

# MAGUARÉ

Revista del Departamento de Antropología  
Facultad de Ciencias Humanas  
Universidad Nacional de Colombia

---

No. 14

1999

Universidad Nacional de Colombia

*Rector*

Víctor Manuel Moncayo

Facultad de Ciencias Humanas

*Decano*

Telmo Eduardo Peña

Departamento de Antropología

*Director*

José Vicente Rodríguez

# MAGUARÉ

*Editores Invitados*

Anamaría Fernández

Carlos Ernesto Pinzón

*Diagramación*

Mónica Montes

*Artes finales*

Nadeyda Suárez M.

Unidad de Publicaciones

Facultad de Ciencias Humanas

*Impreso por:*

Universidad Nacional de Colombia

UNIBIBLOS - Sección Imprenta

Teléfonos: 368 1443 - 368 1437

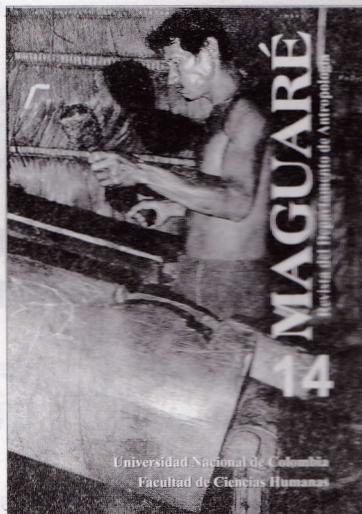
Telefax: 368 4240

Santafé de Bogotá, D.C., Colombia

ISSN 0120-3045

## ÍNDICE

# NUESTRA PORTADA



**Fotografía**  
**FERNANDO URBINA**  
**MAGUARÉ Uitoto**

*El maguaré es un instrumento sagrado compuesto por dos tambores (hembra y macho), que puede representar el cuerpo humano o el de la anaconda ancestral, utilizado para invocación o llamado, con un código de señales para establecer contacto entre los mundos.*

**El Cuerpo-Imagen**

**El cuerpo como espacio de confrontación cultural**  
**Carlos Ernesto Pinojín Costado**

191

**MAGUARÉ** en su número 14, publica las ponencias presentadas  
en el simposio central sobre:

## **GLOBALIZACIÓN, MULTICULTURALIDAD Y MEDIO AMBIENTE**

En el marco del VIII CONGRESO DE ANTROPOLOGÍA EN COLOMBIA, celebrado en diciembre de 1997 en la Universidad Nacional de Colombia.

Fuera de las ponentes aquí publicados, presentamos excusas y agradecemos la participación en dicho simposio de Michael Taussig, Alberto Pérez Lara, Christian Gross y Guillermo Páramo, cuyas ponencias no pudieron salir en este número, por causas ajenas a nuestra voluntad.

Agradecemos la colaboración prestada por la Universidad Nacional de Colombia, especialmente al Rector, Victor Manuel Moncayo, al Decano de la Facultad de Ciencias Humanas, Gustavo Montañez Gómez; a los profesores del Departamento de Antropología y a todos los estudiantes. Igualmente a COLCIENCIAS, la Fundación Social, ECOPETROL, La Fundación Alejandro Angel Escobar, Congresos y eventos de AVIANCA, por haber hecho posible este evento.

Agradecemos también la participación y la ayuda del Museo del Oro, La FIAN del Banco de la República, la UNESCO y demás entidades que participaron en el Congreso.

Impresión: 1998  
Universidad Nacional de Colombia  
UNIBIB-05 - Sección Imprenta  
Teléfono: 368 1443 - 368 2437  
Teléfax: 368 4240  
Santa Fe de Bogotá, D.C., Colombia

ISSN 0129-3045

## INDICE

De lo imaginario a lo “ficcional total” <b>Marc Augé</b>	5
La globalización e interculturalidad narrada por los antropólogos <b>Nestor García Canclini</b>	19
Antropología y desarrollo <b>Arturo Escobar</b>	42
La condición de la transnacionalidad <b>Gustavo Lins Ribeiro</b>	74
Identidades políticas/alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global <b>Rita Laura Segato</b>	114
Actores globales y locales, prácticas transnacionales y producción social de representaciones sociales <b>Daniel Mato</b>	148
Los trapos sucios del nacionalismo <b>Claudio Lomnitz</b>	165
El hombre sin derechos Una figura antropológica de la globalización <b>Didier Fassin</b>	179
El Cuerpo-Imagen El cuerpo como espacio de confrontación cultural <b>Carlos Ernesto Pinzón Castaño</b>	191

- El peso central de los enteógenos en la dinámica cultural  
*Josep Ma. Fericgla* **239**

- Sembrando la selva  
Las raíces culturales de la biodiversidad  
*Roberto Pineda* **264**

- Ampliando la visión  
*AnaMaría Fernández*  
*Carlos Ernesto Pinzón* **284**

Fuera de los páginas de este volumen se realizó una exhibición de fotografías y grabaciones de la actividad científica y cultural en el evento. Allí, Hugo Márquez Pérez (Casa de la Cultura y Ciencias de Bogotá), cuyas bondades no dudaremos en elogiar, y las causas ajenas a nuestra voluntad.

Agradecemos la participación de los profesores y estudiantes de la Facultad de Ciencias Humanas, Gustavo Montaña Gómez, a los profesores del Departamento de Antropología, a todos los estudiantes, igualmente a ECOPIETRO, la Fundación Alfonso Arango, Congresos y eventos de AVIANCA, por haber hecho posible este evento.

Agradecemos también la participación de la Fundación de la Cultura, Oro, La PIAN del Banco de Bogotá, el Club de los Doctores y la Universidad que participaron en el Congreso.

# De lo imaginario a lo “ficcional total”

*Marc Augé*

Centro de Antropología de los Mundos Contemporáneos  
(E.H.E.S.S.) París

**E**l término “imagen” tiene varias significaciones que es necesario distinguir, aunque no sean completamente disociables las unas de las otras. En una primera aproximación se pueden distinguir cuatro clases de imágenes o modalidades de la imagen:

Una imagen es, ante todo, una **forma** material —gráfica, plástica, arquitectónica.

Esta forma puede ser la **representación**, directa o indirecta, inmediata o transpuesta, de un referente material, moral o intelectual.

Las imágenes **mentales**, ligadas a las percepciones o a los efectos de la imaginación, están asociadas a las palabras y a los conceptos. Estas se autonomizan relativamente en los fantasmas, las alucinaciones o en los sueños.

Diferentes de las simples representaciones, los **registros** de lo real —fotografías, películas de cine— vuelven compleja la relación entre lo real y su representación o entre las relaciones entre lo real y la ficción.

Hoy podemos preguntarnos si la imagen virtual constituye una categoría singular o si no es más bien el resultado de una mezcla de esas categorías que se encuentran ligadas entre sí.

Una forma “pura” puede suscitar imágenes mentales o tomar valor de símbolo (crear de alguna manera su propio referente).

La calidad de una representación nos conduce a una experiencia de percepción directa (apreciación de una similitud, de una visión en el espacio), y la calidad de una simbolización a una experiencia sociológica (por ejemplo, por su capacidad de movilización) o a una experiencia psicológica (por su aptitud para provocar imágenes mentales). La temática del símbolo (que no es símbolo **de** cualquier cosa, mientras no sea símbolo **para** algunos) se inscribe dentro de esta perspectiva.

Las imágenes mentales pueden suscitar elaboraciones formales y eventualmente artísticas.

El registro de lo real puede ser más o menos subjetivo pero es siempre parcial, pues conduce al imaginario de quien toma las imágenes y al imaginario del receptor de las mismas.

A partir de este inventario esquemático, se pueden plantear dos tipos de problemas:

El primer problema trata sobre las ventajas y los inconvenientes del recurso de la imagen en el marco de la práctica científica. Pienso que no es un tema que concierna solo a la etnología, en la medida en que las figuras y los esquemas juegan el papel de simple ilustración. La dificultad para el etnólogo se encuentra en la necesidad que tiene a veces, de traducir términos por intuición, y en que posea el concepto preciso; si asume una posición de militante, por ejemplo un misionero, sustituye imágenes prestadas a sus propias referencias, del “alma”, o del “ángel de la guarda” y traduce las nociones que corresponden a otra esfera semántica de la realidad, diferente a la de su propia cultura.

El segundo problema, estrechamente ligado al primero, es nuestra relación con las imágenes y las técnicas contemporáneas de la imagen. La condena que se hace al mundo mediático no tiene siempre consistencia y puede crear un efecto boomerang de contra-ataques estereotipados. Los análisis de Paul Virilio, advierten que la comunicación a la velocidad de la luz es una amenaza para la realidad de los Estados y para los fundamentos de la democracia. Estos análisis pueden parecer abusivamente apocalípticos.

Por otro lado, la televisión, se ha convertido en una especie de nueva ágora y los desarrollos sobre la socialización indirecta, (inducida por la referencia a una cultura televisiva compartida), pecan de cierto angelismo tecnológico.

La etnología se encuentra en buena posición para abordar de manera original esos nuevos interrogantes. Esta ciencia ha trabajado sobre las imágenes de los otros, sus relaciones con el sueño, los rituales de posesión y la ficción. Su objeto central es el de las relaciones de identidad y de alteridad y, sobre todo, la manera en que la identidad individual o colectiva, en contextos diferentes, se construye a través de la simbolización de las relaciones con el otro.

Frecuentemente a través de acontecimientos que pueden ser interpretados, como el sueño, el trance o la posesión. Es decir, a través de imágenes.

Un sueño puede ser interpretado, con una posesión identificada. Los historiadores de la Edad Media (Le Goff, Schmitt, Ginzburg) han estudiado la manera cómo los sueños aquellos a través de los cuales son representados los muertos, son la base de la subjetividad literaria.

**Interrogar el imaginario actual puede permitirnos identificar ciertos desafíos de la vida social contemporánea.**

La ficción, desde un punto de vista antropológico, es interesante por tres razones: por sus relaciones con la imaginación individual que la concibe o que la recibe; por sus relaciones con el imaginario colectivo que puede utilizar y contribuye también a enriquecer y a modificar; y finalmente, con respecto a las relaciones que mantiene con el exterior, ligadas allí de una u otra manera: la historia, la psicología, lo social, lo religioso... Recordemos la fórmula de C. Metz en su libro *Le signifiant imaginaire* (Paris, Burguois, 3eme ed. 1977): "Ante todo la ficción no es solamente la capacidad de inventar una ficción; es la existencia, históricamente constituida, y mucho más generalizada, de un régimen de funcionamiento síquico, socialmente reglamentado, que llamamos justamente ficción". O sea que el régimen de ficción, si se puede utilizar esta expresión sintética, tiene consecuencias institucionales, sociales y prácticas de todo orden. La existencia de una industria cinematográfica, por ejemplo, tiene influencia sobre los gustos y los imaginarios que la han hecho posible.

Por otra parte, es evidente que los medios de comunicación y los desarrollos tecnológicos ejercen una influencia considerable, sobre:

la organización del guión, la posición de los actores y de cierta manera, sobre el estatuto de la ficción. Esto da como resultado un régimen de ficción específica.

Quisiera tratar aquí de alguna forma como un exceso de imágenes puede convertirse en enemigo de la imaginación, y como lo imaginario, privilegia el desarrollo de la ficción. Este paso a lo “ficcional total” desborda el espacio de los medios de comunicación y por tanto corre el riesgo de quitarle el sentido a la distinción realidad/ficción.

Para responder a este riesgo, voy a definir tres nociones instrumentales: **el triángulo de lo imaginario, la guerra de los sueños y el estadio de la pantalla** y luego examinar las principales modalidades de recepción y fabricación de la imagen.

Primero abordemos las nociones:

Por **triángulo de lo imaginario**, trato de representar la corriente ininterrumpida que circula en dos sentidos, entre imaginación y ficción; pero también entre individuo y colectividad. Se pueden distinguir tres polos: **Imaginario Individual, Imaginario Colectivo y Ficción como Creación**. Para ser más precisos, diremos que el sueño se sitúa en el polo del Imaginario Individual, que el mito se sitúa en el polo del Imaginario Colectivo y la novela en el polo Ficción como Creación. Se podrían dar otros ejemplos con respecto a cada uno de los polos. Los polos se influencian recíprocamente, dando como resultado históricamente, formas híbridas de lo imaginario, que no tienen una relación exclusiva con ninguno de los tres polos.

Para reforzar la idea de una circulación en los dos sentidos y entre los tres polos, vamos a utilizar ciertos testimonios. En *L’Inquiétante étrangeté et autres essais* (París, folio Gallimard, 1985, sobre todo en “**Le créateur littéraire et sa fantaisie**”, 1908), Freud trata de establecer una relación entre la literatura, el juego del niño y el fantasma del adolescente. El Creador Literario, como el adolescente que fantasea, toma en serio su fantasía, pero como el niño que juega, él no abandona su imbricación con la realidad. Lo que lo diferencia del adolescente que fantasea, es que éste separa su mundo de fantasía y la realidad.

En “*Le Delire et les rêves dans la gradiva de W. Jensen*” (París, Gallimard, 1907, 1986), Freud insiste sobre el hecho de que la materia prima del psicoterapeuta y la del creador literario son las mismas. La

diferencia se sitúa en el hecho de que el escritor dirige su atención a su propio inconsciente, mientras que el terapeuta observa el de los otros.

Si se admite fácilmente que **el imaginario individual** es una fuente importante de la Ficción, no hay que subestimar el papel de lo imaginario y de la iniciativa individual en la conformación de lo imaginario colectivo. Leiris en *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar* (París, Gallimard, 1996, Fata Morgana, 1989), señala que el mito de zar se enriquece con las historias de los acontecimientos terrestres a los cuales les atribuye su paternidad. Devereux, en su *Ethnospychanalyse Complémentariste* (Paris, Flammarion, 1972), dice a propósito de los indios Mohaves, que el mito es eficaz porque ha sido previamente soñado.

Se sabe igualmente que **el imaginario colectivo** informa siempre de una manera más o menos acentuada, al imaginario individual. De ahí la posibilidad de hacer intervenir lo simbólico cultural, en la interpretación de los sueños individuales. Pero hay que prestar atención también a los estrechos lazos que unen el imaginario colectivo, a las formas literarias que no son (contrariamente a la evidencia) exclusivos de la invención individual: epopeyas, leyendas, cuentos; en los cuales Freud veía los "vestigios deformados de las fantasías del deseo, pertenecientes a naciones enteras, a los sueños seculares de una humanidad joven" (*Le Créateur littéraire*, p. 45).

Más allá de la belleza de la expresión de Freud, se puede señalar la atención que se presta a la juventud y a la infancia. Lo que hay de colectivo en los sueños de la humanidad, joven o no, puede ser una imagen del comienzo y de la infancia que sin duda es inseparable de la imagen de la muerte. En muchas sociedades, los niños son considerados como portadores de elementos que provienen de los muertos; todo nacimiento es una reencarnación parcial. Sabemos que en cualquier individuo, los recuerdos de la infancia se encuentran asociados a los recuerdos de los muertos, que en esa época vivían, lo rodeaban y lo protegían. Los historiadores de la Edad Media como J. Le Goff et Jean Claude Schmitt han mostrado, a partir de numerosos ejemplos, cómo las historias autobiográficas (hablando de los aparecidos o las historias de los sueños y de las visiones) han contribuido a la formación del yo y de la subjetividad literaria. Carlo Ginzburg se ha interrogado en su libro *Le Sabbat des sorcières*,

sobre la generalización en toda Europa de temas chamánicos —al límite de una difusión histórica o de un efecto de estructura— y pregunta, finalmente, si no habría que considerar la experiencia real o imaginaria de la muerte como la materia prima de toda historia posible.

En cuanto al polo de **la ficción** es bien evidente que repercute sobre los imaginarios individuales y colectivos. Además, nos podemos preguntar si la existencia de las historias de ficción, por el juego que introduce en su relación con el mito, no establece con él una relación a la vez de distancia y de proximidad, una ambigüedad, que es la condición problemática de toda adhesión. Es un poco lo que sugiere J.P. Vernant cuando habla de las creencias y de la ficción como de dos polos opuestos, pero en cierta forma complementarios ( “Formes de croyance et de rationalité en Grèce”, in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1987; *Entre Mythe et Politique*, París, Seuil, 1996). Los primeros poetas son los aedas inspirados, que constituyen de una cierta manera la memoria del grupo, recapitulan su saber, son los que permiten la unión social; luego el estatuto de la poesía cambia, pero la confianza no se pierde, aunque se sabe que lo que dice no es la realidad absoluta: “¿Cuál es la relación entre esta confianza otorgada a los poetas, esta confianza que yo diría fundamental —la confianza en sí misma, en su propia cultura, en su propia manera de pensar— y el hecho de que, rápidamente, aparece la idea de que todo esto constituye lo que se llama la ficción: cosas imaginarias que no son lo real?”.

La segunda noción es la de **la Guerra de los Sueños**, que puede servirnos para situar el problema de la imagen en el contexto de enfrentamiento y dominación. Sabemos que las sociedades viven también a través de lo imaginario —un imaginario que no tiene que ver con la ficción gratuita sino con la necesidad de simbolizar el mundo, el espacio y el tiempo para comprenderlos—; por eso, en todos los grupos sociales, la existencia de los mitos, de las historias, de inscripciones simbólicas, son referencias que organizan las relaciones entre los unos y los otros.

En las situaciones de contacto cultural y de colonización, uno de los terrenos de encuentro y de enfrentamiento es, por lo tanto, el del imaginario. Las estrategias de conversión se parecen a una guerra de imágenes que es necesario ganar, para disminuir el núcleo de la última

resistencia. Los historiadores ya citados de la Edad Media, han estudiado las estrategias de la Iglesia para consolidar en Europa la base del cristianismo. Pero S.Gruzinski, sobre todo en su libro *La Guerre des images* (París, Fayad, 1990), tomando el ejemplo de México desde el siglo XVI, vio cómo se opera este tipo de estrategia, que de manera literal es una estrategia de sustitución. Las órdenes religiosas mendicantes y más tarde los jesuitas trataron de reemplazar con imágenes cristianas, las imágenes sofisticadas y elaboradas de la tradición indígena, (estatuas, pictografía, la colección oficial de las fórmulas farmacéuticas, los atuendos, la religión enseñada a los niños de la nobleza en colegios especializados). En todos los casos, la estrategia empleada por diferentes medios, era la de empujar el imaginario colectivo de los indígenas hacia la posición de la Ficción (donde el imaginario puede reconvertirse en forma de leyenda, de folklor, de curiosidad y de color local) implantando en el polo de lo Imaginario Colectivo las nuevas imágenes ligadas a la nueva creencia cristiana.

