

Globalización, cultura y comunidad

Alberto J.L. Carrillo Canán

e-mail: cs001021@siu.buap.mx

En esta presentación intentaremos utilizar el cuestionable pero muy extendido concepto de “cultura” como conjunto de “usos y costumbres” con la finalidad de examinar brevemente lo que parece ser un aspecto central de la crítica izquierdista a la “globalización”. Desde la perspectiva crítica que nos ocupa aquí, la globalización es percibida como una amenaza para la “cultura” o, más exactamente, las culturas. En esta presentación, intentaremos aplicar un esquema que incluye diferentes modelos de sociedad partiendo de los tipos ideales de la “comunidad étnica” y de la “comunidad cosmopolita”, para después analizar combinaciones de ambos, con el objetivo de evaluar la crítica según la cual la globalización “destruye las culturas”.

1. Comunidades abiertas y comunidades cerradas

En el pasado han existido comunidades cosmopolitas de dos clases muy diferentes. Primero, las comunidades intelectuales, caracterizadas por su apertura y su dinamismo, siendo, sin embargo, muy reducidas; de hecho, podríamos hablar de comunidades de hombres sabios - y eventualmente de mujeres sabias -. Segundo, hubo y aún hay comunidades cosmopolitas del tipo de las religiones “universales”, las cuales, por el contrario, se caracterizan por su carácter cerrado y por su conservadurismo, siendo, empero, muy grandes o extendidas. Es apenas en la época de la comunicación global que por primera vez en la historia han aparecido comunidades abiertas y dinámicas y, al mismo tiempo, masivas. El polo opuesto a las comunidades cosmopolitas de cualquier clase, y que aparentemente es característico de la mayor parte de lo que se considera la historia de la humanidad, está constituido por las comunidades de carácter *étnico*, las cuales están basadas en núcleos de “usos y costumbres” más o menos estables y definidos, es decir, en aquello que para muchos teóricos viene a ser la “cultura”.¹ La cuestión es aquí, que la aparición y el establecimiento de “usos y costumbres” cosmopolitas o trans étnicos, si es que son abiertos y dinámicos, sólo ha involucrado a grupos intelectuales muy reducidos, mientras que un cosmopolitismo masivo de los “usos y costumbres” sólo ha sido posible en el caso religioso, es decir, en el caso en el que dichos “usos y costumbres” cosmopolitas son tan estables y excluyentes como los son los meramente étnicos. Y es, precisamente, tal estabilidad y carácter excluyente de los “usos y costumbres” de las así llamadas religiones universales, lo que les hace posible ser asimilados por comunidades étnicas. De esta manera surge un cierto paralelismo - y sincretismo e incluso una síntesis - entre los usos étnicos y los religiosos. El resultado de ello han sido comunidades “mixtas”, étnicas y cosmopolitas, en las cuales la componente cosmopolita es tan estable y cerrada o excluyente como la étnica. Y esto no puede llamarnos a sorpresa, ya que los “usos y costumbres” étnicos originalmente están sancionados míticamente, es decir, las comunidades “mixtas” a las que nos referimos poseen tanto usos de un carácter *religioso meramente étnico* como usos *religiosos de carácter universal*, usos que, en cualquier de los dos casos son estables y excluyentes.

¹ Para una crítica de tal concepto de cultura véase CB. La bibliografía y las abreviaturas se encuentran al final de este texto.

2. Los casos mixtos

Es apenas en la época de la comunicación global que por primera vez en la historia atestiguamos la aparición y desarrollo de comunidades masivas de carácter cosmopolita basadas en “usos y costumbres” abiertos y dinámicos, lo que podría ser llamado una “cultura” dinámica. Ciertamente, es posible el caso en el que sobreviven “usos y costumbres” étnicos al lado de “usos y costumbres” cosmopolitas, abiertos y dinámicos. Este caso es fundamentalmente diferente del caso en el cual usos y costumbres religiosos universales son asimilados o simplemente añadidos a los meramente étnicos, ya que en la segunda clase de comunidades “mixtas” a las que nos acabamos de referir, la componente cosmopolita es dinámica y abierta, lo que mina la estabilidad y cuestiona implícitamente la naturaleza de los “usos y costumbres” étnicos, es decir, de la “cultura” étnica.

