperialistas e tamén das que tentaban resisti-los cercos europeos.

Unhas páxinas máis adiante, Said (1993) escribiu “desafortunadamente, este nacionalismo defensivo, reactivo e mesmo paranoide vese moi decote enredado na propia esencia da educación, que instrúe ós nenos e tamén ós adultos na veneración e celebración das súas tradicións (decote con envexa e a expensas doutros)”. En todo caso, agora, segundo Said, algunhas obras están a cuestiona-la divisións binarias destas ideas vellas de “identidade” que eran as favoritas das empresas nacionalistas e imperialistas. Entón, qué tipo de ideas de “identidade” e, mellor dito, qué tipo de ideas de “identificación” debemos desenvolver para unha educación máis crítica e, particularmente, para unha análise crítica dos medios concibidos a xeito de bens públicos? Máis recentemente, Niki Young (Young, 2007: 251) escribiu: “Hendrix et al. (2003) traballaron para integrar identidades na pedagogía da aula. [...] A súa pedagogía crítica comezou por recoñecer que cada individuo ten múltiples identidades, e recoñeceu que as identidades poden ser complicadas e contraditorias. [...] Suxerían tres métodos para investiga-la identidade: a pedagogía crítica, as negociacións de identidade e a teoría das contratas culturais. Cada unha destas perspectivas centrábase no proceso de trans/formación da identidade.”

Colonización e fragmentación da identidade

O historiadador francés Serge Gruzinski (1991) dixo que a fragmentación e maila “fragmentariedade” son dúas características principais das identidades coloniais como, poño por caso as dos sincretismos relixiosos de México. ¿Pode dicirse que algunhas representacións dos medios transnacionais ou “imaxinarios mediáticos” –segundo o uso do termo imaxinario que fixo Appadurai (1990), máis véxase tamén Taylor (2002)- están a inducir algo parecido ás identidades coloniais nos, para dicilo dalgún xeito, estados nacionais modernos tradicionais. O que quero dicir é que, se como dixo Jürgen Habermas (Habermas, 1987), nas sociedades modernas tende a se da-la colonización do “mundo da vida” (ou “lebenswelt”), quere dicir, a colonización da vida privada e informal, por parte dos sistemas e, amais, se como tamén indicou Habermas, os medios tenden a ofrecer “comunicación sistematicamente distorsionada” –poderíamos pensar na colonización dos “mecanismos de identificación” e dos “mecanismos sociais de identificación” por parte dalgúns medios transnacionais. Dito doutro xeito: poderíamos falar de mecanismos distorsionados de identificación para o caso de moitos cidadáns de moitas nacións modernas (e nomeadamente das pequenas)?

Identidade post-nacional ou subxectividade transnacional?

Se, dende on punto de vista optimista poderíamos falar de identidade post-nacional (Habermas, 1987) e do “eu postnacional” (Hannerz e Hedetoft, 2002) ou do cosmopolitismo, por outra bandam, dende unha posición máis crítica. non deberíamos de falar de “subxectividade transnacional” (Mei-Hui Yang, 2002)? Á vista da “colonización” da comunicación por parte dos grandes grupos comerciais, non deberíamos lembra-la importancia da “desidentificación” para a vida social? Uso o termo “desidentificación” a xeito de termo dialéctico e segundo a proposta de Slavoj Žižek (2000: 9): “A lóxica social de (des)identificación: é a desidentificación necesariamente subversiva da orde existente, ou é un certo xeito de desidentificación, de “manter certa distancia” cara a identidade simbólica dun, consubstancial coa participación efectiva na vida social? Cales son os diferentes modos de desidentificación?”