Vamos a dejar de lado esta vieja historia. Ella provoca todavía resistencias y reinterpretaciones y hace aparecer un fenómeno de superposición de imágenes; el cambio no es nunca completo. La Iglesia no está segura de la sumisión de los Indios. Y ellos, con el paso del tiempo, imprimen su imaginación en el catolicismo hispano-romano.

La figura del “desencantamiento del mundo” forma parte del mismo dispositivo: trata de evacuar la religión cristiana y los restos del paganismo hacia el polo de la Ficción e imponer sus propios mitos, su visión del futuro, a los mitos del pasado. Este es, al menos, el modelo. Se sabe que en la realidad, no hay sustitución pura y simple, sino que lo que existe son fenómenos de superposición de imágenes, ligadas a las resistencias de los unos, a las derrotas de los otros y a la coexistencia necesaria de estos tres polos del imaginario.

En definitiva, podríamos preguntarnos si la situación actual no tiene algo de inédito, de no superable. Algo de inédito, porque aparece un nuevo fenómeno de sustitución incompleta: los mitos de la modernidad (las grandes historias, los mitos del futuro ligados a la idea de progreso) son eliminados por el lado de la Ficción, pero nada los reemplaza. Por otro lado, la situación de postmodernidad está caracterizada por una sobreabundancia de imágenes, que no pretenden trazar un bosquejo de un nuevo Imaginario Colectivo. Algo de insuperable, por

la coexistencia inmovilizada de ese vacío del Imaginario Colectivo y del exceso de imágenes. Se podría decir de manera diferente: podemos creer que estamos colonizados pero sin saber por quién; colonizados por la imagen, pero sin saber de dónde viene y ni siquiera saber qué representa.

Para precisar este último punto, se puede invocar la tercera noción instrumental, **el Estadio de la Pantalla**.

¿Qué se entiende por esto? Si me refiero a Christian Metz no es el equivalente al estadio del espejo, porque no es más una imagen de mi propio cuerpo en la pantalla. En cuanto al fenómeno de identificación, en donde el cine ocupa ese lugar, se construye alrededor de un sujeto puro, y menos alrededor de un sujeto-objeto (**ese yo que es otro**), dice Metz, el sujeto “que ve todo y es invisible, que se sitúa en el punto de fuga de la perspectiva monocular retomada a la pintura por el cine”. Es el dispositivo cinematográfico mismo, esa mirada sin cara, con el que se identifica el espectador.

Metz, sirviéndose de una comparación entre estado filmico y estado onírico propone dos observaciones. En la primera nos propone observar en la actitud del espectador de cine, una regresión narcísica y una disminución de las defensas del **Yo**.

La segunda observación, al contrario, induce un efecto que distingue al mismo tiempo de la identificación a la película como dispositivo, como “instancia visible”, y la identificación secundaria a los personajes; el sujeto que percibe, reconoce entonces la existencia del **Otro** análogo a sí mismo, análogo al Yo sujeto de la percepción. El efecto del estadio del espejo se invierte. En el estadio de la pantalla, las imágenes son los instrumentos por que el fantasma de los otros, (comunmente, nos retiene poco), **es el Otro que se transforma en un Yo**.

Cuando el espectador toma conciencia de que las imágenes cinematográficas responden a sus fantasmas, escribe Metz, “...la satisfacción —el sentimiento de un pequeño milagro, como en el estado de pasión amorosa cuando es compartida— provoca un efecto que es raro de encontrar, que puede definirse como la ruptura de una soledad ordinaria...”. La ficción como lo vemos en esta versión optimista y excepcional del estadio de la pantalla, puede ser, para la imaginación y la memoria de un individuo, la oportunidad de sentir la existencia de otros imaginarios análogos al suyo. Esa experiencia se

alcanza: en la existencia de una ficción reconocida como tal (de una vista sobre lo real que no se confunde con él, ni con los imaginarios colectivos que lo interpretan); en la existencia de un autor reconocido como tal con sus características singulares, en cada uno de los que constituyen el público y creándose quizás entre ellos una ligazón o relación de socialización.

Actualmente es sobre estos dos puntos (el estatuto de la Ficción y el lugar que ocupa el autor) que podríamos interrogarnos y convendría hacerlo a partir de dos puntos complementarios: con respecto a la recepción de las imágenes y con respecto a su concepción.

El paso a lo “**ficcional total**” corresponde al vacío de los dos polos Imaginario-Colectivo y Creación-Ficción; el imaginario individual, fascinado no tiene en frente de sí, sino una imagen-Ficción (ficción sin autor e imagen desprovista de simbología colectiva). Una vez más estamos evocando aquí una situación-límite (la sociología afortunadamente es más compleja que los modelos), que sin embargo da cuenta de una serie de tendencias.

El carácter familiar de la televisión tiene efectos “regresivos” particulares: suscita ante todo la no distinción entre las categorías de lo real y de la Ficción (confusión personaje/actor, acontecimientos organizados para ser “vistos” en la televisión, como el desembarco en Somalia) y tiende a disolver la noción de autor, eliminando al mismo tiempo los fenómenos de identificación, correspondientes al “estadio de la pantalla”. En este mundo “ficcional” todo “testigo” puede ser presentado como representativo (“el consumidor furioso” o “el joven de las barriadas” no son más que siluetas en el teatro de sombras que surgen del espectáculo que es el mundo).

Este espectáculo (en imágenes) se encuentra en las transformaciones del espacio (referencia a los parques de atracciones —entertainment, a Disneylandia y a la ideología del turismo en general, sobre todo al papel que juegan las cámaras filmadoras en la práctica turística). El mundo se divide cada vez más entre los que miran y los que son mirados, pero no necesariamente vistos.

Las ilusiones del exotismo no han muerto a los ojos de los turistas que recorren la tierra; todavía les sirven para distinguir esos lugares que forman parte de sus sueños, que por causa de los movimientos migratorios contemporáneos, terminan por desembarcar en sus

propios países. Los emigrantes a su vez, al menos una parte de ellos, se sienten, en sentido inverso al del turista, fascinados por una cierta imagen del Occidente rico. Todos son receptores de imágenes (especialmente, todos miran las mismas series de TV producidas en los Estados Unidos). Los turistas se encuentran más sumergidos en la **ideología de la imagen**; ellos mismos son fabricantes de imágenes, como si el espacio que recorren no tomara sentido sino a través de su reproducción, y la distancia que se instala no solamente entre el sujeto y el objeto de la observación, sino entre el sujeto y él mismo, donde el mismo sujeto no se percibe sino como una mirada y, como una mirada diferida o en retrospectiva; es una mirada incapaz de situarse en el presente de sí mismo.

Me gustaría retomar esos elementos de análisis, para situarlos en una relación con el tiempo. Hasta ahora hemos privilegiado, alrededor de la noción de imagen, una referencia al **espacio**. Y es justamente el espacio el que aparece en cuestión, cuando evoco la fascinación por la imagen (inmovilización ante una pantalla) o, a través de los “no-lugares”, la desimbolización del espacio. Llamo no-lugar: un espacio donde no puede leerse ni identidad, ni relación, ni historia.

Las modificaciones del **espacio** corresponden a las modificaciones semejantes en la percepción del **tiempo**. Pero es sobre esta correspondencia que vale la pena insistir, para comprender el paso de lo imaginario a lo “**ficcional total**” que me parece característico de la época y el mundo contemporáneos (al menos a título de amenaza, de virtualidad).

Puede ser que gracias a esta insistencia lleguemos a precisar el sentido del calificativo “**virtual**”, utilizado hasta ahora de manera confusa. Las imágenes llamadas “virtuales” no lo son en efecto en tanto imágenes; son imágenes actuales y ciertas, de las realidades que representan; en cambio, todas las ficciones a las que dan forma, todos los “mundos” que representan (como en los juegos de video) no son forzosamente “virtuales”, en el sentido de no tener ninguna oportunidad, ni posibilidad de convertirse en “actuales”, de realizarse, no son realidades “en potencia” (Cf. Littré, *virtuel*: “Que está solamente en potencia y sin efecto actual”). Lo que es virtual, es el efecto de fascinación absoluta, de reenvío recíproco de la imagen a la mirada y de la mirada a la imagen, que el desarrollo de las tecnologías de la imagen puede ocasionar.

Intentemos caracterizar en términos de tiempo los elementos de análisis propuestos aquí.

**El triángulo Imaginario individual, Imaginario colectivo, Imaginario de ficción**, supone, idealmente, una especie de sincronía, una doble y armoniosa circulación por la cual cada polo irriga los otros dos y a la vez es irrigado por ellos. Pero esta sincronía no es más que una apariencia, porque fuera de toda crisis histórica, el triángulo de lo imaginario define más, un espacio en expansión continua que una superficie plana. Este espacio en expansión es al mismo tiempo, plural, comandado por velocidades diferentes.

A nivel del **Imaginario colectivo**, hemos señalado cómo un ritual puede evolucionar bajo la acción de iniciativas individuales y cómo los mitos también evolucionan bajo la influencia, contingente, de algunos azares individuales.

Recordemos que los poseídos descritos por Leiris, poseídos por los **zar** “que se les parecen” y cuyas incidencias de vida, como las aventuras, pueden enriquecer y modificar, al volver a la imagen de aquellos que los poseen —que son, además, personajes de un panteón, figuras míticas—.

Esta abertura del mito sobre la historia es más general y no existe desde este punto de vista, diferencia esencial entre las cosmogonías, los mitos “históricos” que evocan la fundación de una ciudad o el paso de un río, o los embriones de una historia donde se encuentran implicados personajes legendarios, históricos o héroes de la actualidad que son a la vez potencias “que poseen”, por ejemplo, en los cultos americanos como el **Umbanda** brasileño o el culto de **María Lionza** en Venezuela.

**El imaginario de ficción** puede ser considerado, si releemos los análisis de Vernant, como una fuga fuera del mito. **La paradoja de la religión** sería entonces, el no cesar de desmitificarse al paso de su “transformación en historia”. El concepto de religión “del fin de la religión”, reservado por Marcel Gauchet al cristianismo solamente, podría, en esa hipótesis, aparecer como la paradoja de la religión misma, o la paradoja de toda religión. Podemos encontrar una réplica inversa y simétrica de esta deriva (deriva insensible como la de los continentes) en los intentos de unos novelistas de retornar al mito o, lo que es más, retornar a la anterioridad absoluta, a lo pre-

social y a lo pre-narrativo (es un fantasma que Conrad utiliza en la metáfora del viaje “en el corazón de las tinieblas”).

Finalmente, todos sabemos por simple experiencia que *el Imaginario individual* está sometido a la acción del tiempo que pasa, y que la sociedad podría definirse como la coexistencia o la cohabitación de individuos y de grupos que no tienen ni las mismas nostalgias, ni las mismas esperanzas, ni los mismos temores.

Resumiendo, ninguna de las polaridades del **triángulo de lo imaginario**, definen una posición estable y compartida: los sueños tienen una edad (la edad de aquellos que los sueñan), los mitos tienen una historia, la ficción tiene sus géneros y sus modas. Estas evoluciones tienen ritmos bien diferentes, pero no tan lejanos que no puedan dejar su impronta en las interrelaciones efectivas entre los tres polos del imaginario.

Con la **Guerra de los Sueños**, realidad histórica por excelencia, la dimensión temporal es esencial, ya que pertenece al lenguaje de la guerra. Los esfuerzos que realizan los representantes del nuevo Imaginario colectivo, para hacer del antiguo imaginario, una ficción y un folklor que se expresa en términos temporales (los viejos odres nunca han servido para guardar el vino nuevo). El nuevo imaginario habla menos de la verdad y del error que de actualidad o de modernidad, opuestas al carácter conservador o retrógrado de aquellos a quien desplaza al polo de la ficción. El carácter cruel y chocante de toda colonización de los espíritus (toda colonización es también colonización de los espíritus), es hacer saber a los jóvenes de una misma generación que sus padres no solamente estaban en el error, sino que pertenecían a otra época, a una prehistoria. La segunda fundación, la fundación colonial, tiene que pasar necesariamente por el desprecio que va a afectar al individuo en su misma identidad individual —la que pasa como toda identidad, por una relación y primero que todo, por la relación con los padres—.

¿Qué pasa con eso que he llamado **estadio de la pantalla**?

Ese estadio corresponde a una “destemporalización” de la percepción de lo social. La historia se convierte en moda, pero es una historia puesta en ficción. Encontramos esta tendencia tanto en las reivindicaciones de las poblaciones colonizadas y siempre sociológicamente minoritarias, a pesar, algunas veces, de su demografía mayoritaria (que hacen un llamado, para reivindicar su

originalidad, a un pasado o a una religión). En los países occidentales como Francia el culto a la conmemoración, (como lo ha precisado Pierre Nora en su libro *Lieux de mémoire*), sustituye a la práctica efectiva de la memoria.

La idea, según la cual la historia no tiene sentido, y el futuro no es considerado como la columna vertebral del presente, completa esta “destemporalización” del pasado, y contribuye a situar el presente entre dos vacíos temporales. Esta ideologización del presente (que se acomoda bien de los efectos de la instantaneidad inducidos por el progreso de las tecnologías) oscila entre dos posiciones intelectuales:

**a)** Una posición nihilista que hace del presente la sola realidad, pero una realidad definitivamente liberada de todo peso, escapando a toda órbita, una deriva que no tiene nada que decir.

**b)** Una posición conservadora que lo interpreta como el final de la historia, el resultado de un movimiento por fin detenido, el momento de la gestión que se expresa más fácilmente en términos espaciales que temporales. El mundo se divide entre los que se encuentran **in**, de una manera o de otra dentro del sistema, y aquellos que están **out**, excluidos, fuera de juego, y cuyos intentos por cambiar las reglas del juego son considerados arcaicos, fuera de moda y fuera de propósito.

La tensión característica de nuestra época —de nuestra época concreta que no se identifica felizmente con ninguno de los modelos que intentan interpretarla— es que se encuentra entre una tensión “moderna”, definiendo una sociedad plural de tiempos orientados y una concepción “postmoderna” definiendo un tiempo homogéneo y una sociedad dividida. El individuo oscila entre el deseo de construirse a través de las identificaciones sucesivas o acumuladas, que no dejan de ser sujeciones y la fascinación por la indeterminación total —la atracción del sentido y el vértigo de **la libertad**—.

En párrafos anteriores hemos sugerido que a través de su actividad de “tomador de imágenes”, el turista —arquetipo de la civilización del tiempo libre— no aprehende su presente sino a través del futuro o del pasado. Podemos concluir sugiriendo que ese futuro anterior es la única pero ilusoria síntesis, entre la atracción del sentido y el vértigo

de la libertad. El presente no adquiere sentido (por la relación imaginada a otros lugares y a otras presencias) sino en el futuro que lo suprime como presente, transformándolo en pasado relatado, en historia, algunas veces en nostalgia y siempre en imágenes.

Desde un punto de vista antropológico, no obstante, la identidad individual o colectiva se ha construído siempre a través de la relación con el Otro; no se conoce ninguna sociedad que pueda escapar a esta obligación mínima de simbolización que torna la relación con los otros pensable y manejable. Esta construcción se inscribe en el tiempo; es necesaria y todos los regímenes políticos que han pretendido ignorarla o relativizarla se han hundido. El ultraliberalismo de la globalización y la ideología de la ubicuidad/instantaneidad no escaparán a esta necesidad sociológica. Es pues realista recordar la necesidad ética y la íntima solidaridad del sueño individual, del mito compartido y de la creación personal.

# La globalización e interculturalidad narrada por los antropólogos

*Nestor García Canclini*

Universidad Autónoma Metropolitana - México

**V**ivimos una época donde todo está tan interconectado que aun las explicaciones más sutiles de los procesos locales nos dejan insatisfechos si no logran vincularlos inteligiblemente con tendencias transnacionales. Pero a la vez el desmoronamiento de paradigmas vuelve difícil entender por qué y cómo ocurren los acontecimientos globales, por ejemplo la reciente crisis financiera del sureste asiático o la redistribución del poder cultural bajo la hegemonía mediática. Sólo contamos con un conjunto de narrativas poco consistentes, que no reúnen los requisitos para ser aceptadas como paradigmas, pero alrededor de las cuales se forman círculos de creencias con una sorprendente capacidad de extraer interpretaciones para los hechos más diversos. Al leer diarios de Argentina, Brasil y Perú, México y Estados Unidos, y también revistas culturales de divulgación científica, tengo la impresión de que en el último semestre hay dos relatos a partir de los cuales es posible pensar cualquier acontecimiento: lo que no puede explicarse por el fenómeno de El Niño se explica por la globalización.

El interés por entender de qué modo funciona la globalización me condujo a estudiar cómo se forman y circulan las narraciones sobre ella. Aquí voy a detenerme en la manera en que están modificándose los relatos antropológicos y las metáforas artísticas para intentar dar cuenta de los cambios de la interculturalidad en medio de los procesos globalizadores.

## ANTROPOLOGÍA: LAS NARRATIVAS QUE NOS SEPARAN DE LOS DEMÁS

Una manera posible de leer la historia de la antropología es verla como un pensamiento que ha intentado, una y otra vez, conocer y exaltar lo que la modernidad excluyó para constituirse. Los antropólogos se ocuparon de encontrarle valor a cuanto grupo extraoccidental había sido colonizado y sometido, olvidado o subordinado por el desarrollo moderno. Esa actitud se trasladó a los estudios sobre las propias sociedades complejas, tanto europeas y norteamericanas como latinoamericanas: se reconocieron las contribuciones de los indígenas, de los migrantes y las capas populares urbanas, y también de mujeres, homosexuales y otros grupos excluidos. Con frecuencia, el interés científico por estos sectores se carga con intenciones éticas: se elogian sus saberes y técnicas antiguos, sus formas comunitarias más cooperativas, hábitos sexuales y económicos menos destructivos, en fin, todo lo que occidente se pierde por no tomar en cuenta esas formas heterodoxas de desarrollo.