También es pensable un tercer caso “mixto”, a saber, el caso en el que los usos étnicos y los religiosos universales llegan a una verdadera *síntesis*, como ocurre con las coloraciones locales, étnicas del catolicismo - aquí podemos pensar en Latino América o en África - y, por el otro lado, tal síntesis coexiste con usos dinámicos y abiertos, como muchos de los usos técnicos - tal es el caso de las regiones relativamente industrializadas de la Latino América católica -.

Indudablemente, los usos dinámicos y abiertos son posibles apenas en sociedades por lo menos parcialmente secularizadas. Los casos “mixtos” segundo y tercero de usos sancionados mítica o religiosamente y, al mismo tiempo, de usos cosmopolitas dinámicos y abiertos en una comunidad dada, implican una multitud de usos carentes de cualquier sanción transcendente. Desde la perspectiva de la teoría de la comunicación esto último es una característica muy sobresaliente. Para verlo podemos considerar primero el uso sancionado transcendentamente.²

3. La sanción religiosa y el autoritarismo

De hecho, cualquier sanción transcendente del uso - ya sea ésta mítica o religiosa en un sentido amplio -, conlleva una estructura comunicativa autoritaria, de tal manera que la “cultura”, entendida con un conjunto étnico de “usos y costumbres”, implica la obediencia en el sentido de la sumisión a tales usos. Los usos que descansan en la sanción mítica o religiosa tienen siempre la dimensión *semántica* de decir lo que está admitido y, por tanto, también de lo que está prohibido. Tales usos conllevan directamente valores obligatorios, los cuales son una dimensión en el *contenido* o *mensaje*, y su forma semántica implícita es el *imperativo*. En la ejecución de tales usos está contenido para el observador el mandato de identificarse con ellos, ya sea mediante respeto como adhesión pasiva como *observación respetuosa*, o como adhesión activa en tanto *imitación respetuosa*. Sin embargo, tal dimensión semántica sólo puede ser cumplimentada sobre la base de una dimensión *sintáctica*, es decir, sobre la base de una *estructura* definida de esta clase de comunicación. De hecho, el carácter imperativo de esta clase de comunicación (mayoritariamente) no verbal exige la adhesión pasiva (observación) o activa (imitación). En cualquiera de ambos casos, el mensaje, esto es, la naturaleza concreta del uso, no sufre ningún cambio, ninguna pérdida. Precisamente, esta fidelidad en la recepción del mensaje (re)liga al receptor con el emisor. En esto reside lo que de una manera puramente formal podemos llamar la función *religiosa* (de *religare*) de esta estructura comunicativa. Y no se trata de una cuestión meramente formal ya que realmente hay adhesión, un compromiso emotivo. Más aún, en la adhesión activa (la imitación), el receptor se transforma él mismo en emisor el cual manda el mismo mensaje,

² Para esto no apoyaremos en el modelo de Vilém Flusser de una estructura comunicativa piramidal. (K 18-9, 22-23). Respecto de la sanción religiosa de la cultura véase CB.

y tal repetición es un *poner en manos de otro* más, es decir, tal repetición no es otra cosa que *tradicción* (del latín *tradere*). Por ello, la estructura comunicativa no es sólo *religiosa*, sino también *tradicionalista*. Cada ejecutante puede tener varios *imitadores* (aprendices o sucesores), entonces, la estructura comunicativa es, en principio, piramidal y excluye todo dialogo - de la misma manera que ocurre en las estructuras de comando burocrático o militar en las sociedades modernas -.

Por supuesto, hay un origen temporal, a saber, el punto de la fundación en el tiempo, punto fundacional en el que el uso fue “dado” o “revelado” a un representante de la comunidad por una deidad. El “autor” del mensaje, es decir, el creador el uso concreto, es un “dios”. Al poner el uso en manos de otro, el representante de la comunidad se convierte en una autoridad con sanción divina, y la adhesión activa (imitación) por parte de un receptor lo convierte a su vez en un nuevo emisor y, por lo tanto, en una nueva autoridad con sanción divina en la ejecución del uso. Tal es la forma concreta que adquiere la sanción religiosa del uso. La estructura comunicativa religiosa y tradicionalista es, necesariamente, *autoritaria*. Los comandos divinos no están para ser discutidos, ni evaluados, ni criticados, sino para ser *obedecidos*.