De xeito semellante a Žižek (2000), Niki Young (2007: 257) escribiu: “A tensión entre as funcións opostas de identidade, identificación e separación inflúen fortemente na maneira en que entendemos e investigamo-la identidade. Crable (2006) argúe que a identidade xorde desa tensión. Segundo Crable, a identidade funciona a xeito de protección contra a angustia existencial. Moitos académicos concordan en que a identificación só se pode entender en relación coa separación ou división (S. K. Foss, K. A. Foss & Trapp, 2002; Woodward, 2003). O exame que Pepper e Larson (2006) fixeron das negociacións de identidade nunha cultura postadquística exemplifica a investigación dende esta perspectiva. Concluían que os membros dese tipo de culturas negocian a identidade nunha actuación cultural que xorde da tensión entre identificación e separación ou o que eles chaman desidentificación.”

Non deberíamos optar moi seriamente pola desidentificación coa cultura comercial corporativa, quere dicir, non deberíamos desidentificarnos á vista da “kulturindustrie global” (Lahs e Lury, 2007) e tamén á vista de “supergaiteiros”, coma o de Gadis, que propoñen a celebración da identidade en termos de consumo?

Bibliografía

- Acanda González, J. L. (2008) "Transformación na sociedade civil cubana", *A trabe de ouro*, nº 73, pp. 63-72.
- Agamben, G. (2001) *La comunità che viene*, Torino: Bollati Boringhieri Editore, 2001.
- Albrow, M. (2001) "Globalization after Modernization: a New Paradigm for Development Studies" en F. J. Schuurman, F. J. (2001) *Globalization and Development Studies. Challenges for the 21st Century*, Londres: Sage.
- Albrow, M.; Anheier, H. et al. (2008) *Global Civil Society 2007/8. Communicativa Power and Democracy*, Londres: Sage.
- Albrow, M.; Eade, J., D. rrschmidt, J. i Washbourne, N. (1997), "The impact of globalization on sociological concepts: community, culture and milieu" a Eade, J. (ed.) *Living the Global City. Globalization as a local process*. Londres, Routledge, 1997, pp. 20-36.
- Althusser, L. (1965) *Pour Marx*, Paris: Maspero.
- Anderson, B. (1991) *Imagined Communities*, Londres: Verso (2º ed., ampliada).
- Appadurai, A. (1990) "Disjuncture and difference in the global cultural economy", *Public Culture*, 2 (2), pp. 1-24.
- Appadurai, A. (1996) *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (2006) *Fear of Small Numbers*, Duke, Duke University Press.
- Appadurai, A. i Stenou, K. (2001) "El pluralismo sostenible y el futuro de la pertenencia" en AAVV, *Informe mundial sobre la cultura 2000/2001*, Madrid: UNESCO/Ediciones Mundi-Prensa, pp. 111-121.
- Appiah, K. A. (2006) *La posibilidad del cosmopolitismo*. B. Aires: Katz.
- Balibar, È. Wallerstein, I. M. (1988) *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris: Ed. La Découverte.
- Barker, C. (1999), *Television, Globalization and Cultural Identities*, Buckingham: Open University Press.
- Barthes, R. (1957) *Mythologies*, Paris: Seuil.
- Baudrillard, J. (1969) "La morale des objets", *Communications*, nº13.
- Bauman, Z. (1992) *Intimations of Postmodernity*, Londres: Routledge.
- (1998) *Globalization. The Human Consequences*, Cambridge: Polity.
- (2001) *Community. Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge:
- Beck, U. (2002 [1998]) "El manifiesto cosmopolita" en *La sociedad de riesgo global*, Madrid: SXXI, pp. 1-28.
- Benhabib, S. (2006) "¿Quiénes somos nosotros? Los dilemas de la ciudadanía en la Europa actual" en *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Bos Aires, Katz, 2006. (Ed. or. ing. *The Claims of Culture*, Princeton, Princeton U. P., 2002).
- Beynon, J. (1999) "Globalización e postmodernismo", *A trabe de ouro*, t. IV, a. X, nº40, pp. 95-107.
- (2002) "Homoxeneidade e heteroxeneidade cultural. Notas sobre a antropoloxía da cultura contemporánea", *A trabe de ouro*, t. iii, a. xiii, nº 51, pp. 13-34.
- Beynon, J. (2004) "A masculinidade en crise. Alegación necesitada de probas", *A trabe de ouro*, nº60. pp. 35-53.
- Bourdieu, P. i L. Wacquant, L. (1998) "Sur les ruses de la raison impérialiste", *Actes de la recherche en sciences sociales*. Paris, n. 121-122, marzo 1988, pp. 109-118.