No hay duda del enorme aporte que la antropología ha hecho con estos trabajos para ampliar el horizonte de lo posible. También para exhibir los límites y las contradicciones del pensamiento y la vida en occidente bajo la dominación capitalista. Los problemas comienzan cuando los antropólogos intentan pensar qué hacer con tanta diversidad. Dos soluciones han sido las más transitadas: a) subordinar a los excluidos al modo de existencia occidental, a la nación, al capitalismo, al modo masculino de pensar y sentir; b) reconocer *in extremis* el carácter irreducible de la diferencia, y consagrarse la identidad y la libertad de cada grupo bajo la “teoría” del relativismo cultural.

No voy a extenderme sobre la primera vertiente, porque ha sido cuestionada en las últimas décadas desde muchos frentes. Entiendo que las dificultades más engorrosas se hallan ahora en la segunda tendencia, o sea la que centra el análisis antropológico en el estudio de la identidad y la diferencia. No puedo retomar aquí la discusión de la caudalosa bibliografía sobre relativismo cultural, pero me detendré en un aspecto que considero un obstáculo clave para elaborar las condiciones actuales

de la interculturalidad. Me refiero a la colocación de la identidad como objeto central de estudio, y la dedicación de la antropología a exaltar y reivindicar la pluralidad de identidades por separado.

Para encarar este problema voy a ocuparme de dos narrativas presentadas por Claude Lévi-Strauss, que tienen el atractivo de haber sido formuladas para la UNESCO, en estudios y de haber avanzado más que otras sociedades en el aprovechamiento de la naturaleza, en la racionalidad y el pensamiento científico. A fin de refutar las concepciones que ven la historia como un solo movimiento lineal y progresivo, citó múltiples ejemplos de las culturas americanas que habían domesticado especies animales y vegetales, obtenido medicinas y desarrollado industrias como el tejido, la cerámica y el trabajo con metales preciosos antes que en Europa. Su antievolucionismo lo llevó a negar cualquier posibilidad de explicación unificada de la historia. Según él, sólo sería posible afirmar la unidad de todas las sociedades, porque comparten una lógica social e intelectual común. La magia y la ciencia suponen operaciones mentales semejantes, con validez equivalente en distintas estrategias de conocimiento; los mitos o el parentesco pueden diferir en aspectos anecdóticos, pero se construyen en todas las sociedades a partir de estructuras análogas. Esa coincidencia, que sería de lógicas sincrónicas y no de avances desiguales o procesos convergentes, le hizo pensar que al relacionar diversas culturas es mejor extenderlas en el espacio que ordenarlas en el tiempo.

Como alternativa al evolucionismo que la historia y la antropología adoptaron de la biología del siglo XIX, Lévi-Strauss propone otros esquemas basados en las concepciones probabilistas, del azar y la necesidad, tomadas de la física y la biología contemporáneas. Sugiere concebir, entonces, el desarrollo histórico a la manera del caballo de ajedrez que tiene siempre a su disposición muchos avances, pero nunca en el mismo sentido. La humanidad no se asemeja a un personaje que trepa una escalera, agregando por cada movimiento un escalón nuevo a los que ya había conquistado; evoca más bien al jugador cuyas posibilidades están repartidas entre muchos dados y que, cada vez que los lanza, los ve desparramarse sobre la mesa, dando lugar a resultados diferentes. Lo que gana por un lado está siempre expuesto a perderlo por otro, y sólo de tiempo en tiempo la historia es acumulativa, o sea que los resultados se suman para formar una combinación favorable (317).

La teoría levistraussiana, al buscar una concepción multicentradada de la historia, entiende las diferencias como producto del azar, con la

trivialidad de quien dispersa dados sobre una mesa de juego. Quizá su otra metáfora, la del caballo de ajedrez que tiene a su disposición muchos avances pero nunca en el mismo sentido, por las implicaciones políticas de este juego, podría haberle hecho preguntarse si la elección de una dirección u otra en el desarrollo social no dependerá de los que mueven los caballos y los peones. Pero la teoría estructuralista de la sociedad se parece demasiado en este punto a las del culturalismo y el funcionalismo; la omnideterminación sincrónica de la estructura en una no está lejos de la teoría del consenso y la interdependencia armónica de las funciones en las otras. Las tres encuentran difícil, por tanto, pensar las transformaciones y los conflictos. Ese modo de filosofar antropológico juega al ajedrez con distintas piezas y estrategias variadas, pero se las arregla ingeniosamente a fin de que el funcionalismo, el culturalismo y el estructuralismo se sumen al final "para formar una combinación favorable".

Veinte años después, en 1971, la UNESCO volvió a invitar a Lévi Strauss para inaugurar el "Año Internacional de la lucha contra el racismo y la discriminación racial". Entonces, el ilustre pensador confesó que en su intervención anterior había exagerado un poco su misión de suministrar a los funcionarios de la UNESCO argumentos contra el racismo, oponiéndose a "actitudes que son normales, incluso legítimas, y, en todo caso, inevitables". En síntesis, Lévi-Strauss les dijo que su saber antropológico lo llevaba a concluir que el etnocentrismo no es malo en sí mismo, y hasta puede ser útil si no lo usamos mal. Es posible, afirmó, que "colocar una manera de vivir o pensar por encima de todas las demás"..."sea, incluso el precio a pagar para que los sistemas de valores de cada familia espiritual o de cada comunidad se preserven y encuentren en sí mismos los recursos necesarios para su renovación. Si... las sociedades humanas exhiben una cierta diversidad óptima más allá de la cual no pueden ir, pero también por debajo de la cual no pueden descender sin peligro, entonces debemos reconocer que, en gran medida, esta diversidad resulta del deseo de cada cultura de resistirse a las culturas que la rodean, de distinguirse de ellas -dicho brevemente, de ser ellas mismas-" (1985).

Para acabar de sorprenderlos, Lévi Strauss les dijo a los funcionarios de la UNESCO que no sólo el etnocentrismo es "consustancial a nuestra especie", sino que hasta puede ser necesario para desarrollar la creatividad: "nos hacemos falsas ilusiones cuando creemos que la igualdad y la fraternidad reinarán entre los seres humanos sin comprometer su

diversidad. Sin embargo, si la humanidad no se resigna a convertirse en la estéril consumidora de los valores que logró crear en el pasado... capaz únicamente de alumbrar obras bastardas, invenciones burdas y pueriles, [entonces] ella debe aprender una vez más que toda verdadera creación implica cierta sordera hacia la llamada de otros valores, pudiendo incluso rechazarlos, cuando no negarlos, en su conjunto. Porque uno no puede fundirse plenamente en el disfrute del otro, identificarse con él, y, al mismo tiempo, permanecer diferente. Cuando se alcanza una comunicación integral con el otro, se presagia tarde o temprano un desastre tanto para su creatividad como para la mía. Las grandes épocas creadoras fueron aquellas en las que la comunicación logró ser la mutua estimulación entre interlocutores alejados, pero donde aún no era tan frecuente o tan rápida como para hacer peligrar los obstáculos indispensables entre individuos y grupos, o como para reducirlos hasta el punto de que una excesiva accesibilidad en los intercambios pudiera igualar y anular su diversidad" (1985).

En esta ocasión, para justificar esta impermeabilidad a los otros, como consecuencia del relativismo cultural, comparó la historia humana con los ferrocarriles. Según Lévi Strauss, "somos como pasajeros de los trenes que son nuestras culturas, cada uno viaja sobre sus propios raíles, con su propia velocidad y en su propia dirección. Los trenes que corren junto al nuestro, en direcciones similares y a velocidades no muy distintas a la nuestra, nos son al menos visibles cuando los miramos desde nuestros comportamientos. Pero aquellos trenes que van por vía oblicua o paralela y circulan en dirección opuesta, no lo son. '[Nosotros] percibimos una imagen vaga, fugaz, apenas identifiable, normalmente un contorno borroso en nuestro campo visual, que no nos proporciona ninguna información sobre sí misma y solamente nos irrita porque interrumpe nuestra plácida contemplación del paisaje que sirve de telón de fondo a nuestra ensoñación'" (1985).

Me parece útil referir estas narrativas, porque son características de posiciones muy extendidas en la antropología en una época en que la diversidad cultural podía pensarse como algo que ocurría entre grupos separados, que sólo tenían contactos ocasionales. Ese modo esporádico y distante de interrelación hizo visibles problemas de comparabilidad entre culturas diversas y desafió las pretensiones de las sociedades occidentales —y de otras— de valorarse como la cúspide del desarrollo histórico. Pero dejó subsistir el principio de que la antropología podía considerar a cada identidad en sí misma, como el objeto central de estudio.

Las culturas serían universos aislados, cuya autonomía sería uno de los bienes más deseables.

En México y en América Latina, este modo de practicar la antropología tuvo y tiene vasta vigencia. Se observa en el predominio de descripciones etnográficas de pequeñas comunidades, tanto en el campo como en la ciudad, guiadas por la preocupación de mostrar la continuidad de los grupos y sus resistencias a la modernización más que el entrelazamiento con otras culturas y sus transformaciones. Cuando se considera la incorporación de mensajes y bienes externos, o las modificaciones de costumbres y fiestas tradicionales, la mayoría tiende a ver estos procesos como pérdida de identidades profundas u originarias. Las identidades que se defienden pueden ser las de origen indígena, la del barrio tradicional o la de la nación. Cualquiera de las tres, en cualquier país latinoamericano, es hoy el resultado de muchos procesos de adaptación a la industrialización, las migraciones, las comunicaciones masivas y transnacionales, pero se supone que la tarea de antropólogo es encontrar alguna sedimentación antigua de la identidad, declararla originaria y narrarla como auténtica. Roger Bartra ha mostrado cómo en México la recreación idealizada de la historia agraria y étnica para "trazar el perfil de la nacionalidad cohesionadora" y "poner orden en una sociedad convulsionada" "por las contradicciones de la nueva vida industrial", ha contribuido a encerrarse en lo que él llama "la jaula de la melancolía" (Bartra: 33-34).

## DECONSTRUIR EL RELATIVISMO

Por supuesto, hay reacciones recientes contra esta tendencia que encapsula a la antropología en lo local y la convierte, a menudo, en celebración de fundamentalismos. Entre los mayores autores de la antropología contemporánea es interesante seguir el movimiento, por ejemplo, de Clifford Geertz, quien en *La interpretación de las culturas* defendía aún la descripción "microscópica", no "de la aldea" sino "en la aldea", y limitaba el trabajo teórico a la elaboración conceptual de las inmediaciones en que cada grupo establece su lógica interna. (1973, cap. 1). En cambio, en textos de la última década critica a quienes centran los estudios en "totalidades sociales absortas en sí mismas", (1996: 84) en las "propias clasificaciones que nos separan de los demás", obsesionados por "defender la integridad del grupo y mantener la lealtad hacia él"; "La etnografía es, o debería ser, una disciplina capacitadora. Ya que a lo que capacita, cuando lo hace, es a un contacto fructífero con

una subjetividad variante". Los relatos y escenarios que el antropólogo comunica no tienen por finalidad ofrecer "una revisión autocomplaciente y aceptable" (87), sino permitir "vernos, tanto a nosotros mismos, como a cualquier otro, arrojados en medio de un mundo lleno de indelebles extrañezas de las que no podemos librarnos" (88).

Por eso, en su texto de 1994, *Anti-antirrelativismo*, se dedica a desbaratar a la sociobiología y el neoracionalismo, que, en vez de enfrentar las nuevas complicaciones de la diversidad, prefieren refugiarse en la búsqueda de una naturaleza humana descontextualizada. La sociobiología, apoyada en avances de la genética y la teoría de la evolución, pretende encontrar constantes naturales que establecerían criterios de normalidad aplicables a las distintas culturas, con lo cual convierte lo demás en "desviaciones". Los neoevolucionistas, a partir de hallazgos de la lingüística, la informática y la psicología del conocimiento, creen que se puede reinstalar una concepción fundacionalista de la mente desde la cual se fijen verdades universales. El precio que pagan ambas fugas de las dificultades relativistas, explica Geertz, "es la desconstrucción de la alteridad" (1996: 122).

¿Cómo hacernos cargo de un mundo donde la diversidad no está sólo en tierras lejanas sino aquí mismo, en "los modales de los japoneses a la hora de negociar", en la migración de cocinas, vestimentas, mobiliario y decoración que llegan a nuestro barrio, cuando es igualmente probable que la persona con la que nos encontramos en la tienda de ultramarinos" provenga de Corea que de Iowa; la de la oficina de correos puede venir de Argelia como de Auvernia; la del banco, de Bombay como de Liverpool. Ni siquiera los parajes rurales, donde las semejanzas suelen estar más atrincheradas, son inmunes: granjeros mexicanos en el Suroeste, pescadores vietnamitas a lo largo de la costa del Golfo, médicos iraníes en el Mediooeste" (1996: 90).

Geertz propone entender estos cruces interculturales con una nueva narrativa construida a partir de la metáfora del *collage*. Para vivir en esta época en que las diversidades se mezclan, estamos obligados a pensar en la diversidad sin dulcificar lo que nos seguirá siendo ajeno "con vacuas cantinelas acerca de la humanidad común, ni desactivarlo con la indiferencia del "a-cada-uno-lo-suyo", ni minusvalorarlo tildándolo de encantador" (1996: 91-92). Se trata, en suma, de no instalarnos en las autocertezas de nuestra propia cultura, ni en las convicciones de excluidos (indígenas, feministas, jóvenes, etc.) que adoptamos como nuestra nueva casa por generosidad militante. No es esto lo que se espera de una

disciplina como la antropología, construida a través de viajes laboriosos por el mundo. Dice Geertz: "Si lo que queríamos eran verdades caseras, debíamos habernos quedado en casa" (1996, 124).

## DE LAS IDENTIDADES A LA INTERCULTURALIDAD

Si uno mira, más que los libros clásicos con los que aún se estudia la antropología en México y América Latina, lo que investigan muchos profesores y los temas de tesis de los alumnos, encuentra que el objeto de estudio de nuestra disciplina está alejándose de la visión del relativismo funcionalista o levistraussiano y coincidiendo con la dirección sugerida por el último Geertz. Aceptamos la necesidad de investigar por qué tantos grupos indígenas adoptan formas de producción modernas, asimilan con gusto los bienes de consumo y la simbólica difundidos por los medios masivos. Crecen los estudios que tratan de entender cómo los campesinos usan los créditos bancarios, los artesanos se relacionan con el imaginario turístico y televisivo, los migrantes reformulan sus tradiciones para que coexistan con las relaciones industriales y el espacio urbano, los jóvenes populares combinan las viejas melodías regionales con la música transnacional (Arizpe, Carvalho, Ortiz).

Así se ha ido reubicando nuestro objeto de estudio como parte de la modernidad. Pero entonces descubrimos que esta modernidad no sólo se configura por la inercia y renovación de tradiciones aisladas, sino por su interrelación con nuevos procesos de industrialización de la cultura, interacción masificada con otras sociedades y reformulación de las identidades "propias" en medio de la globalización.

Para ver más específicamente qué desafíos coloca trabajar con las narrativas y metáforas de la interculturalidad en esta época, voy a compartir algunos avances del estudio que estoy realizando sobre lo que ocurre entre estadounidenses y latinoamericanos. A fin de no perdernos en discursos generalizantes, conviene ver cómo la globalización se estaciona y entra en contradicciones con procesos específicos de libre comercio e integración regional.

La larga historia de suspicacias entre América Latina y Estados Unidos, se sitúa ahora dentro de las narraciones de la economía y la cultura globales. Sobre todo en los años noventa, con el Tratado de Libre Comercio de América del Norte y el impulso reciente de ALCA, la asociación que propone Clinton para liberalizar el intercambio a lo largo de las Américas, se destacan los datos de la integración. Cada vez es más difícil asociar en forma exclusiva las empresas y los capitales con un país

particular: marcas de autos y de ropa que acostumbrábamos identificar con Estados Unidos pueden indicar en la etiqueta "made in Salvador" o "in México", o "in Hong Kong". La globalización tecnológica y comunicacional, que hace circular mensajes por satélite y fusiona empresas de distintos continentes, vuelve poco eficaces las aduanas y las políticas culturales que limitaban el ingreso de películas o música extranjera. Al mismo tiempo, las migraciones que instalaron casi 30 millones de latinoamericanos en EU (la quinta parte de la población mexicana, la cuarta parte de la población cubana) vuelven difícil establecer correspondencias estrictas entre naciones y territorios: los envíos constantes de dinero de esos migrantes (unos 4.000 millones por año hacia México, por ejemplo) y los mensajes diarios o semanales con que informan de sus vidas a la otra parte de su familia y de su pueblo, que está a 2,000, 5,000 ó 10,000 Km., crean circuitos comunitarios transnacionales. "Miembros ausentes que regresan regularmente, personas que van y vienen entre el pueblo y Estados Unidos, migrantes de retorno, han poco a poco ido ocupando un lugar central" en ciudades de México, los países centroamericanos, Colombia y Venezuela: las redes transnacionales influyen en la alimentación, la escolarización de los hijos y las distracciones (Faret). En parte se parecen a las comunidades de consumidores que en cualquier ciudad grande o mediana se apropiaron diariamente de bienes y mensajes deslocalizados, tienen su soporte menos en territorios geográficos que en circuitos de mercancías y comunicaciones.

¿Qué sucede con las fronteras y las diferencias cuando las relaciones internacionales se intensifican bajo este régimen de flujos multidireccionales? Una de las metáforas más potentes para expresar este proceso es la propuesta por Yukinori Yanagi en la muestra multinacional de arte urbano *In site*, realizada en 1994 en Tijuana y San Diego. Con variaciones, este artista japonés expuso obras basadas en el mismo concepto visual en la Bienal de Venecia de 1993 y en la de Sao Paulo en 1996. La experiencia consistía en colocar sobre una pared unas 100 banderas de países del mundo, hechas con cajitas de acrílico llenas de arena coloreada. Las banderas estaban interconectadas por tubos de plástico dentro de los cuales viajaban hormigas que iban corroyendo y confundiendo cada una de esas banderas nacionales. Después de dos o tres meses todas las banderas se volvieron irreconocibles. Puede interpretarse la obra de Yanagi como metáfora de los trabajadores que, al migrar por el mundo, van descomponiendo los nacionalismos e

imperialismos. Pero no todos los receptores se fijaron en eso. Cuando el artista presentó esta obra en la Bienal de Venecia de 1993, la Sociedad Protectora de Animales logró clausurarla por unos días para que Yanagi no continuara con la 'explotación de las hormigas'. Otras reacciones se debían a que los espectadores no aceptaban ver desestabilizadas las diferencias entre naciones. El artista, en cambio, intentaba llevar su experiencia hasta la disolución de las marcas identitarias: la especie de hormiga conseguida en Brasil le parecía a Yanagi demasiado lenta, y él manifestó al comienzo de la exhibición su temor de que no llegara a trastornar suficientemente las banderas nacionales.