Es precisamente la estructura comunicativa piramidal, con un carácter religioso y tradicionalista, es decir, autoritario, lo que explica la estabilidad de los usos étnicos (míticos) o religiosos. El carácter excluyente o cerrado de las comunidades correspondientes descansa sobre la misma base. Precisamente, sólo aquellos que tienen una *adhesión al uso*, ya sea pasiva, como observadores, o activa, como imitadores, son “los pertenecientes”: Ellos son los que pertenecen a la comunidad dada. En la pertenencia, la comunidad se revela como una comunidad de usos. Con ello podemos referir a la siguiente afirmación de Hegel: “Un pueblo está unido por lenguaje, usos y costumbres y formación (...)” (H4 246). Lo principal es, pues, que no es nada más que la sanción mítica y religiosa del uso lo que posibilita aquello a lo que Hegel se refiere como a “(...) una comunidad superior [a saber], la *unidad* del los usos, (...) un modo general de pensar y de actuar (...)” (H4 226, c. m.)

4. El mundo secularizado y el aparato técnico

Empero, tan pronto como los usos ya no poseen una sanción religiosa, es decir, tan pronto como su fundamentación es mundana o inmanente, pierden su carácter obligatorio. En la ejecución del uso ya no hay ahora un mensaje imperativo ineludible, tampoco hay ya ninguna estructura comunicativa piramidal. Para cada miembro de la comunidad la adhesión pasiva o activa al uso dado se convierte en principio en opcional. Por supuesto, la tradición mantiene su carácter obligatorio, pero ahora la desobediencia es posible sin que tenga efectos catastróficos para el individuo: la *desobediencia* ya no automáticamente trasgresión y, por tanto, ya no es ni sacrilegio ni pecado. Más aún, la tradición deja de ser una “unidad” (Nietzsche³) con un fundamento mítico la cual articula todos los aspectos de la vida y de la auto comprensión individual y colectiva; por el contrario, la tradición decae a unos pocos usos concretos en tanto meros residuos y en algunos comportamiento generales, o mejor dicho, formales. Estos últimos tienen, las más de las veces, el carácter leyes en los estados modernos. Particularmente, los pocos usos concretos y las leyes formales dejan un espacio muy amplio para una multitud de usos o comportamientos basados en el aparato técnico que surgió en la modernidad y se desarrolló con ella. Por su mera naturaleza, tal aparato técnico exige el cambio continuo, pero tan importante como esto es el hecho de que la mayoría de los comportamientos, ya sea en la producción o en el consumo, están relacionados directamente al aparato técnico dinámico, cambiante, o simplemente dependen de él. Por lo tanto, la mayoría de los

³ Véase NI 55, 145, 147, 275. También véase CB.

comportamientos ya no tienen el carácter compulsivo de los sagrado, ya no son en lo absoluto estables sino, por el contrario, cambian repetidamente. El ser pasible de cambio es una de las características del aparato técnico y, por lo tanto, de la mayoría de los usos propios de las comunidades o sociedades modernas.⁴ E incluso las leyes aparecen como modificables, tal vez con la excepción de unos pocos “principios constitucionales”. Estables hasta cierto punto son ahora sólo algunos usos concretos, especialmente las celebraciones y los rituales religiosos. Tales sociedades o comunidades pueden ser consideradas, hasta cierto punto como culturas abiertas y dinámicas con un pequeño resto de usos arcaicos - y tales usos residuales de la “cultura” antigua ya no son puros, ya que en un contexto básicamente secularizado, es decir, *careciendo del fundamento mítico que los articule con la totalidad de la vida social, se convierten meramente en kitsch o en folklore.*