- Bruhn-Jensen, K. (1996) *The Social Semiotics of Mass Communication*. Londres, Sage.
- Chakrabarty, D. (2005) Nación e imaginación, *A trabe de ouro* N°64, pp. 21-48.
- Crable, B. (2006) "Rhetoric, anxiety, and character armor: Burkes interactional rhetoric of identity", *Western Journal of Communication*, n° 70, pp. 1-22.
- Dayan, D. (2005) "El Papa en Reunión. Hagiografía, casting e imaginación", *Revista de Occidente* n°290-291, pp. 7-32.
- Eco, U. (2005) "El museo en el tercer milenio", *Revista de Occidente*, n° 290-291,
- Eidelsberg, L. (1968) *Encyclopedia of Psychoanalysis*, Londres: Collier-Macmillan.
- Elias, N. (1987) *The Society of Individuals*, Oxford: Blackwell.
- Eliot, T. S. (1948) *Notes Toward a Definition of Culture*, Londres: Faber & Faber.
- Foss, S. K., Foss, K. A. e Trapp, R. (2002) *Contemporary perspectives on rhetoric* (3° ed.). Prospect Heights, IL, Waveland.
- Friedman, J. (1994) *Cultural Identity & Global Process*, Londres: Sage, 1994.
- (1999) "The Hybridization of Roots and the Abhorrence of the Bush" en Featherstone, M. i Lash, S., *Spaces of Culture. City-Nation-World*. Londres, Sage, 1999.
- Frijda, N. H. (1986) *The Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fromm, E. (1962) *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México: F. C. E., (5° ed.).
- García-Cancelini, N. (2004) *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona: Gedisa.
- García-Ferrando, M. (2004) *Globalització i xoc de civilitzacions. Pensant la nostra societat global*. València, Universitat de València.
- Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Giddens, A. (1979) *Central Problems in Social Theory*, Londres: Macmillan.
- (1984) *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity Press.
- (1985) *The Nation-State and Violence*, Cambridge: Polity.
- (1998) *Sociology*, Cambridge: Polity Press (3ª ed., augmentada).
- (1990) *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity.
- (1991) *Modernity and Self-Identity*, Cambridge: Polity.
- Guinsberg, E. (1999) "Los efectos de la globalización y el mercado de los medios de comunicación a AAVV Medios de comunicación, cultura y política", Madrid: Editorial Pablo Iglesias.
- Hannerz, U. (2004) *Foreign News*, Chicago: Chicago University Press.
- Haskell, Th. (1985TM) "Capitalism and the Origins of Humanitarian Sensibility, I", *American Historical Review* 90 (2), pp. 339-361.
- (1985b) "Capitalism and the origins of Humanitarian Sensibility, II", *American Historical Review*, 90 (3), pp. 547-66.
- Hedetoft, U. i Hjort, M. (eds.) (2002) *The Post-National Self. Belonging and Identity*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Held, D. (2004) *Global Covenant. The Democratic Alternative to the Washington Consensus*, Cambridge: Polity.
- (2005) "National Culture, the Globalization of Communications, and the Bounded Political Community" a S. E. Bronner (ed.) *Planetary Politics. Human Rights, Terror and Global Society*, Oxford: Rowman and Littlefield.
- Held, D. i McGrew, A. (2002) *Globalization/Antiglobalization*, Cambridge: Polity, 2002.
- Hirst, P. i Thompson, G. (1996) *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*, Cambridge: Polity Press.
- Hobsbawm, E. i Ranger, T. (eds.) (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983