Este juego transformacional de Yanagi coincide con los relatos que presentan la globalización como un sistema de flujos e interactividad que coloca a todos los pueblos en situación de copresencia. Algunos antropólogos han adoptado esta narrativa, pero con la advertencia de que la interacción no es indiscriminada. Ulf Hannerz admitió, en una conferencia en Brasil, que el imaginario mundial podría formularse ahora como un "flujorama cultural global", aclarando que "los flujos tienen direcciones" y escenarios preponderantes: él citó a "Nueva York, Hollywood y la sede del Banco Mundial" (Hannerz, 1997:13). Podríamos ampliar la lista, pero seguimos comprobando que los símbolos mayores de la globalización se encuentran casi todos en Estados Unidos y Japón, algunos todavía en Europa y casi ninguno en América Latina. Hannerz señaló también que hay contraflujos, por ejemplo exposiciones de artistas africanos en Londres y grupos terapéuticos de Oslo que se basan en técnicas malayas de interpretación de los sueños. Pero estos y otros reconocimientos a las artesanías, la literatura y los saberes periféricos no permiten olvidar las "asimetrías de los flujos", manifestadas en la diseminación desigual de habilidades fundamentales y formas institucionales modernas, de la educación básica y superior de tipo occidental, de prácticas administrativas y saberes biomédicos. Por eso, Hannerz sostiene que la fluidez con que circulan y contracirculan los bienes y mensajes no clausura la distinción entre los centros y las periferias.

Las ásperas contradicciones que emergen en las asimetrías globales a veces se condensan en metáforas artísticas o literarias, que sirven para hacer visibles las nuevas condiciones de interacción en la diversidad cultural del mundo. Sin embargo, necesitamos situar estas imágenes en relación con datos duros, macrosociales, para saber cuál es el horizonte de inteligibilidad de la metáfora y dónde su potencial imaginativo pierde valor heurístico.

## AMERICANIZACIÓN DE LOS LATINOS, LATINIZACIÓN DE ESTADOS UNIDOS

Con este fin es útil seguir el itinerario de un relato que desde hace varias décadas trata de dar cuenta de la interacciones entre las culturas norte y latinoamericanas. Sin negar la incommensurabilidad ideológica entre los pobladores de ambas regiones, se registra la creciente "americanización" de la cultura en México y en América Latina, y, a la inversa, la latinización y mexicanización de algunas zonas de Estados Unidos, sobre todo en el sur de este país. Carlos Monsiváis, uno de los especialistas más acucioso sobre estos temas, ha escrito que la preocupación por defender la especificidad de cada cultura es tardía, porque América Latina viene americanizándose desde hace muchas décadas y esta americanización ha sido "las más de las veces fallida y epidérmica" (Monsiváis, 1994). En una conferencia reciente en Tijuana (septiembre de 1997), Monsiváis sugirió que tal vez, más que americanización, lo que está sucediendo con los latinoamericanos es una chicanización: se adoptan signos ostentarios del *american way of life* exagerándolos con cierto fervor cursi.

Varios analistas observan que este proceso se ha acentuado con la dependencia tecnológica y económica, pero ello no elimina la conservación de una lengua diferente en América Latina —por más palabras inglesas que se incorporen—, ni la fidelidad a tradiciones religiosas, gastronómicas y formas de organización familiar diferentes de las que existen en Estados Unidos. Por otra parte, también toman en cuenta las crecientes migraciones de latinoamericanos a Estados Unidos, que influyen en la cultura política y jurídica, los hábitos de consumo y las estrategias educativas, artísticas y comunicacionales de estados como California, Arizona y Texas. Sin embargo, la discriminación, las deportaciones y la exclusión cada vez más severa de migrantes latinos de los beneficios del *american way of life* desalientan la presencia "hispana": o sea que no permiten pronosticar un avance ilimitado y unidireccional de los grupos mexicanos y latinoamericanos en Estados Unidos, ni asegurar que la cultura latina vaya a trascender su lugar periférico dentro de ese país.

Simultáneamente con el proceso de gestión, aprobación y desarrollo del TLC, en los últimos cinco años se acentuaron barreras de todo tipo a la entrada de latinoamericanos. La ley 187, aprobada el año pasado en California, quita a los migrantes indocumentados derechos a usar servicios básicos, como los escolares y de salud, obliga a los médicos y maestros a denunciar a las autoridades migratorias a solicitantes de

servicios que no muestren documentos, y establece la noción de “sospecha razonable” que hace vulnerables al conjunto de los extranjeros, sobre la base de dos signos: el color de la piel y el lenguaje (Valenzuela, 1997). El argumento principal para justificar la ley 187 fue que los migrantes indocumentados son una carga económica para la economía estadounidense, pese a que varios estudios de la Comisión Nacional para la Reforma de la Inmigración de Estados Unidos muestran que las aportaciones de ellos (unos diez mil millones de dólares anuales) son mayores que los beneficios que reciben. Pero la narración que sostiene los prejuicios y la discriminación sigue imponiéndose sobre los datos objetivos.

Otro cambio significativo es que la “línea” de alambre que separaba el territorio de EU de los países del sur ha sido sustituido por un símbolo rotundo: las planchas de acero que se usaron para pistas de aterrizaje en el desierto durante la Guerra del Golfo, reconvertidas ahora en kilómetros y kilómetros de un muro, apenas un metro más bajo del que hubo en Berlín. Respalgado en los tramos más vulnerables por una segunda barrera de columnas de cemento, por coches de la Border Patrol y helicópteros, desanima la creatividad, como se ve por los grafittis más escasos que en aquel monumento europeo.

Del lado mexicano, el endurecimiento del chauvinismo y la discriminación estadounidenses también fomenta reacciones nacionalistas. Más que en el gobierno, cuya acentuada dependencia económica de EU estrechó en las dos últimas décadas la posibilidad de enfrentar la hostilidad estadounidense, brotan en la sociedad muchas afirmaciones nacionalistas: desde el triunfo de la oposición, que en el caso de los votos del PRD expresan —entre otros rechazos al gobierno— la crítica a la subordinación económica y política a EU, hasta iniciativas regionales en la misma dirección. A veces, son intentos de defender la producción nacional y los derechos humanos en medio de las condiciones reales de interacción; en otros casos, parece haber dificultades para imaginar qué actos pueden ser eficaces en las complejas encrucijadas de la frontera, ante las multitudes que llegan de todas las regiones de México, en medio de la lucha entre carteles que hacen de este punto el lugar de mayor narcotráfico hacia Estados Unidos, los asesinatos frecuentes de políticos, policías y ciudadanos comunes, casi nunca esclarecidos.

Un caso sintomático de esta dificultad para elaborar posiciones de “defensa de lo propio” en un contexto de globalización es el de Tijuana. Esta ciudad, que se concentró en el turismo y la diversión desde los años

veinte, en la época de la ley seca en Estados Unidos, y dejó luego proliferar casas de juego, cabarets y otras actividades perseguidas en la sociedad estadounidense, adquirió una "leyenda negra" que la hacía sinónimo de vicio, prostitución y narcotráfico. La imagen negativa se cargó también con la afluencia de migrantes de todo México que, si no podían pasar a Estados Unidos, iban formando barrios precarios en esta ciudad fronteriza. En las tres últimas décadas la instalación de industrias, sobre todo maquiladoras, generó un extraordinario desarrollo industrial: uno de los principales rubros es la producción de electrodomésticos y bienes audiovisuales, entre los que destaca la fabricación del 70 por ciento de los televisores producidos en el mundo. (Campbell:31). Se modernizaron el comercio y la urbanización de Tijuana, y se va uniendo a San Diego configurando una "metrópoli transfronteriza" (Herzog). Los 1600 agentes de la patrulla de Estados Unidos que controlan los 65 millones de cruces de personas por año entre estas dos ciudades no confían que esas actividades "modernas" puedan distinguirse del narcotráfico y otras prácticas que hacen prevalecer la visión peyorativa en el imaginario estadounidense. Por eso aplican más o menos el mismo rigor a los tijuanenses que cruzan para comprar en los centros comerciales de San Diego, los periodistas, los choferes de camiones comerciales, los marinos y jóvenes estadounidenses que vuelven de divertirse en Tijuana, los funcionarios, los trabajadores que viven del lado mexicano y cruzan todos los días para trabajar en San Diego o San Isidro.

En vista de la cantidad de películas, relatos periodísticos y la próxima filmación de una telenovela basada en los aspectos escandalosos de Tijuana, el Ayuntamiento conservador de esta ciudad consiguió a fin de agosto pasado del Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial el registro del "buen nombre de la ciudad" para protegerlo de quienes deseen usarlo en "publicidad y negocios, difusión de material publicitario, folletos, prospectos, impresos, muestras, películas, novelas, videogramaciones y documentales". No es difícil imaginar los trastornos que hubieran sufrido con políticas semejantes escritores como Shakespeare por situar sus crímenes en Dinamarca, o Bertold Brecht y tantos otros que también ubicaron historias espinosas en países que no eran el propio. Pero la pretensión de controlar el uso del patrimonio simbólico de una ciudad fronteriza, apenas a dos horas de Hollywood, se ha vuelto aún más extravagante en esta época globalizada, en que gran parte del patrimonio se forma y difunde más allá del territorio local, en las redes invisibles de los medios.

La persistencia de los enfrentamientos binacionales en los que reaparece diariamente la incommensurabilidad de estilos de vida, instala dudas sobre los acuerdos de libre comercio y lo que quizá traigan de integración económica y política interamericana. Algunos economistas y políticos de México y EU confían que la compatibilidad de estilos culturales, necesaria para realizar cualquier integración multinacional, se desenvuelva con éxito gracias a "la similitud en las orientaciones hacia la democracia" y la coincidencia o convergencia de las modalidades de desarrollo económico, según, dicen Inglehart, Basañez y Nevitte. En el libro de estos autores publicado hace cinco años, se insiste en el desacuerdo entre la tradición protestante de Estados Unidos y Canadá y la tradición católica de México y América Latina (la ética del trabajo frente a la moral de "la recreación, la grandiosidad, la generosidad, la desigualdad y la hombría"). Pero los mismos autores sostienen que quizá tales divergencias históricas no sean tan importantes si pensamos que el mismo proceso de integración transnacional favorece la apertura de las sociedades y lleva a aceptar nuevos marcos conceptuales para transformarlas. En los países de Norteamérica la convergencia se logaría al tener intereses compartidos por desarrollar economías de libre mercado y formas políticas democráticas, y reducir el peso de las instituciones nacionales en beneficio de la globalización. Pero sabemos que estos tres puntos supuestamente comunes motivan controversias en las tres naciones que participan del TLC: su cuestionamiento se acentuó durante los debates sobre si se firmaba o no el TLC, y en los cuatro primeros años de su aplicación. Los autores citados, pese a su visión optimista de la liberalización comercial, reconocen que ésta "produce oposición política porque atrae claramente la atención hacia dilemas antiguos o de reciente aparición". La agudización de conflictos fronterizos y migratorios en los años recientes pone en evidencia dilemas culturales irresueltos, por ejemplo la integración multiétnica en Estados Unidos y en las naciones latinoamericanas, la coexistencia de nuevos migrantes con residentes antiguos, y el reconocimiento pleno de los derechos de las minorías y de las regiones dentro de cada país. La narrativa sobre la incommensurabilidad ideológica sigue conservando cierta vigencia y reinventando fronteras que debemos examinar como parte de la globalización.

## ¿POR QUÉ YA NO SIRVE EL CABALLO DE TROYA?

El análisis de las contradicciones entre estas narrativas, y entre ellas y las descripciones basadas en datos duros, permite avanzar hacia una reconceptualización de cómo están reordenándose las fronteras en los procesos globalizadores. Necesitamos reformular el objeto de estudio antropológico —de las identidades discretas a la heterogeneidad multicultural— y extraer nuevas conclusiones de estos cambios para el diseño de políticas basadas en una concepción flexible y multinacional de la ciudadanía.

Quiero aclarar que no enfrento narrativas a conocimiento científico, como si los relatos sociales fueran sólo versiones distorsionadas por las subjetividades que los enuncian, en oposición al discurso de las ciencias que describiría el sentido objetivo. La pluralidad de paradigmas coexistentes en los discursos científicos, que invita también a hablar de narrativas en las ciencias sociales, no autoriza esa antinomia. A la vez, encuentro en relatos y metáforas de artistas, escritores y habitantes comunes de la frontera la emergencia de concepciones que renuevan la mirada social sobre las transformaciones citadas.

Por eso, deseo colocar como epígrafe de esta sección final una obra artística en exhibición actualmente como parte del programa *In site*, que presenta instalaciones en San Diego y Tijuana, con la participación de 42 artistas procedentes de casi todos los países americanos, desde Canadá hasta Argentina. Me refiero al enorme caballo de Troya que Marcos Ramírez Erre colocó desde septiembre pasado, a pocos metros de las cassetas de la frontera, con dos cabezas, una hacia Estados Unidos, otra hacia México. Evita así el estereotipo de la penetración unidireccional del norte al sur. También se aleja de las ilusiones opuestas de quienes afirman que las migraciones del sur están contrabandeando lo que en EU no aceptan, sin que se den cuenta. Me decía el artista que este "antimonumento" frágil y efímero es "translúcido porque ya sabemos todas las intenciones de ellos hacia nosotros, y ellos las de nosotros hacia ellos". En medio de los vendedores mexicanos circulando entre autos aglomerados frente a las cassetas, que antes ofrecían calendarios aztecas o artesanías mexicanas y ahora "al hombre araña y los monitos del Walt Disney", Ramírez Erre no presenta una obra de afirmación nacionalista sino un símbolo universal modificado. La alteración de ese lugar común de la iconografía histórica que es el caballo de Troya busca indicar la multidireccionalidad de los mensajes y las ambigüedades que

provoca su utilización mediática. El proyecto incluye reproducir el caballo en camisetas y postales para que se vendan junto a los calendarios aztecas y “los monitos de Disney” junto a las casetas; también cuatro trajes de troyanos para que se los pongan quienes deseen fotografiarse junto al “monumento”, “como cuando vas a Chichén Itzá y te venden tu piramidita, tu camisetita y tu fotito, que sales igual en cualquier parte del mundo”.

**1. La doble agenda de la globalización y las fronteras móviles.** En cierto modo, es posible afirmar que la transnacionalización económica y cultural desdibujó las fronteras nacionales o las volvió porosas, pero con la condición de registrar en la definición misma de globalización lo que las fronteras políticas y culturales le hacen a ese proceso globalizador. Entonces la globalización no puede ser vista como un simple orden social hegemónico, o un único proceso de homogeneización, sino como resultado de múltiples movimientos, en parte contradictorios, con resultados abiertos, que implican diversas conexiones “local-global y local-local” (Mato).

Dicho sintéticamente, la globalización es tanto un conjunto de procesos de homogeneización como de fraccionamiento articulado del mundo, que reordenan las diferencias y las desigualdades sin suprimirlas. O sea que estamos identificando una doble agenda de la globalización: por una parte, integra y comunica; por otra, segregá y dispersa.

El relato más reiterado sobre la globalización es el que narra la expansión del capitalismo posindustrial y de las comunicaciones masivas como un proceso de unificación y/o articulación de empresas productivas, sistemas financieros, regímenes de información y entretenimiento. Wall Street, el Bundesbank, Microsoft, Hollywood, CNN y MTV, serían algunos de los personajes organizadores de esta narración. Si bien no son simples aliados, comparten la tendencia a trascender los contextos nacionales en los que nacieron y coordinar, con relativa competencia, un sistema mundial. El correlato de esa convergencia global en la vida cotidiana se halla, según varios estudios antropológicos y comunicacionales, en los consumidores, integrados como comunidades transnacionales de poseedores de tarjetas de crédito, servicios de computación, películas, información y videoclips (Alvarez, Appadurai, Escobar, Lins-Ribeiro, Ortiz).

Pero al mismo tiempo esta unificación mundial de los mercados materiales y simbólicos es, como lo enuncia Lawrence Grossberg, una “máquina estratificante”, que opera no tanto para borrar las diferencias

como para reordenarlas a fin de producir nuevas fronteras, menos ligadas a los territorios que a la distribución desigual en los mercados. Agregaré que además la globalización —o más bien las estrategias globales de las corporaciones y de muchos Estados— configuran máquinas segregantes y dispersadoras: producen desafiliación a sindicatos, mercados informales conectados por redes de corrupción y lumpenización, culturas audiovisuales opuestas a la cultura letrada. Dividen la cultura letrada en profunda y light, agudizan las oposiciones entre nacionalismos y hacen que consuman su folclor, en condiciones equívocas, los que siguen viviendo en el país natal y las masas que lo añoran desde otro. Así como unifican vastas capas de consumidores transnacionalizados, engendran asalariados empobrecidos que ven sin poder consumir, migrantes temporales que oscilan entre una cultura y otra, indocumentados con derechos restringidos, consumidores y televidentes recluidos en la vida doméstica, sin capacidad de responder en forma colectiva a las políticas hegemónicas. No sólo crean nuevas fronteras en el trabajo y en el consumo: les aumentan la eficacia al desconectar a los que podrían organizarse para atravesarlas o derrumbarlas.