5. La globalización y la cultura abierta

El proceso de globalización abarca todas las dimensiones de la vida social, pero la dimensión económica es especialmente importante ya que implica la globalización técnica. Esto es especialmente claro en el caso de la comunicación: los nuevos medios de comunicación son verdaderamente globales. De hecho existe un aparato técnico funcionando globalmente que está cambiando continuamente. Y este aparato sustenta la mayoría de los usos en las sociedades industrializadas. Así, podemos considerar usos “arcaicos” diferentes, por ejemplo, en Japón y en los Estados Unidos de Norteamérica, digamos las celebraciones budistas y católicas. Las mismas coexisten con una multitud de usos condicionados por una base técnica que en gran medida es la misma en ambos países. Podríamos suponer que la intensidad y la extensión de la dimensión religiosa en Occidente y en el Oriente son muy diferentes; puede ser que la religiosidad oriental se tienda como una capa que cubra incluso los usos técnicos, pero de cualquier manera los usos que tienen un sustento técnico exigen el cambio continuo. En este caso, la religiosidad queda como una mera actitud, como una especie de “colorido” general de todos los usos, pero esta mera coloración es incapaz de debilitar la apertura y la dinámica de los usos que tienen una base técnica. Por otra parte, dichos usos son globales, es decir, cosmopolitas, ya que la base técnica es, precisamente, global.

Basándonos en la dinámica y la apertura de la tecnología globalizada, podríamos hablar no sólo de una cultura dinámica y abierta sino también de una cultura de la apertura y la dinámica, en la cual el residuo “arcaico” de la tradición - el cual se convierte en kitsch y en folklore - sigue siendo un foco de cerrazón, es decir, de intolerancia y de autoritarismo. Por supuesto, esto no significa que los usos basados en la técnica, abiertos y cambiantes, sean democráticos o algo parecido; pero por lo menos son opcionales en cuanto a lo que hace a su contenido concreto; y no sólo esto, sino que el individuo sabe de antemano que tales usos concretos van a cambiar necesariamente, los puede admirar pero sólo inicial o temporalmente - hasta que una tecnología “mejor” los desplace -, es decir, en cualquier caso el individuo no siente respeto, no tiene ninguna adhesión a dichos usos.

6. Conclusión: ¿por qué la izquierda defiende el autoritarismo?

Lo discutido arriba parece indicar que la conocida crítica izquierdista de la globalización, especialmente, de su dimensión técnica, es más una defensa de núcleos o residuos autoritarios en las sociedades del mundo moderno que una verdadera defensa de la cultura. La cuestión de cómo la crítica izquierdista puede llegar a defender tales

⁴ Obviamente descartamos aquí la distinción alemana conservadora tradicional entre “comunidad” (*Gemeinschaft*) y “sociedad” (*Gesellschaft*). Respecto de tal distinción véase CP.

elementos autoritarios, es compleja⁵, pero un aspecto principal parece ser, paradójicamente, la adhesión de la izquierda a la Ilustración. Para el pensamiento ilustrado, la religión era básicamente un error, un mero yerro debido principalmente a la ignorancia. Sobre esta base, la Ilustración tendía con inocencia a simplemente ignorar la religión. Por su parte, la defensa izquierdista de la “cultura” en contra de la globalización parece ignorar que las “culturas” en el sentido establecido arriba, es decir, como conjuntos estables de “usos y costumbres”, tienen, si es que son auténticas, *necesariamente* una sanción mítica o religiosa y, por tanto, tienen un carácter divino en los ojos de quienes los ejecutan - de lo contrario de desmoronan convirtiéndose en kitsch y folklore -. Ignorar esto equivale automáticamente a ignorar el carácter *sacro*, es decir, *autoritario*, de tales “culturas”. Pero la izquierda piensa secularmente con la inocencia de la Ilustración, por ello simplemente no toma en serio el carácter profundamente autoritario, es decir, religioso y tradicionalista de las “culturas” que defiende.

Bibliografía y abreviaturas

CP = Carrillo Canán, Alberto J. L., *Community and Media: A Weakness of Phenomenology?*, en: Glimpse, Volume 2, Number 1, San Diego, Cal., 2000.

CB = Carrillo Canán, Alberto J. L., *Cultura: ¿sacralización de lo banal? Vilém Flusser y la izquierda conservadora*, en: A Parte Rei, Number 19, Madrid 2002 (<http://aparterei.com/actual.html>)

K = Flusser, Vilém, *Kommunikologie*², Francfort / M, 2000.

H4 = Hegel, *Nürnberg und Heidelberger Schriften, 1808 – 1817*, Francfort / M, 1970.

NI = Nietzsche, F, *Sämtliche Werke*, Band 1, Berlin, 1980.

c. m. = cursivas mías

⁵ Véase CB.