- Inglehart, R. (1990) *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton: Princeton University Press.
- (1997) *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton: Princeton University Press.
- (ed.) (2003) *Human Values and Social Change. Findings from the Value Surveys*, Leiden: Brill.
- Inkeles, A. (1969) *Making Men Modern: On the Causes and Consequences of Individual Change in Six Developing Countries* a J. Timmons Roberts i A. Hite, *From Modernization to Globalization. Perspectives on Development and Social Change*, Oxford: Blackwell.
- Inkeles, A. i Smith, D. H. (1974) *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 1974.
- Jameson, F. (1986) "Cognitive Mapping" en M. Hardt e K. Weeks (eds.) *The Jameson Reader*, Oxford: Blackwell, pp. 277-287.
- Kaldor, M. (2003) *Global Civil Society*. Cambridge, Polity Press.
- Kuper, A. (1996) *El primate elegido*, Barcelona: Crítica.
- Lash, S. (1994) "Reflexivity and its Doubles: Structure, aesthetics, community" en U. Beck, A. Giddens i S. Lash, *Reflexive Modernization*, Cambridge: Polity, pp. 110-73.
- (2002) *Critique of Information*, Londres: Sage.
- Lasswell, H. D. (1950) *World Politics and Personal Insecurity* a Lasswell, H. D., *A Study of Power*, Glencoe (Il.): Free Press (ed. or., 1934).
- (1960) *Psychopathology and Politics*, Chicago: University of Chicago Press (Ed. or., 1930).
- Lerner, D. i Pevsner, L. (1958) *The Passing of Traditional Society*, New York: Free Press.
- Löfgren, O. (1989) "The nationalization of culture", *Ethnologia Europaea*, n. 19, pp. 5-24.
- Marazzi, C. (2003) *El sitio de los calcetines. El giro lingüístico de la economía y sus efectos sobre la política*, Madrid: Akal.
- Massey, D. (1993) "Power-geometry and a progressive sense of place" a J. Bird et al. (eds.) *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*, Londres: Routledge.
- Mattelart, A. (1990) *La internacional publicitaria*, Madrid: Fundesco.
- (2002) "Premisas y contenidos ideológicos de la sociedad de la información" en J. Vidal-Beneyto (dir.) *La ventana global*, Madrid, Taurus, pp. 65-80.
- Mei-hui Yang, Mayfair (2002) "Mass Media and Transnational Subjectivity in Shanghai: Notes on (Re)Cosmopolitanism in a Chinese Metropolis" en J. X. Inda e R. Rosaldo, *The Anthropology of Globalization. A reader*. Oxford, Blackwell, pp. 325-349.
- Mezzadra, S. (2002) "Soggettività e modelli di cittadinanza" en AAVV *Controimpero. Per un lessico dei movimenti globali*, Roma: Manifestolibri.
- (2005) *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Madrid: Traficantes de sueños.
- Miller, D. (1995) "Introduction: Anthropology, Modernity and Consumption" en D. Miller (ed.) *Worlds apart: modernity through the prism of the local*, Londres: Routledge, pp. 1-22.
- Morgadini, C. (2002) "El lugar del individuo en la civilización de la comunicación global" a J. Varela (coord.) *Sociología e información*, Madrid: La piqueta.
- Negri, A. i Hardt, M. (2000) *Empire*, Cambridge (Ma): Harvard University Press.
- (2004) *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Madrid, Debate.

Pepper, G. L. e Larson, G. S. (2006) *Cultural identity tensions in a post-acquisition organization*, *Journal of Applied Communication Research*, nº 34, pp. 49-71.

Pérez, G. J. (1997) *Communication Ethics in a Latin American Context* en C. Christians i M. Traber (eds.) *Communication Ethics and Human Values*, Londres: Sage.