Esta revisión del concepto de globalización necesita que reformulemos, al mismo tiempo, la noción de frontera. El estudio de las interacciones entre México y EU me llevó a ampliar la caracterización de fronteras móviles, que se me había ocurrido al vivir usos peculiares del documento de identidad para circular por el propio país, incluso en la propia ciudad, durante los años setenta y principios de los ochenta en la Argentina. Como en otros países latinoamericanos, la dictadura militar había establecido un régimen de disciplinamiento autoritario con controles móviles. Las fronteras, en el sentido de lugares donde se piden documentos para poder seguir circulando, estaban dentro del propio territorio nacional, pero no siempre en el mismo lugar: se podía encontrar un puesto militar al cambiar de provincia, al salir de una ciudad, y también al pasar de una zona de la ciudad a otra, o en cualquier cruce de calles en que antes no había habido control y de pronto se establecía por unas horas o unos días. En algunos puestos de vigilancia había patrullas equipadas con un equipo electrónico que captaba el número del documento de identidad, lo transmitía a la central del servicio de inteligencia y de allí devolvían la foto que correspondía a ese nombre, la imagen se reproducía en la pantalla de la patrulla y los policías o el ejército comprobaban si el documento había sido adulterado o robado. Estos procedimientos continúan usándose, con variantes, después de las

dictaduras militares, en países donde aún hay movimientos guerrilleros, o para combatir el narcotráfico, y también en medio de una huelga o de movimientos de protesta que transitan por una ciudad o entre distintas ciudades. La combinación de grupos de vigilancia física móviles y de procedimientos electrónicos que efectúan controles deslocalizados puede hacer que nos sintamos indocumentados en el propio país. También las fronteras pueden ser nómadas, como les ocurre a los migrantes latinoamericanos en Estados Unidos, que no son detenidos siempre en la línea oficial que limita con México, pero pueden ser apresados en ciudades lejanas de la frontera, en la puerta de un hospital o de una escuela, en cualquier calle o institución donde alguien sospecha de su condición legal o racial.

Sabemos que estas fronteras no sólo son móviles porque se desplazan dentro del propio país. Además, mediante alianzas de los sistemas policiales y militares, se extienden a varias naciones. Llegamos así a este doble movimiento que parece paradójico: la globalización que debilita las fronteras, en un proceso complementario las reinstaura, las exporta e importa, las reproduce engendrando nuevas barreras, no tanto para las mercancías y el dinero como para la circulación de personas.

Entre la globalización de las fronteras y los procesos que colocan fronteras a la globalización se desenvuelven las modalidades actuales de concentración del poder y la riqueza, de estratificación dentro de las naciones y entre ellas. La asimetría entre países metropolitanos y periféricos se acentúa con nuevas diferenciaciones y barreras. Ni la lógica binaria que separa a las clases dominantes de las subalternas, ni la que opone imperialismo a nacionalismo son útiles ahora para comprender una trama más compleja, multidireccional, de las hegemonías, las resistencias y las transacciones que ocurren entre unas y otras, como han observado autores de los dos lados de la frontera estadounidense-mexicana (Fox, Valenzuela, 1996). Necesitamos nuevos conceptos, narrativas y metáforas para ordenar estas diferencias y desigualdades inestables.

**2. Identificaciones híbridas.** Decíamos que uno de los cambios principales que estas transformaciones inducen en el pensamiento antropológico es el pasaje de la noción de identidad a las de heterogeneidad, interculturalidad e hibridación. Desde hace unos años se volvió claro, contra el sustancialismo folclorista, que no hay identidades caracterizables por esencias autocontenidoas y ahistóricas, por lo cual se

trata de entenderlas como las maneras en que las comunidades se imaginan y construyen relatos sobre su origen y desarrollo. Pero a medida que el mundo se interconecta con más fluidez, las sedimentaciones identitarias organizadas en conjuntos históricos más o menos durables (etnias, naciones, clases) van reestructurándose en conjuntos interétnicos, transclásistas y transnacionales. Las maneras diversas en que los consumidores y ciudadanos se apropián de los repertorios heterogéneos de bienes y mensajes disponibles en los circuitos transnacionales generan nuevas formas de segmentación. Estudiar procesos culturales es, entonces, más que afirmar una identidad autosuficiente, conocer formas de situarse en medio de la heterogeneidad y entender cómo se producen las hibridaciones, cómo se remodelan una y otra vez en los circuitos con fronteras inestables.

En una línea semejante a la noción de fronteras móviles que estamos proponiendo, James Clifford sugiere la ampliación transnacional del trabajo de campo e incorpora las nociones de viaje y sociedad móvil para redefinir lo que ha venido entendiéndose por lugar antropológico, su “adentro” y su “afuera”. En un tiempo en el que cada vez existen menos posiciones “nativas” simples, indivisas, arraigadas en un sólo territorio, necesitamos “etnografías multilocales”, que abarquen los viajes y los regresos, la desterritorialización y la reterritorialización. Como dicen Gupta y Ferguson, las “localizaciones cambiantes” y no sólo “campos delimitados”. O sea estudiar, más que identidades, formas de identificación que se combinan y mezclan, actos de relación en lugar de estructuras predeterminadas.

**3. Ciudadanías flexibles.**- Las naciones y etnias siguen existiendo, nada indica que vayan a desaparecer en los próximos años, y por tanto sus alteraciones requieren que la antropología siga ocupándose de ellas. Pero varios autores están llamando la atención al hecho de que las comunidades diáspóricas o multilocalizadas abren esferas públicas, formas de conciencia y redes de solidaridad no reductibles al Estado-nación ni a las demandas de autonomía indígena. Paul Gilroy, cuyo estudio *The Black Atlantic* relee las figuras canónicas de la negritud en la perspectiva transoceánica adquirida por la dispersión de los negros en África, Europa y las Américas, muestra la necesidad de ocuparse de barcos, grabaciones fonográficas y tecnologías que cruzan mares y continentes. Ni el “absolutismo étnico” ni el “paradigma nacional” sirven para abarcar la cultura “utópica-diáspórica” a través de la cual se mantiene una comunidad

diseminada, se preservan selectivamente tradiciones y se hibridizan con la simbólica de los países adoptivos. Varios estudios sobre migrantes mexicanos a Estados Unidos (Rouse) y de bolivianos a la Argentina (Grimson), entre otros, revelan que la circulación continua de personas, dinero, mercancías e información entre los asentamientos originarios y los nuevos crean comunidades económicas y simbólicas multiterritoriales, regímenes diversificados de pertenencia entre mexicanos y entre bolivianos mucho más concretos que la cohesión abstracta del Estadonación. ¿Por qué si miles de miembros de estas comunidades diáspóricas rigen sus conductas según estas cartografías multinacionales no pueden tener expresiones políticas y jurídicas que representen su cultura transfronteriza?

José Manuel Valenzuela ha reflexionado sobre los nuevos límites y posibilidades de adscripción identitaria desde que el Congreso de México aprobó, en diciembre de 1996, reformas constitucionales que garantizan a las personas nacidas en territorio mexicano y a los hijos de padres o madres mexicanas nacidos en el mismo país no ser privados de la nacionalidad en caso de adoptar otra. Esta decisión fue tomada, sobre todo, pensando en los millones de mexicanos residentes en Estados Unidos que están pidiendo la ciudadanía estadounidense para evitar agresiones a su frágil condición de migrantes. Señala Valenzuela el cambio que este reconocimiento constituye respecto de la expulsión simbólica de la comunidad nacional sufrida por los mexicanos que migran a EU, a los cuales se ha identificado como “desnacionalizados”, “pochos” y “agringados”. Implica también redefinir el concepto de soberanía, ya que se permite a mexicanos residentes en el extranjero y que adoptaron otra nacionalidad participar en actividades económicas, pero aún no se aprueba —aunque ha sido mencionado— el derecho a que voten en las elecciones mexicanas.

En otros países latinoamericanos, donde la nacionalidad no es renunciable, se conserva al adquirir una nueva, como tienen oportunidad de comprobarlo muchos exiliados políticos y migrantes económicos argentinos y uruguayos que en las últimas décadas se volvieron también mexicanos, españoles o italianos. Sin embargo, esta flexibilización no cuenta aún con nuevas figuras legales internacionales acordes con los procesos de liberalización comercial e integración económica entre países latinoamericanos. Estamos lejos de la construcción de una ciudadanía continental o regional, como ha ocurrido en la Unión Europea.

Quizá la investigación antropológica comparativa sobre el ejercicio transnacional de la “ciudadanía cultural” pueda hacer visible la necesidad jurídico-política, los riesgos y las oportunidades de la construcción de una ciudadanía latinoamericana. Intervenir respecto de una de las experiencias de mayor desprotección e irregularidad vivida por millones de latinoamericanos es uno de los estímulos para que los antropólogos nos ocupemos de este asunto. Su importancia, además, se aprecia cuando nos preguntamos qué tipo de unión se está construyendo en América Latina y con Estados Unidos. Los estudios de los acuerdos establecidos en el Mercosur y Nafta (Recondo y otros, García Canclini y otros) indican que la integración de estas regiones se circunscribe casi exclusivamente a dos campos:

- a)** Una coordinación de intereses empresariales altamente concentrados (la “patria grande” exaltada en la retórica diplomática es ahora una ampliación de la “patria financiera”).
- b)** Una coordinación de dispositivos de seguridad, administrados por órganos policiales y militares.

Quizá no se puede esperar mucho más que esto mientras la integración latinoamericana no sea entendida como unión de los ciudadanos, como relaciones de solidaridad entre trabajadores, artistas, científicos y medios de comunicación expresivos de las culturas cotidianas. Sólo se registran unos pocos acuerdos en estas áreas (Red Cultural del Mercosur, Fideicomiso para la Cultura México-Estados Unidos, reuniones de rectores universitarios, de antropólogos y artistas), surgidas de la sociedad civil y con escaso apoyo gubernamental.

Sin duda, hay razones para mantener las fronteras y las nacionalidades diferenciadas entre los países latinoamericanos, por ejemplo, para proteger el patrimonio natural, histórico y económico, regular los flujos migratorios, controlar el narcotráfico y otras modalidades de la globalización criminal, y por supuesto defender la continuidad de las culturas locales. Pero estos motivos de prevención han tenido poco peso en los apurados acuerdos de libre comercio entre los países del Mercosur, los de Nafta y otros establecidos entre naciones latinoamericanas, así como en la privatización transnacional de empresas de interés geopolítico, entre ellas las de comunicaciones (teléfonos, televisión).

Es urgente que para pensar nuestra participación en mercados globales y para flexibilizar la ciudadanía entre muchos países, estudiemos

cuidadosamente las consecuencias políticas y económicas desde una visión renovada de la interculturalidad. Puede ayudar en este trabajo que, exilios y migraciones mediante, exista un alto número de científicos sociales que hemos estudiado, investigamos o enseñamos en países latinoamericanos diferentes de aquél en que nacimos. A esto se agrega la construcción de redes fluidas de comunicación intralatinoamericana y con EU. Hay que celebrar, además, que por primera vez contemos con dos generaciones de antropólogos, sociólogos, historiadores y comunicólogos que —más que argentinos, brasileños, colombianos o mexicanos— sentimos que nuestra comunidad imaginada es América Latina.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arizpe, Lourdes, (Editora), *The cultural dimensions of global change: an anthropological approach*, París, Unesco Publishing, 1996.
- Appadurai, Arjun., *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 1996
- Bartra, Roger., *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, 1987
- Campbell, Federico, "Nuevas fronteras, nuevos lenguajes", *Revista de diálogo cultural entre las FRONTERAS de México*, México, DF, año 2, vol. 2, 4, primavera de 1997, pp.29-31.
- Clifford, James., *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 1997.
- De Carvalho, José Jorge, "Hacia una etnografía de la sensibilidad musical contemporánea", Serie Antropología, Brasilia, Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia, 1995.
- Escobar, Arturo, "Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberspace" en *Current Anthropology*, 35: 211-231. 1994
- Faret, Laurent, "El territorio transnacional de los migrantes mexicanos en Estados Unidos: redes y circulación", ponencia en el XX Congreso de la Latin American Studies Association, Guadalajara, México, 17 al 19 de abril de 1997
- Fox, Claire, "The Fence and River: Representations of the US-México Border in Art and Video", *Discourse*, 18-1-2, fall-winter 1995-1996, pp.69-70.
- García Canclini, Néstor (coord.), *Culturas en globalización*, Caracas, Nueva Sociedad-CNCA-CLACSO,1996.
- Geertz, Clifford., *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Gillroy Paul., *The Black Atlantic*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1994
- Grimson, Alejandro, "Relatos de la diferencia y la igualdad: los bolivianos en Buenos Aires", en *Nueva Sociedad*, no. 147, enero-febrero 1997.

- Grossberg, Lawrence, "Cultural studies, modern logics, and theories of globalisation, en Angela McRobbie (ed.), *Back to Reality: Social Experience and Cultural Studies*, Manchester University Press, 1997.
- Gupta, Akhil, "The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism". *Cultural Anthropology*, 7 (1): 63-79, 1992.
- Hannerz, Ulf, "The Global Ecumene", in *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York. Columbia University Press. pp. 271-267. 1992.
- Hannerz, Ulf., "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropología transnacional", en *Maná* 3(1): 7-39, 1997
- Herzog, Lawrence, *Where north meets south*, Texas, Austin University Press, 1990
- Inglehart, Ronald, Miguel Basañez y Neil Nevitte, *Convergencia en Norteamérica, política y cultura*, México, Siglo XXI-Este País, 1994.
- Klahn, Norma, "La frontera imaginada, inventada o de la geopolítica de la literatura a la nada", en Schumacher Ma. Esther (comp.), *Mitos en las relaciones México-Estados Unidos*, México, FCE-SRE, 1994
- Lévi-Strauss, Claude., "Raza e historia" en *Antropología estructural*, México, Siglo XXI, 1979
- La mirada alejada*, Madrid, Argos Vergara, 1985.
- Lins, Ribeiro, Gustavo, "Cybercultural politics. Political activism at distance in a transnational world." (edición mimeográfica) preparada para el libro *The Cultural and the Political in Latin American Social Movements*, editado por Sonia Alvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar, Westview Press, Boulder, Colorado. Brasilia 1996.
- Mato, Daniel, "Procesos culturales y transformaciones sociopolíticas en América "Latina" en tiempos de globalización" en Mato, Daniel, Montero, Maritza, Amadio, Manuel (coords.) *América Latina en tiempos de globalización: procesos culturales y transformaciones sociopolíticas*, Caracas, UNESCO-ALAS-UCV, 1996.
- Monsiváis, Carlos, "Interrelación cultural entre México y Estados Unidos" en Shumacher, Ma. Esther, op.cit, pp. 435-459.
- Ortiz, Renato, *Mundializacão e Cultura*. Sao Paulo. Editora Brasilese. 1994
- Pratt, Mary Louise, *Ojos imperiales*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997.
- Rouse, Roger, "Thinking through Transnationalism: Notes on the Cultural Politics of Class Relations in the Contemporary United States". *Public Culture* 7: 353-402, 1992
- "Mexicano, Chicano, Pocho. la migración mexicana y el espacio social del posmodernismo" en *Página Uno*, suplemento de *Unomasuno*, 31 de diciembre de 1988.
- Recondo, Gregorio (comp.), *Mercosur: la dimensión cultural de la integración*, Buenos Aires, CICCUS, 1997
- Valenzuela, José Manuel "Etnia y nación en la frontera México-Estados Unidos", en García Canclini, Néstor (coord), op.cit. pp.215-244.
- "Diaspora social y doble nacionalidad", ponencia presentada en el simposio "Identidades", UNAM, septiembre de 1997.

# Antropología y desarrollo

*Arturo Escobar*

Universidad de Massachusetts en Amherst

## INTRODUCCIÓN

Desde sus comienzos, la antropología no ha cesado de darnos una lección de gran importancia, tan vital hoy en día como lo fue en el siglo XIX, si bien con aspectos distintos: la historicidad de todos los modelos sociales y el carácter arbitrario de todos los ordenes culturales. Se le ha asignado el estudio de los “salvajes” y de los “primitivos” en la división del trabajo intelectual, que tuvo lugar al principio de la era moderna, la antropología ha mantenido no obstante su condición de instrumento de crítica y de cuestionamiento, de aquello que se daba por supuesto y establecido. Ante el panorama de diferencias con que la antropología los confronta, los nuevos ordenes de cuño europeo, no pueden por menos que admitir una cierta inestabilidad en sus fundamentos, por más que se esfuerzen en eliminar o domesticar los fantasmas de la alteridad. Al poner énfasis en la historicidad de todos los ordenes existentes e imaginables, la antropología presenta ante los nuevos órdenes dominantes un reflejo de su propia historicidad cuestionando radicalmente la noción de “Occidente”. No obstante, esta disciplina continua alimentando su razón de ser, con una experiencia histórica y epistemológica, profundamente occidental, conformando las relaciones

que la sociedad occidental puede tener con todas las culturas del mundo, incluida la suya propia.

Pocos procesos históricos han propiciado esta situación paradójica en la que parece haber encallado la antropología, a la vez inexplicablemente unida al dominio epistemológico e histórico occidental, contiene un principio radical de crítica de sí misma, tanto como lo ha hecho el proceso de desarrollo. "El desarrollo", tal y como se entendía inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, dentro del proceso dirigido a preparar el terreno para reproducir en la mayor parte de Asia, África y América Latina, las condiciones que se suponía que caracterizaban a las naciones económicamente más avanzadas del mundo: industrialización, alta tasa de urbanización y de educación, tecnificación de la agricultura y adopción generalizada de los valores y principios de la modernidad, incluyendo formas concretas de orden, de racionalidad y de actitud individual.

Definido de este modo, el desarrollo conlleva simultáneamente el reconocimiento y la negación de la diferencia. Los habitantes del Tercer Mundo se consideran diferentes, el desarrollo es precisamente el mecanismo a través del cual, esta diferencia deberá ser eliminada. El hecho de que esta dinámica de reconocimiento y desaprobación de la diferencia se repita inacabablemente en cada nuevo plan o en cada nueva estrategia de desarrollo, no sólo es un reflejo del fracaso del desarrollo en cumplir sus promesas, sino un rasgo esencial de todo el concepto de desarrollo en sí mismo. Si el fenómeno colonial determinó la estructura de poder, dentro de la cual se desarrolló la antropología, el fenómeno ha proporcionado a su vez el marco general para la formación de la antropología contemporánea. Solo recientemente la antropología ha empezado a tratar de explicar este hecho.

Los antropólogos se han mostrado por regla general muy ambivalentes respecto al desarrollo. En años recientes, se ha considerado casi axiomático entre los antropólogos, que el desarrollo constituye un concepto problemático y que a menudo encierra un cierto grado de intromisión. Este punto de vista es aceptado por parte de especialistas y estudiosos en todo el marco del espectro académico y político. El último decenio ha sido testigo de un debate muy activo y fecundo sobre este tema como resultado tenemos una comprensión más matizada de la naturaleza del desarrollo y sus modos de funcionar incluso si la relación entre antropología y desarrollo continúa provocando debates

apasionados. No obstante, mientras que la ecuación antropología-desarrollo se entiende, se aborda desde puntos de vista muy distintos.

Es posible distinguir al final del decenio de los noventa, dos grandes corrientes de pensamiento: aquella que favorece un compromiso activo con las instituciones que fomentan el desarrollo a favor de los pobres, con el objetivo de transformar la práctica del desarrollo desde dentro; y aquella que prescribe el distanciamiento y la crítica radical del desarrollo institucionalizado. Este artículo examina estas dos perspectivas y analiza las posibles salidas (y limitaciones) para el futuro del compromiso antropológico, con las exigencias tanto de la investigación académica y aplicada, como de las intervenciones que se realicen en este ámbito.<sup>1</sup>

La primera parte del artículo analiza el trabajo de los antropólogos que trabajan en el campo autodefinido de “antropología para el desarrollo” es decir, tanto aquellos que trabajan dentro de las instituciones para el fomento del desarrollo, como en los Departamentos de Antropología preparando a los alumnos que habrán de trabajar como antropólogos en los proyectos de desarrollo.

La segunda parte esboza una crítica del desarrollo y de la antropología para el desarrollo, tal como se viene elaborando desde finales de los ochenta, por parte de un número creciente de antropólogos, denominada con la expresión “antropología del desarrollo”. Resulta obvio que la antropología para el desarrollo y la antropología del desarrollo, tienen su origen en teorías contrapuestas de la realidad social (una, basada principalmente en las teorías establecidas sobre cultura y economía política, la otra, sobre formas relativamente nuevas de análisis que dan prioridad al lenguaje y al significado), cada una de ellas con sus correspondientes recetas contrapuestas para la intervención práctica y política.

En la tercera sección del artículo se propondrán algunas de las distintas estrategias posibles para salir del atolladero creado por estas dos posiciones, a partir del trabajo de varios antropólogos, que experimentan con modos creativos de articular la teoría y la práctica antropológica, en el campo del desarrollo. Estos autores pueden considerarse, por consiguiente, artífices de una poderosa teoría de la práctica para la antropología en general.

La cuarta y última parte amplía este análisis con un debate en torno a los requisitos de una antropología de la globalización y del post desarrollo.

En la conclusión retomaremos el tema con que empezamos esta introducción: ¿puede la antropología zafarse de este atolladero a la que parecen haberla conducido los determinantes históricos, tanto intrínsecos a ella como imputables al desarrollo? Para formularlo con las mismas palabras de dos de los académicos a quienes nos referiremos en la tercera parte, “la antropología, ¿se halla irremediablemente comprometida por su implicación en el desarrollo general o pueden los antropólogos ofrecer una alternativa viable a los paradigmas dominantes del desarrollo?” (Gardner y Lewis, 1996: 49). Esta cuestión, planteada en la tercera parte, está siendo formulada de modo prometedor por parte de un grupo numeroso de antropólogos que intentan hallar el camino, entre la antropología para el desarrollo y la antropología del desarrollo, lanzándose a una tarea que todos los antropólogos implicados en temas de desarrollo parecen compartir: contribuir a un futuro mejor, comprometiéndose con los temas candentes actuales –desde la pobreza y la destrucción del medio ambiente, hasta la dominación por motivos de clase, sexo y raza– y apoyando al mismo tiempo una política progresista de afirmación cultural, en medio de las poderosas tendencias globalizadoras.

En el proceso de definir una práctica alternativa, estos antropólogos están replanteándose las mismas nociones de antropología “académica” y “aplicada”, convirtiendo la distinción entre antropología para el desarrollo y antropología del desarrollo en una cuestión de nuevo problemática y quizás obsoleta.

## **LA CULTURA Y LA ECONOMÍA EN LA ANTROPOLOGÍA PARA EL DESARROLLO**

La cuestión del desarrollo continúa sin ser resuelta por ningún modelo social o epistemológico moderno. Con ello me refiero no solamente a “nuestra” incapacidad (por referencia al aparato que dicta la política y el conocimiento especializado moderno) para afrontar situaciones en Asia, África y América Latina, de modo que conduzcan a una sostenida mejora social, cultural, económica y medioambiental; sino también a que los modelos en que nos basamos para explicar y actuar, ya no generan respuestas satisfactorias. Además, la crisis del desarrollo también hace patente la caducidad de los campos funcionales con que la modernidad nos había equipado, para formular preocupaciones sociales y políticas relativas a la naturaleza, la sociedad, la economía, el estado y la cultura.

Las sociedades no son, los todos orgánicos con estructuras y leyes que habíamos creído hasta hace poco, sino entes fluidos que se extienden en todas direcciones, gracias a las migraciones, a los desplazamientos por encima de fronteras y a las fuerzas económicas. Las culturas ya no están constreñidas, limitadas y localizadas sino profundamente desterritorializadas y sujetas a múltiples hibridaciones. De un modo parecido la naturaleza ya no puede considerarse como un principio esencial y una categoría fundacional, un campo independiente de valor y veracidad intrínsecos, sino como el objeto de reinversiones constantes, especialmente aquellas provocadas por procesos tecnocientíficos sin precedentes. Finalmente, nadie sabe dónde empieza y termina la economía, a pesar que los economistas en medio de la vorágine neoliberal y de la aparentemente todopoderosa globalización, rápidamente se apuntan a la pretensión de reducir a la economía todos los aspectos de la realidad social, extendiendo de este modo la sombra que la economía arroja sobre la vida y la historia.

Es bien conocido que la teoría y la práctica del desarrollo, han sido modeladas, en gran parte por economistas neoclásicos. Una mirada retrospectiva de la antropología para el desarrollo en el Banco Mundial, Michael Cernea –una de las figuras más destacadas en este campo–, se refirió a las desviaciones conceptuales econocéntricas y tecnocéntricas de las estrategias para el desarrollo, considerándolas “profundamente perjudiciales” (Cernea, 1995:15). Para Cernea, esta desviación “paradigmática” es una distorsión que los antropólogos para el desarrollo, han contribuido a corregir en gran parte. Su lucha contra esta desviación, ciertamente ha representado –siempre, desde el punto de vista de Cernea– un paso importante dentro del proceso por el cual los antropólogos, se han buscado un lugar amparándose en instituciones tan poderosas y prestigiosas como el Banco Mundial, si bien no siempre ha sido así. El reconocimiento de la contribución potencial del conocimiento antropológico al desarrollo y sus aplicaciones, se produjo con lentitud, pero una vez empezó, adquirió un fuerte impulso propio. La mayor parte de las explicaciones de la evolución de la antropología para el desarrollo, coinciden en esta visión de su historia; propiciada por el fracaso aparente de los enfoques verticalistas de orientación económica. A principios del decenio de los sesenta empezó a producirse una reevaluación de los aspectos sociales y culturales del desarrollo, lo cual trajo oportunidades insospechadas para la antropología. La “cultura”, que hasta aquel momento había constituido una categoría residual, a

partir del momento en que las sociedades “tradicionales” se consideraron inmersas en el proceso de “modernización”, se convirtió en una problemática inherente, requiriendo un nuevo tipo de profesional capaz de relacionar la cultura con el desarrollo. Esto marcó el despegue de la antropología desarrollista (Hoben, 1982; Bennet y Bowen, eds., 1988, Horowitz, 1994; Cernea, 1995).<sup>2</sup>

Los antropólogos para el desarrollo arguyen que a mediados de los años sesenta tuvo lugar una transformación significativa en el concepto de desarrollo, trayendo a primer plano la consideración de los factores sociales y culturales en los proyectos de desarrollo. Esta nueva sensibilidad hacia factores sociales y culturales se produjo, después de reconocer los pobres resultados obtenidos, mediante las intervenciones impuestas desde arriba y basadas en inyecciones masivas de capital y de tecnología. Este cambio de rumbo político se manifestó claramente en el giro que efectuó el Banco Mundial, al adoptar una política de programas “orientados hacia la pobreza” –anunciada por su presidente Robert Mac Namara, en 1973– pero también, se reflejó en muchos otros ámbitos de las instituciones para el desarrollo, incluyendo la Agencia para el Desarrollo Internacional de Estados Unidos (US. AID), así como en algunas oficinas técnicas de las Naciones Unidas. Los expertos empezaron a aceptar que los pobres –especialmente los pobres de las zonas rurales– debían participar activamente en los programas, si se pretendía alcanzar algún resultado positivo. De lo que se trataba era de “dar prioridad a la gente” (Cernea, ed., 1985). Los proyectos debían tener contenido social y ser culturalmente adecuados, para lo cual debían tomar en consideración e implicar a los beneficiarios directos de un modo substancial. Estas nuevas preocupaciones crearon una demanda de antropólogos sin precedentes. Ante la disminución creciente de puestos de trabajo dentro del mundo académico, los antropólogos se acogieron rápidamente a la oportunidad de participar en este nuevo proyecto. En términos absolutos, esto tuvo como consecuencia un aumento sostenido en el número de antropólogos que entraron a trabajar en organizaciones para el desarrollo de varios tipos. Incluso en el Banco Mundial, el bastión del economicismo, la plantilla dedicada a Ciencias Sociales creció desde un solitario primer antropólogo contratado en 1974 a los cerca de sesenta que hay en la actualidad, además, cientos de antropólogos y otros científicos sociales de países desarrollados y en vías de desarrollo, son contratados cada año como consultores externos para proyectos puntuales (Cernea, 1995).

Tal como añade Cernea, “mas del cambio en estas cifras, también ha habido un cambio en profundidad” (Cernea, 1995: 5). La dimensión cultural del desarrollo se convirtió en una parte importante de la elaboración teórica y de la elaboración de proyectos, y el papel de los antropólogos acabo por institucionalizarse. A principio de los ochenta, Hoben podía afirmar que “los antropólogos que trabajan para el desarrollo no han creado una subdisciplina académica (una Antropología para el Desarrollo), puesto que su trabajo no se caracteriza por un cuerpo coherente y diferenciado de teorías, de conceptos y de métodos” (1982; 349). Este punto de vista ha sido revisado en profundidad en los últimos años. Para empezar, la antropología para el desarrollo, ha dado lugar a una base institucional considerable en diversos países de América del Norte y Europa.<sup>3</sup> Por ejemplo, en 1997 se ha creado en el Reino Unido un “Comité de Antropología para el Desarrollo”, “para favorecer la ampliación de la antropología en el desarrollo del Tercer Mundo” (Grillo, 1985: 2). En 1976, tres antropólogos crearon el Instituto de Antropología para el Desarrollo en Binghampton, Nueva York, desde sus inicios, este Instituto ha destacado por sus trabajos teóricos y aplicados en el campo de la antropología para el desarrollo. Del mismo modo, la formación de licenciados en antropología para el desarrollo va en continuo aumento en muchas universidades, especialmente en Estados Unidos e Inglaterra. Pero la revisión más significativa de la posición de Hoben, ha provenido de destacados especialistas del decenio de los noventa, como Cernea (1995) y Horowitz (1994), que consideran que mientras que el número de antropólogos dedicados al desarrollo todavía es insuficiente, con relación al trabajo que queda por hacer, la antropología para el desarrollo va en camino de convertirse en una disciplina bien consolidada, tanto académica como aplicada.

¿Cuáles son los factores que apoyan el aval que Cernea y Horowitz conceden a su disciplina? Lo principal entre ellos, a pesar del referente obvio de un aumento continuado de antropólogos en el mundo del desarrollo, que se ha extendido en los noventa a la red creciente de organizaciones no gubernamentales, las ONG; es su visión del papel que los antropólogos desempeñan dentro del desarrollo, de la importancia de este papel para la teoría del desarrollo en su conjunto y de su impacto sobre estrategias particulares y proyectos concretos. Si revisamos brevemente estos tres argumentos veremos que a mediados de los años ochenta un grupo de antropólogos para el desarrollo lo formularon así:

La diferencia antropológica es obvia en cada fase de resolución de problemas: los antropólogos diseñan programas, que funcionan porque son culturalmente adecuados; corrigen las intervenciones que ya están en marcha y que a la larga no resultarían económicamente factibles debido a la oposición de la gente; finalmente, realizan evaluaciones que proporcionan indicadores validos de los resultados de los programas. También ofrecen los conocimientos necesarios para los intercambios culturales; recogen sobre el terreno datos primarios imprescindibles para planificar políticas; a la vez anticipan y encauzan los efectos sociales y culturales de la intervención (Wulff y Fiske, eds., 1987; 10)

Actuando como intermediarios culturales entre aquellos que diseñan e implementan el desarrollo por un lado, y las comunidades por otro; recabando la sabiduría y los puntos de vista locales; situando las comunidades y los proyectos locales en contextos más amplios de economía política; considerando la cultura desde un punto de vista holístico... Todas estas contribuciones antropológicas se consideran importantes por no decir esenciales dentro del proceso del desarrollo.

El resultado es la implantación del desarrollo "con más beneficios y menos contrapartidas" (Cernea 1995:9). Este efecto reconocido ha sido particularmente importante en algunas áreas, tales como en proyectos de repoblación, sistemas de cultivo, desarrollo de cuencas fluviales, gestión de recursos naturales, favorecimiento de economías de sectores informales, etcétera. No obstante, los antropólogos para el desarrollo consideran que su papel va mucho mas allá de estos campos concretos. Su papel se justifica por su capacidad de ofrecer análisis detallados de la organización social que circunscribe los proyectos y que subyace a las actuaciones de la población local; lo cual resulta imprescindible para la investigación aplicada. Al actuar así, transcinden la dicotomía entre investigación teórica y aplicada, y mientras que la mayor parte del trabajo continúa sometido a las necesidades perentorias de los proyectos en curso, han conseguido aveces, ser tenidos en cuenta para realizar investigaciones a más largo plazo. Esta es la razón por la cual, desde su punto de vista, los antropólogos para el desarrollo se están convirtiendo en actores capitales en el proceso de desarrollo; al demostrar que los antropólogos son especialmente útiles, se han convertido en colaboradores cada vez mejor aceptados tanto durante la fase de diseño como de la realización de proyectos (Cernea, 1995; Horowitz, 1994).<sup>4</sup>

Quedan dos aspectos finales a considerar en relación con el compromiso entre antropología y desarrollo, tal como lo plantea la

antropología para el desarrollo. Puede decirse que su práctica se basa en tendencias generalmente aceptadas tanto del desarrollo como de la antropología y que se hallan relativamente inmunes a las severas críticas dirigidas a ambas, especialmente desde la segunda mitad de los años ochenta, críticas que no cuestionan la necesidad general del desarrollo, sino que lo aceptan como un hecho inevitable y como una situación real ineludible. Existen naturalmente aquellos que llevan este debate hasta el límite, dentro del entorno institucional, si bien para cuestionar radicalmente el desarrollo, sería necesario apuntarse a las tendencias recientemente aparecidas dentro de la antropología que ponen en duda su capacidad para defender la diferencia cultural. La mayor parte de los antropólogos para el desarrollo, no obstante, defienden una epistemología realista como la que caracterizó la antropología cultural y la política económica de los años sesenta. Estos postulados son precisamente los que la antropología del desarrollo pretende poner a prueba. La disidencia interna sobre estos planteamientos, suele manifestarse cuestionando el mero hecho de intervenir. En este debate, los antropólogos para el desarrollo se encuentran doblemente atacados, tanto por parte de los defensores del desarrollo, que los consideran un escollo o unos románticos incurables; como por los antropólogos académicos que los critican desde un punto de vista moral e intelectual (Gow, 1993). Los debates sobre el "dilema" de la antropología para el desarrollo –implicarse o no implicarse– se plantean y generalmente se resuelven a favor de la implicación, por motivos tanto prácticos como políticos. Los argumentos más interesantes abogan por comprometerse a decir las cosas tal como son, a los poderosos –lo cual podría colocar a los antropólogos en una situación difícil– o bien propugnan una variedad de papeles para los antropólogos –desde el intervencionismo activo hasta el rechazo declarado (Grillo, 1985; Swantz, 1985). Este dilema se acentúa, al contraponer la antropología para el desarrollo a la antropología del desarrollo. Nos ocuparemos ahora de analizar esta segunda articulación de la relación entre antropología y desarrollo.

## **LENGUAJE, DISCURSO Y ANTROPOLOGÍA DEL DESARROLLO**

Al final de esta sección hablaremos de los puentes que deben tenderse entre la antropología para el desarrollo y la antropología del desarrollo, así como de las críticas que deben realizarse mutuamente. Ha llegado ahora el momento de caracterizar lo que hemos dado en llamar la antropología del desarrollo. Tal como quedará patente, la antropología

del desarrollo se basa en un cuerpo teórico muy distinto, de origen reciente y en gran medida asociado con la etiqueta de “postestructuralismo”, conducente a una visión distinta e inesperada del desarrollo. Sería imposible resumir aquí los puntos básicos del postestructuralismo, pero es importante remarcar que, en contraste con las teorías liberales basadas en el individuo y en el mercado, y con las teorías marxistas basadas en la producción; el postestructuralismo subraya el papel del lenguaje y del significado en la constitución de la realidad social. Según el postestructuralismo el lenguaje y el discurso no se consideran como un reflejo de la realidad social, sino parte de la misma, defendiendo que es a través del lenguaje y del discurso que la realidad social inevitablemente se construye. El concepto de discurso permite a los teóricos ir más allá de los dualismos crónicos inherentes a la mayor parte de la teoría social, aquellos que separan lo ideal de lo real, lo simbólico de lo material y la producción del significado, dado que el discurso los abarca a todos. Este concepto se ha aplicado a un cierto número de disciplinas académicas en años recientes, desde la antropología hasta la geografía, pasando por los estudios culturales y los estudios feministas.

Desde sus inicios, se ha considerado que “el desarrollo” existía en la realidad, “por sí mismo”, de un modo sólido y material. El desarrollo se ha considerado un instrumento válido para descubrir la realidad, un lenguaje neutral que puede emplearse inofensivamente y utilizarse para distintos fines según la orientación política y epistemológica que le den sus usuarios. Tanto en ciencia política como en sociología, tanto en economía como en economía política, se ha hablado del desarrollo sin cuestionar su estatus ontológico. Habiéndose identificado como teoría de la modernización o incluso con conceptos como dependencia o mundialización, y habiéndosele calificado desde “desarrollo de mercado no intrusivo”, hasta autodirigido, sostenible, o ecológico; los sinónimos y calificativos del término desarrollo se han multiplicado sin que el sustantivo en sí, se haya considerado básicamente problemático. Esta tendencia aparentemente acrítica, se ha mantenido a lo largo de la era del desarrollo, a su pesar un comentarista del estudio de lenguajes del desarrollo, lo ha formulado recientemente así: “como palestra de estudio y de experimentación, uno de los impulsos fundamentales de aquellos que publican artículos acerca del desarrollo con la intención de definir, categorizar y estructurar un campo de significado heterogéneo y en continuo crecimiento” (Crush, 1995; 2). Aunque se ha cuestionado agriamente el significado de este término, la idea básica del desarrollo en sí, ha permanecido inalterada; el desarrollo considerado como

principio central organizador de la vida social, y el hecho que Asia, África y América Latina puedan definirse como subdesarrollados y sus poblaciones se hallen irremisiblemente necesitadas de “desarrollo” – sea cual sea la forma que este tome.