Poster, M. (1990) *The Mode of Information*, Cambridge: Polity Press.

Risco, V. (1919) *Universalismo e cosmopolitismo*.

Robertson, R. (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londres: Sage.

(1995) *Global System, Globalization and the Parameters of Modernity* a Featherstone, M., Lash, S. i Robertson, R. (eds.) *Global Modernities*, Londres: Sage, pp. 69-90.

(2001) *Globalization Theory 2000+: Major Problematics* a G. Ritzer i B. Smart (eds.) *Handbook of Social Theory*, Londres: Sage.

Said, E. (1993) *Culture and Imperialism*, Nova York: Alfred A. Knopf.

Sanpedro, F. (2004) *Althusser*, Vigo: Bahía.

Sartre, J.-P. (1990 [1947]) *O existencialismo È un humanismo*. Compostela: Sotelo Blanco Edicións.

Sassen, S. (2007) *Una sociología de la globalización*, Bos Aires: Katz.

Silverstone, R. (2007) *Media and Morality. On the Rise of Mediapolis*, Londres: Polity

Sklair, L. (1995) *Sociology of the Global System*, Baltimore (Ma): John Hopkins University Press (2  ed., ampliada).

Sloterdijk, P. (1994) *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpol tica*, Madrid: Siruela.

Smith, A. D. (1990) *Nations and Nationalism*, Cambridge: Polity Press.

(1996) *Nations and Nationalism in a Global Era*, Cambridge: Polity Press.

Soja, E. W. (1989) *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Londres: Verso.

Sperber, D. (1985) *Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations*, *Man*, Vol. 20, 73-89.

Srinivas, T. (2002) *Una cita con el destino: El caso indio de globalización cultural* en P. L. Berger i S. Huntington (eds.), *Globalizaciones M ltiples. La diversidad cultural en el mundo contempor neo*, Barcelona: Paid s, pp. 111-142.

Swaan, A. de (1988) *In care of the State; Health, Education and Welfare in Europe and the USA in the Modern Era*. Cambridge, Polity.

Therborn, G. (1995) *European Modernity and Beyond. The Trajectory of European Societies 1945-2000*, Londres: Routledge.

Thompson, J. B. (1981) *Critical Hermeneutics: a study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press.

(1998[1990]) *Ideologia e cultura moderna. Teoria social crítica na era dos meios de comunica o de massa*, Petropolis: Vozes.

Tomlinson, J. (1991) *Cultural Imperialism*, Londres: Pinter Publishers.

Veiras, *** (2007) *A ENQUISA INTERNACIONAL SOBRE VALORES EN GALICIA*.

Vidal Beneyto, J. (dir.) (2002) *La ventana global. Ciberespacio, esfera pública mundial y universo mediático*, Madrid: Taurus.

(dir.) (2003) *Hacia una sociedad civil global. Desde la sociedad mundo*, Madrid: Taurus.

Wallerstein, I. M. (2007) *Universalismo europeo. El discurso del poder*, Madrid: S. XXI.

Wermnick, A. (1991) Promotional Culture***

Wilson, R. i Dissanayake, W. (eds.) (1996) Global-local: Cultural Production and Transnational Imaginary, Durham: Duke University Press.

Woodward, G. (2003) The idea of identification. Albany: State University of New York Press.

Wright Mills, C. (1957 [1956]) La Èlite de poder, MÈxico: F. C. E.

Zizek, S. (1998[1993]) iMulticulturalismo, o la lÙgica cultural del capitalismo multinacionalí a S. Zizek i F. Jameson (1998) Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo, Barcelona: PaidÙs.

(2000) iQuestions from Slavoj Zizekî en J. Butler, E. Laclau e S. Zizek, Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left. Londres, Verso, pp. 9-10.

(2004) O espectro segue a roldar. Actualidade do manifesto comunista, Compostela: Laiovento.