La antropología del desarrollo empieza por cuestionar la misma noción de desarrollo arguyendo que en un ambiente postestructuralista, si pretendemos entender el desarrollo debemos examinar cómo ha sido entendido a lo largo de la historia, desde qué perspectivas, con qué principios de autoridad, con qué consecuencias y para qué grupos de población en particular. ¿Cómo surgió este modo concreto de entender y de construir el mundo, es decir, el “desarrollo”? ¿Qué grados de veracidad, qué silencios trajo consigo el lenguaje del desarrollo? En lo que toca a la antropología del desarrollo, por lo tanto, no se trata tanto de ofrecer nuevas bases para mejorarlo, sino de examinar los mismos fundamentos sobre los que se construyó el desarrollo como objeto de pensamiento y de práctica. ¿Su objetivo? Desestabilizar aquellas bases con el fin de modificar el orden social que regula el proceso de producción del lenguaje. El postestructuralismo proporciona nuevas herramientas para realizar una tarea que se sitúa siempre en el centro de la antropología, aunque en pocas ocasiones fue llevada a cabo: “desfamiliarizar” lo familiar. Tal como Crush lo formula: “el discurso del desarrollo, el modo en que produce sus argumentos y establece su autoridad, la manera en que interpreta un mundo, se consideran normalmente como obvios y por lo tanto no merecedores de atención. La intención primaria del análisis discursivo es intentar hacer que lo obvio se convierta en problemático” (Crush, 1995:3). Otro grupo de autores, más comprometidos con esta tarea de “desfamiliarización”, intentaron convertir el lenguaje del desarrollo en impronunciable, transformar los modelos básicos del discurso del desarrollo –mercados, necesidades, población, participación, ambiente, planificación– en “palabras contaminadas” que los expertos no pudieran utilizar con la misma impunidad con lo que lo habían hecho hasta la fecha” (Sachs, ed., 1992).

Un factor importante al plantearse el desarrollo desde una perspectiva postestructuralista, fue la crítica de las representaciones que los occidentales hacían de los no europeos, propiciada por el libro de Edward Said, *Orientalismo*. Su afirmación inicial todavía es válida: “mi opinión es que, sin examinar el orientalismo como discurso” –escribió Said– “no podremos nunca comprender la disciplina terriblemente sistemática mediante la cual la cultura europea pudo gestionar e incluso producir el

Oriente desde un punto de vista político, sociológico, ideológico, científico y creativo durante el período subsiguiente a la Ilustración" (Said, 1979, 3). Por el mismo procedimiento el filosofo zaireño Valentin Mudimbe plantea la cuestión de estudiar "el fundamento de un discurso sobre Africa.... el modo en que los mundos africanos han sido establecidos como realidades para ser estudiadas" (Mudimbe, 1988: xi), mientras que Chandra Mohanty (1991) interrogaba los textos que comenzaban a proliferar sobre "las mujeres dentro del desarrollo" durante los años setenta y ochenta con referencia al diferencial de poder que inevitablemente promulgaban desde su visión de mujeres del Tercer Mundo, implícitamente carentes de lo que sus homólogas del Primer Mundo habían conseguido.

A partir de estos planteamientos, Ferguson aportó el razonamiento más poderoso a favor de la antropología del desarrollo. Igual que "civilización" en el siglo XIX, "desarrolló" es el término que describe, no solo un valor, sino también un marco interpretativo o problemático a través del cual conocemos las regiones empobrecidas del mundo. Dentro de este marco interpretativo, adquieran sentido y se hacen inteligibles una multitud de observaciones cotidianas (Ferguson, 1990: XIII).

Basándose en estos y otros trabajos relacionados, el análisis discursivo del desarrollo –y de la antropología del desarrollo en particular, ya que los antropólogos han sido fundamentales para esta crítica– despegó al final de los ochenta y ha continuado a lo largo de los noventa. Los analistas han ofrecido "nuevos modos de comprender lo que es el desarrollo y lo que hace" (Crush, 1995:4),<sup>5</sup> concretamente lo siguiente:

Para empezar, un modo distinto de plantear "la cuestión del desarrollo" en sí mismo ¿De qué modo fue constituido el "Tercer Mundo" como una realidad a los ojos del conocimiento especializado moderno? ¿Cuál fue el orden del conocimiento –el régimen de representación– que surgió junto con el lenguaje del desarrollo? ¿Hasta qué punto este lenguaje ha colonizado la realidad social? Estas preguntas no podrían plantearse si nos limitáramos a los paradigmas del pasado, aquéllos que daban por supuesto que el desarrollo constituía una instrumento válido para describir la realidad.

Una visión del desarrollo como invención, como experiencia históricamente singular, que no fue ni natural ni inevitable, sino el producto de procesos históricos identificables. Incluso si sus raíces se extienden hasta el desarrollo del capitalismo y de la modernidad –el desarrollo se ha considerado parte de un mito originario profundamente enraizado en la modernidad occidental– el final de los años cuarenta y el decenio

de los cincuenta, trajeron consigo una globalización del desarrollo y una proliferación de instituciones, organizaciones y formas de conocimiento relacionadas con el desarrollo. Decir que el desarrollo fue un invento, no equivale a tacharlo de mentira, mito o conspiración sino a declarar su carácter estrictamente histórico y, en el tradicional estilo antropológico, diagnosticarlo como una forma cultural concreta, enmarcada en un conjunto de prácticas que pueden estudiarse etnográficamente. Considerar el desarrollo como una invención, también sugiere que esta invención puede “desinventarse” o reinventarse de modos muy distintos.

Un “mapa” del régimen discursivo del desarrollo, o sea, una visión del aparato de formas e instituciones de conocimiento especializado que organizan la producción, de formas de conocimiento y de estilos de poder, estableciendo relaciones sistemáticas en su seno y dando como resultado un diagrama concreto de poder. Este es el punto central del análisis postestructuralista del discurso en general; la organización de la producción simultánea de conocimiento y poder. Tal como Ferguson (1990) lo formuló, cartografiar el aparato de conocimiento-poder, sacó a la luz aquellos que “llevaban a cabo el desarrollo” y su papel como productores de cultura. De este modo la mirada del analista se desplazó, desde los llamados beneficiarios y objetivos del desarrollo, hacia los técnicos sociales pretendidamente neutrales del aparato vinculado al desarrollo. ¿A qué se dedican en realidad? ¿Acaso no producen cultura, modos de comprensión, transformaciones de las relaciones sociales? Lejos de ser neutral, el trabajo del aparato vinculado al desarrollo, pretende precisamente conseguir objetivos muy concretos: la estatalización y gubernamentalización de la vida social, la despolitización de los grandes temas, la inserción de países y comunidades en las economías mundiales, y la transformación de las culturas locales en sintonía con los estándares y tendencias modernas; incluyendo la extensión a las comunidades del Tercer Mundo, de prácticas culturales de origen moderno basadas en nociones de individualidad, racionalidad, economía, etc., (Ferguson, 1990: Ribeiro, 1994a).

También resultó importante para estos análisis, el aportar una visión de cómo el discurso del desarrollo ha ido variando a través de los años – desde su énfasis en el crecimiento económico y la industrialización en los años cincuenta, hasta la propuesta de sostenible, en el decenio de los noventa– consiguiendo, no obstante, mantener intacto un cierto núcleo de elementos y de relaciones. A medida que el aparato vinculado al desarrollo, incorporaba nuevos dominios a su área de influencia,

ciertamente iba sufriendo cambios, si bien su orientación básica no llegó nunca a ser cuestionada. Fuera cual fuera el calificativo que se le aplicara, el hecho del desarrollo en sí, nunca se cuestionó de un modo radical.

Finalmente, a la relación existente entre los discursos del desarrollo y la identidad, se le está prestando cada vez más atención. ¿De qué modo ha contribuido este discurso a moldear las identidades de pueblos de todas partes del mundo? ¿Qué diferencias pueden detectarse, en este sentido, entre clases, sexos, razas y lugares? Los trabajos recientes sobre hibridación cultural pueden interpretarse a la luz de esta consideración (García Canclini, 1990). Otro aspecto de la cuestión de la subjetividad, que en parte ha recibido atención, es la investigación antropológica de la circulación de conceptos de desarrollo y de modernidad en ámbitos del Tercer Mundo. ¿Cómo se usan estos conceptos y cómo se transforman? ¿Cuáles son sus efectos y su manera de funcionar, una vez han penetrado en una localidad del Tercer Mundo? ¿Cuál es su relación tanto con las historias locales, como a los procesos globales? ¿Cómo se procesan las condiciones globales en ámbitos locales, incluyendo aquellas de desarrollo y modernidad? ¿En qué modos concretos las utiliza la gente para negociar sus identidades? (Dahl y Rabo, eds., 1992; Pigg, 1992).

El Análisis del desarrollo como discurso, ha conseguido crear un subcampo: la antropología del desarrollo, relacionada pero distinta de otros subcampos, inspirados por la economía política, el cambio cultural u otros marcos de referencia, aparecidos en los últimos años. Al aplicar teorías y métodos desarrollados fundamentalmente en el ámbito de las humanidades a antiguos problemas de las ciencias sociales (desarrollo, economía, sociedad), la antropología del desarrollo, ha permitido a los investigados situarse en otros espacios distintos, contemplar la realidad de un modo diferente. Actualmente se está prestando atención a aspectos tales como, los antecedentes históricos del desarrollo, particularmente la transición desde la situación colonial, hasta la de desarrollo; los perfiles etnográficos de instituciones de desarrollo concretas (desde el Banco Mundial hasta las ONG progresistas); los lenguajes y subcampos; la investigación de las protestas y resistencias que se oponen a las intervenciones ligadas al desarrollo; y las biografías y autobiografías críticas de los encargados de llevar a la práctica el desarrollo. Estas investigaciones producen una visión más matizada de la naturaleza y de los modos de funcionar de los discursos a favor del desarrollo, que los análisis de los años ochenta y principios de los noventa parecían sugerir.

Finalmente la noción de “postdesarrollo” se ha convertido en un recurso heurístico para reaprender a ver la realidad, en comunidades de Asia, África y América Latina. El postdesarrollo se refiere, a la posibilidad de disminuir el dominio de las representaciones del desarrollo, cuando se contemplan determinadas situaciones en Asia, África y América Latina. ¿Qué ocurre cuando no contemplamos esa realidad a través de los planes de desarrollo? Tal como Crush lo planteó, ¿existe algún modo de escribir (y de hablar y pensar) más allá del lenguajes del desarrollo? (Crush, 1995; 18). El postdesarrollo es una manera de anotar esta posibilidad, un intento de abrir un espacio para otros pensamientos, para ver otras cosas, para escribir en otros lenguajes. El postdesarrollo de hecho, se halla siempre en construcción en todos y cada uno de los actos de resistencia cultural, ante los discursos y prácticas impositivas dictadas por el desarrollo y la economía. La “desfamiliarización” de las descripciones del desarrollo, sobre la cual se basa la idea de postdesarrollo contribuye a dos procesos distintos; reafirmar el valor de las experiencias alternativas y los modos de conocimiento distintos, y desvelar los lugares comunes y los mecanismos de producción de conocimiento que en este caso se considera inherentemente político –es decir, como relacionado con el ejercicio del poder y la creación de modos de vida–. El corolario de esta investigación es cuestionarse, si el conocimiento puede producirse de algún modo distinto. Para los antropólogos y otros expertos que reconocen, la íntima vinculación del conocimiento especializado con el ejercicio de poder, la situación se plantea del modo siguiente, ¿Cómo deberíamos comportarnos como productores de conocimiento? ¿Cómo se articula una ética de conocimiento especializado considerado como práctica política? Volveremos sobre esta cuestión a final del artículo.

## **ANTROPOLOGÍA Y DESARROLLO:**

Hacia una nueva teoría de la práctica y una nueva práctica de la teoría

La antropología para el desarrollo y la antropología del desarrollo se echan en cara recíprocamente sus propios defectos y limitaciones; podría decirse que se rien la una de la otra. Los antropólogos para el desarrollo, consideran las críticas postestructuralistas moralmente erróneas, porque a su entender conducen a la falta de compromiso en un mundo que necesita desesperadamente la aportación de la antropología (Horowitz, 1994). Consideran que centrarse en el discurso, es pasar por alto cuestiones que tienen que ver con el poder, ya que la pobreza, el subdesarrollo, y la opresión no son cuestiones de lenguaje, sino cuestiones

históricas, políticas y económicas. Esta interpretación de la antropología del desarrollo, proviene claramente de una falta de comprensión del enfoque postestructuralista, el cual –tal como sus defensores alegan– trata de las condiciones materiales del poder, de la historia, de la cultura y de la identidad. Abundando en este razonamiento, los antropólogos para el desarrollo, aducen que la crítica postestructuralista, es una pируeta intelectual propia de intelectuales occidentales, que no responde de ningún modo a los problemas intelectuales o políticos del Tercer Mundo (Little y Painter, 1995); pasando por alto intencionadamente el hecho de que los activistas e intelectuales del Tercer Mundo se hayan situado a la vanguardia de esta crítica, y que un número creciente de movimientos sociales lo encuentren útil para reforzar sus luchas. Se le critica también a la antropología para el desarrollo el ser profundamente problemática, al subscribirse en un marco de referencia –el desarrollo– que ha posibilitado una política cultural de dominio sobre el Tercer Mundo. Al hacerlo así, contribuyen a extender a Asia, África y América Latina un proyecto de transformación cultural basada, en general, en las experiencias de la modernidad capitalista. Trabajar en general para instituciones, como el Banco Mundial y para procesos de “desarrollo inducido” representa para los críticos, parte del problema y no parte de la solución (Escobar, 1991). La antropología del desarrollo saca a la luz, la violencia silenciosa contenida en el discurso del desarrollo, a la vez que los antropólogos para el desarrollo, a ojos de sus críticos, no pueden salir absueltos de esta violencia.

Estas diferencias son muy significativas: mientras que los antropólogos para el desarrollo se concentran en la evolución de sus proyectos, en el uso del conocimiento para elaborar proyectos a la medida de la situación y de la cultura de sus beneficiarios, así como en la posibilidad de contribuir a paliar las necesidades de los pobres; los antropólogos del desarrollo centran sus análisis en el aparato institucional, en los vínculos con el poder que establece el conocimiento especializado en el análisis etnográfico y la crítica de los modelos modernistas, así como en la posibilidad de contribuir a los proyectos políticos de los desfavorecidos. Quizá el punto más débil de la antropología para el desarrollo sea la ausencia de una teoría de intervención, que vaya más allá de las intervenciones retóricas sobre la necesidad de trabajar a favor de los pobres. De modo similar, la antropología para el desarrollo sugiere que el punto más débil de la antropología del desarrollo no es tan diferente, estriba en cómo dar un sentido político práctico a sus críticas teóricas. La política de la antropología del desarrollo, se basa en su capacidad

para proponer alternativas, en su sintonía con las luchas a favor del derecho a la diferencia, en su capacidad para reconocer focos de resistencia comunitaria capaces de recrear identidades culturales, así como en su intento de airear una fuente de poder que se había mantenido oculta.

Pero nada de ello constituye un programa elaborado en profundidad con vistas al “desarrollo alternativo”. Lo que se juegan las dos tendencias, en última instancia es comparable, aunque distinto: los antropólogos para el desarrollo arriesgan sus altas remuneraciones por sus trabajos de consultor y su deseo de contribuir a un mundo mejor, mientras para el antropólogo del desarrollo lo que está en juego son sus títulos académicos y su prestigio, así como el objetivo político de contribuir a transformar el mundo, mucho mejor si puede ser conjuntamente con los movimientos sociales.

A pesar del hecho de que estas dos tendencias opuestas – necesariamente simplificadas dado lo breve de este artículo– se superponen en parte, no resulta nada fácil reconciliarlas. Existen, no obstante, varias tendencias que apuntan en esta dirección y hablaremos de ellas en esta sección como paso previo hacia el diseño de una nueva práctica. Una serie de estudios sobre los lenguajes del desarrollo a los que ya nos hemos referido con anterioridad (Crush, 1995), por ejemplo aceptan el reto de analizar los “textos y palabras” del desarrollo, a la vez que niegan que “el lenguaje sea lo único que existe” (Crush, 1995: 5). “Muchos de los autores que participan en este volumen” –escribe el editor en su introducción– “proceden de una tradición de economía política que defiende que la política y la economía tienen una existencia real que no se puede reducir al texto que las describe y las representa” (pág. 6). Dicho autor cree, no obstante, que el giro textual, las teorías postcoloniales y feministas y las críticas hacia el dominio de los sistemas de conocimiento occidentales, proporcionan claves cruciales para entender el desarrollo, “nuevos modos de comprender lo que es y hace el desarrollo y por qué parece tan difícil imaginar un modo de superarlo” (pág. 4). La mayor parte de los geógrafos y antropólogos que contribuyeron al volumen citado, se hallan comprometidos en mayor o menor grado, con el análisis discursivo, si bien la mayor parte de ellos también se mantienen en una tradición de economía política académica.

El argumento más esperanzador y constructivo con vistas a una convergencia entre la antropología para el desarrollo y la antropología del desarrollo, ha sido propuesto recientemente por parte de dos

antropólogos, con una gran experiencia en instituciones para el desarrollo y con una comprensión profunda de la crítica postestructuralista (Gardner y Lewis, 1996). Para ellos tanto la antropología como el desarrollo, se enfrentan a una crisis postmoderna, y es esta crisis, la base para que se establezca una relación distinta entre ambas tendencias. Aceptan la crítica discursiva como válida y esencial para esta nueva relación, no dejan de insistir en la posibilidad de cambiar el curso del desarrollo "tanto apoyando la resistencia al desarrollo, como trabajando desde dentro del discurso para desafiar y desmontar sus supuestos" (pág. 19). Su esfuerzo se orienta, entre la crítica discursiva por una parte, y la planificación concreta y las prácticas políticas por otra; fundamentalmente en aquellos ámbitos que creen que ofrecen más esperanzas: la pobreza y las desigualdades por razón de sexo. El desmantelamiento de los supuestos y las relaciones de poder del desarrollo, se considera una tarea esencial para los que se dedican a poner en práctica el desarrollo. Mientras reconocen que el camino hacia el compromiso antropológico en el marco del desarrollo, se halla "erizado de dificultades" (pág. 77) y es "altamente problemático" (pág. 161) –dados los dilemas éticos, los riesgos de corrupción y las apresuradas etnografías que a menudo los antropólogos para el desarrollo deben elaborar– creen no obstante que los enfoques antropológicos, son importantes en la planificación, ejecución y asesoramiento de intervenciones no opresivas para el desarrollo. Recordemos cuáles son sus conclusiones.

A estas alturas debería estar claro que la relación de la antropología con el desarrollo, se halla repleta de contradicciones. En el contexto postmoderno-postestructuralista del decenio de los noventa, los dos enfoques (el postestructuralista y el aplicado) parecen hallarse más distanciados que nunca... aunque no tiene por qué ser necesariamente así. Ciertamente, mientras que es absolutamente necesario desentrañar y desmontar "el desarrollo", si los antropólogos pretenden hacer contribuciones políticamente significativas a los mundos en los que trabajan, deben continuar manteniendo una conexión entre conocimiento y acción. Ello significa que el uso de la antropología aplicada, tanto dentro como fuera de la industria del desarrollo, debe continuar jugando un papel, aunque de un modo distinto y utilizando paradigmas conceptuales diferentes de los que se han utilizado hasta el momento (Gardner y Lewis, 1996: 153).

Se trata, pues, de una propuesta muy ambiciosa aunque constructiva para superar el punto muerto actual. Lo que está en juego es una relación

entre la teoría y la práctica, una nueva práctica de la teoría y una nueva teoría de la práctica. ¿Qué paradigmas conceptuales distintos deben crearse para que esta propuesta sea viable? ¿Exigen estos nuevos paradigmas, una transformación significativa de la “antropología aplicada”, tal como ha ocurrido hasta hoy, y quizás incluso una reinvenCIÓN radical de la antropología fuera del ámbito académico y las relaciones entre ambas que conduzcan a la disolución de la misma antropología aplicada? Un cierto número de antropólogos que trabajan en distintos campos –desde la antropología y el transnacionalismo político hasta las desigualdades por razón de sexo y raza– se han esforzado desde hace cierto tiempo en alcanzar una práctica de este tipo.

Repasaremos brevemente el trabajo de cuatro de estos antropólogos a fin de extraer algunas conclusiones, con vistas a una renovada articulación entre antropología y desarrollo, y entre teoría y práctica; antes de concluir con algunas consideraciones generales sobre la antropología de la globalización y sus implicaciones para esta disciplina en su conjunto.

Estos antropólogos trabajan desde lugares distintos y con grados de experiencia y de compromiso que también varían; no obstante, todos intentan ampliar los límites de nuestro pensamiento, respecto a la teoría antropológica y a la práctica del desarrollo, sugiriendo distintos tipos de análisis, de la articulación de la cultura y del desarrollo en el complejo mundo actual.

Con una experiencia de trabajo que abarca casi cuatro decenios en la región de Chiapas al sur de México, June Nash representa lo mejor de la tradición antropológica de compromiso a largo plazo con una comunidad y con una región, en un contexto en que ha sido testigo de cambios espectaculares, desde que ella llegó allí a finales de los años cincuenta. El capitalismo y el desarrollo, así como la resistencia cultural, han sido factores omnipresentes durante este período, al igual que la preocupación de la antropóloga y su compromiso creciente con el destino de las comunidades de Chiapas. Sus análisis no sólo han sido esenciales para comprender la transformación histórica de esta región, desde los tiempos anteriores a la conquista hasta el presente, sino además extremadamente útiles para explicar la génesis de la reafirmación de la identidad indígena durante los dos últimos decenios, de los cuales el levantamiento zapatista, constituye solamente su manifestación más visible y espectacular. A través de estos estudios, Nash devela una serie de tensiones básicas para la compresión de la situación actual: entre el cambio y el mantenimiento

de la integridad cultural; entre la resistencia al desarrollo y la adopción selectiva de innovaciones, para mantener un cierto grado de equilibrio cultural y ecológico; entre las prácticas culturales compartidas y la heterogeneidad significativa y las jerarquías internas de clase y sexo; entre el mantenimiento de fronteras locales y la creciente necesidad de alianzas regionales y nacionales; entre la comercialización de la artesanía tradicional y su impacto sobre la transmisión cultural. Estas tensiones, junto con otras preocupaciones que vienen de atrás, como serían las relaciones cambiantes entre sexos, razas y grupos lingüísticos en Chiapas y en toda la América Latina, son los aspectos más destacados del trabajo de Nash (Nash, 1970, 1993, 1997; Nash, ed., 1993, 1995).

Ya en su primer escrito importante, Nash redefinió el trabajo de campo como “observación participativa, combinada con la obtención masiva de datos” (Nash 1970: XXIII). Este enfoque aumentó en complejidad cuando ella volvió a Chiapas a principios de los noventa –después de haber realizado trabajos de campo en Bolivia y Massachusetts– presagiando en muchos sentidos la movilización zapatista de 1994, que la llevó a desempeñar el papel de testigo internacional y observadora de las negociaciones entre gobierno y zapatistas, difundiendo activamente la información sobre este movimiento, en publicaciones especializadas en temas indígenas (Nash, 1995). En su interpretación de la situación de Chiapas, el desarrollo adquiere un significado alternativo, cuando los movimientos sociales de la región presionan, por un lado hacia una combinación de autonomía cultural y de democracia, y por otro, hacia la construcción de infraestructuras materiales e institucionales para mejorar las condiciones de vida locales. Las “identidades situacionales” emergentes (Nash, 1993) son un modo de anunciar, después de 500 años de resistencia, la llegada de un mundo postmoderno esperanzador de existencias pluriétnicas y pluriculturales (Nash, 1997). El trabajo ejemplar de Nash antropóloga comprometida y preocupada por el desarrollo, se complementa con su activo papel: consiguiendo becas estudiantiles para sus proyectos de trabajo de campo, con la publicación de sus artículos en español. También es válido el intento de llevar a su país natal, algunas de las preocupaciones relacionadas con clase, sexo y raza, en sus estudios sobre los efectos derivados al cambiar prácticas empresariales en las comunidades locales de Massachusetts, entre los cuales figuran los intentos de desarrollo, realizados por la comunidad después de la reducción generalizada de empleos (Nash, 1989); han sido de gran importancia las contribuciones de Nash a la antropología feminista y a los estudios de clase y etnicidad en la antropología latinoamericana.

Este interés de Nash en contextos más amplios, donde las comunidades locales defienden sus culturas y se replantean el desarrollo, adquiere especial importancia para el antropólogo brasileño Gustavo Lins Ribeiro. Entre sus primeros artículos figura un estudio, donde un tema clásico de antropología para el desarrollo –un proyecto hidroeléctrico a gran escala en una zona poblada– constituye quizá, el estudio etnográfico más sofisticado de su clase hasta el presente.

Al revés de lo que ocurre en la mayor parte de estudios antropológicos sobre reubicación de poblaciones, el estudio de Ribeiro contenía una etnografía substancial de todos los grupos implicados; incluyendo las comunidades locales, urbanizadores, entes e instituciones gubernamentales, y los marcos de referencia regionales y transnacionales que los relacionaban a todos entre sí. Convencido que para comprender el drama del desarrollo, y saber en qué consiste, es necesario explicar las complejas relaciones establecidas por la interacción de las estructuras locales y supralocales (Ribeiro, 1994a XVIII), Ribeiro procedió a examinar la naciente condición de transnacionalidad, así como su impacto sobre los movimientos sociales y el debate medioambiental en general (Ribeiro, 1994b; Ribeiro y Little, 1996). Desde su punto de vista, las nuevas tecnologías son básicas para explicar una sociedad cada vez más transnacional, representada en grandes acontecimientos multitudinarios tales como, conciertos de rock y conferencias de las Naciones Unidas del tipo de la Cumbre de la Tierra celebrada en Río de Janeiro en 1992, acontecimiento que para Ribeiro señaló el reconocimiento público de la transición definitiva al estado transnacional. Entre otras cosas, Ribeiro muestra cómo el neoliberalismo y la globalización –a la vez un campo político complejo– no tienen efectos ni resultados uniformes, sino que dependen de las negociaciones llevadas a cabo por aquellos directamente afectados. Concentrándose en la región del Amazonas, este autor examina detalladamente los tipos de instituciones impulsadas entre los grupos locales, por los nuevos discursos de medioambientalismo y globalización (Ribeiro y Little, 1996).

La etnografía de Ribeiro del sector medioambiental brasileño –abarca desde el gobierno y los militares hasta los movimientos sociales y las ONG's tanto locales como transnacionales–, se centra en las luchas por el poder en que se ven inexplicablemente enzarzadas las fuerzas globales y locales, y de modo tan complejo que no se pueden explicar fácilmente. Cuestiones relacionadas con la representación de “lo local”, la comprensión desde un punto de vista local de las fuerzas globales, la movilización colectiva apoyada a menudo por las nuevas tecnologías

incluyendo Internet (1997), las luchas de poder, y los nuevos ámbitos de interacción inéditos a todos los efectos entre los interesados que participan en el debate medioambiental del Amazonas; todo ello adquiere un nuevo significado teórico-práctico a la luz de los análisis pioneros de Ribeiro. Entre otras cosas, Ribeiro vuelve sobre su antigua preocupación por mostrar, por qué las estrategias de desarrollo dominantes y los cálculos económicos no funcionan, y viceversa; cómo los pueblos amazónicos así como otros de América Latina, pueden constituirse en poderosos protagonistas sociales decididos a forjar su destino, si se les permite usar y sacar partido de las nuevas oportunidades que ofrece la doble dinámica local-global, derivada de la condición de transnacionalidad que se ha abatido sobre ellos.

El papel de los discursos y prácticas de desarrollo al analizar procesos de transnacionalidad y de cultura local constituye el núcleo del trabajo de Stacey Pigg en Nepal, ella utiliza el trabajo de campo y la etnografía como base para realizar una exploración teórica continuada sobre cuestiones clave como salud, desarrollo, modernidad, globalización e identidad. ¿Qué explica la persistencia de las diferencias culturales hoy en día? ¿Qué conjunto de historias y prácticas explican la (re) creación continua de las diferencias, en localidades al parecer tan remotas como los pueblos del Nepal? Explicar las diferencias, según dice Pigg, no es simple y toma la forma de relato original en el cual los procesos de desarrollo, globalización y modernidad se hallan entrelazados de modos muy complejos. Por ejemplo, esta autora demuestra que las nociones contrapuestas de salud –chamanica y occidental– coadyuvan a las diferencias sociales e identidades locales. Las “creencias” no se hallan contrapuestas al “conocimiento moderno” sino que ambas se fragmentan y se cuestionan a medida que la gente se replantea una cierta variedad de nociones y recursos sanitarios.

De manera parecida, mientras que las nociones de desarrollo se introducen en la cultura local, Pigg nos muestra de un modo admirable, como éstas se hallan sujetas a una compleja “nepalización”. A medida que el desarrollo introduce nuevos signos de identidad, los habitantes de las aldeas se reorientan en este paisaje más complicado, que pone en relación su aldea con la nación y con el mundo; su etnografía muestra cómo la gente simultáneamente adopta, utiliza, modifica y cuestiona los lenguajes del desarrollo y de la modernidad. Se crea pues una modernidad distinta, que también altera el significado de la globalización. En su trabajo Pigg también señala la importancia de las consecuencias de su análisis

en la educación de los usuarios de la sanidad local, cuyo “conocimiento local” –normalmente instrumentalizado y devaluado dentro de los programas convencionales de educación para el desarrollo– puede tomarse en serio, como fuerza dinámica y real que da forma a mundos locales (véase Pigg: 1996, 1995a, 1995b, 1992).

La ecología política –como el estudio de las interrelaciones entre cultura, ambiente, desarrollo y movimientos sociales– es uno de los ámbitos claves en que se está redefiniendo el desarrollo. El trabajo de Soren Hvalkof, con los Ashenika de la zona del Gran Pajonal en el Amazonas peruano, resulta ejemplar desde este punto de vista. Aunque quizás se le conozca mejor por su análisis crítico del trabajo realizado por el Summer Institute of Linguistics. Los estudios de Hvalkof en el Amazonas abarcan dos décadas con un trabajo de campo considerable, que va desde la etnografía histórica (Hvalkof y Veber, de pronta publicación) hasta los modelos locales de interpretación de la naturaleza y del desarrollo (Hvalkof, 1989), pasando por la ecología política, entendida como práctica antropológica (en prensa). Cabe destacar que las intervenciones de Hvalkof, en coordinación con las Ashenika, han sido muy importantes: para presionar al Banco Mundial, a fin de que interrumpiera su apoyo a ciertos planes de desarrollo en la zona del Gran Pajonal y se dedicara a financiar en su lugar, la adjudicación colectiva de tierras a los indígenas (Hvalkof, 1986); y para conseguir el apoyo de la Oficina Danesa para el Desarrollo Internacional, a favor de la adjudicación de tierras entre las comunidades vecinas, al final de los años ochenta.<sup>6</sup> Estos proyectos de adjudicación de tierras fueron decisivos para invertir la situación de virtual esclavitud de los pueblos indígenas, que había existido allí desde siglos atrás, a manos de las élites locales, poniendo en marcha unos procesos de afirmación cultural indígena y de control político y económico casi sin precedentes en América Latina. Hvalkof ha puesto de relieve los puntos de vista contrastados e interactivos del desarrollo, en su dimensión tanto local como regional por parte de los pueblos indígenas, de los colonos mestizos y de las instituciones. Hizo la conceptualización de la adjudicación de tierras colectivas en su contexto regional, como requisito para cambiar las políticas genocidas y las estrategias de desarrollo convencionales; también ha documentado exhaustivamente las antiguas estrategias que empleaban los Ashenika para defenderse de los explotadores foráneos, desde los colonizadores del pasado hasta los militares, los capos de la cocaína, las guerrillas y los expertos en desarrollo de hoy en día, y ha abierto vías de diálogo entre mundos dispares (pueblos

indígenas, instituciones para el desarrollo, ONG's) desde la perspectiva de las comunidades indígenas.

Haciendo eco de los antropólogos que pretenden mediar entre estos mundos, se debe elaborar un marco conceptual epistemológico y teórico muy refinado, que incluya una explicación de la función que deben tener tanto los protagonistas del desarrollo como las instituciones. De otro modo, la tarea de los antropólogos para el desarrollo y de las bienintencionadas ONG's –que pasan solamente períodos muy cortos con los grupos locales– probablemente será contraproducente para la población local. La etnografía local y regional resulta básica en este proceso, lo mismo que la claridad y el compromiso nacional y político en relación a las culturas locales. Estos tres elementos –**uno marco conceptual teórico complejo, una etnografía relevante y un compromiso político**– pueden considerarse como constituyentes de una antropología del desarrollo distinta y entendida como práctica política. El marco teórico sobrepasa la noción que de realización social tienen los antropólogos para el desarrollo y procede a conceptualizar las condiciones de modernidad, globalización, movilización colectiva e identidad; la etnografía debe basarse entonces, en el examen de las negociaciones locales sobre las condiciones que van más allá del proyecto de desarrollo y las situaciones concretas; el compromiso político debe partir de la premisa de alentar el desarrollo –incluso cuando las consideraciones culturales pudieran contribuir a mitigar el impacto del desarrollo– hasta alcanzar las condiciones que contribuyan al protagonismo cultural y político de los afectados.

¿Podría decirse que estos ejemplos apuntan a la existencia de elementos de una nueva teoría de la práctica y de una nueva práctica de la teoría en el compromiso entre antropología y desarrollo? Si ello es así, ¿podríamos extraer de estos elementos una nueva visión de la antropología más allá de la puramente académica, a la vez que un intercambio más fluido entre teoría y práctica y entre los mismos antropólogos situados en posiciones distintas? Parece que esta naciendo una nueva generación de antropólogos, en el campo medioambiental, que se hallan dispuestos a teorizar sobre su práctica profesional, en relación a sus posicionamientos a lo largo y a lo ancho de los distintos campos de aplicación –trabajos de campo, trabajos en instituciones académicas, en instituciones políticas, en los medios de comunicación, en la universidad y en una gran diversidad de comunidades– y desde los múltiples papeles y tareas políticas que pueden asumir: intermediario, mediador, aliado, traductor, testigo,

etnógrafo, teórico, etc. El despliegue en ámbitos tan distintos, con papeles tan variados y con discursos sometidos a continuo debate, podría considerarse como el inicio de una nueva ética del conocimiento antropológico, entendido como práctica política.

## ¿HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LA GLOBALIZACIÓN Y DEL POSTDESARROLLO?

Los distintos análisis del desarrollo considerados hasta este momento –desde la antropología para el desarrollo, hasta la antropología del desarrollo y lo que pueda surgir a continuación– sugieren que no todo lo hallado, está sujeto a las acciones del aparato para el desarrollo, ni se ha transformado irremediablemente en un ejemplo moderno de modelo capitalista. Estos análisis plantean unas preguntas difíciles: ¿Sabemos lo que hay “sobre el terreno” después de siglos de capitalismo y cinco decenios de desarrollo? ¿Sabemos siquiera cómo contemplar la realidad social, para detectar la existencia de elementos diferenciales, no reducibles a los modelos del capitalismo y de la modernidad, y que además puedan servir como núcleos de articulación de prácticas alternativas sociales y económicas? Y finalmente, si se nos permitiera entregarnos a un ejercicio de imaginación ¿podríamos alentar e impulsar prácticas alternativas?

Tal como indican los estudios de Nash, Pigg, Ribeiro y Hvalkof, el papel de la etnografía puede ser muy importante en este sentido. En los años ochenta, un cierto número de etnografías se centraron en la resistencia al capitalismo y a la modernidad en varios ámbitos, inaugurando el hecho de que el desarrollo en sí mismo, encontraba resistencia activa de modos muy variados (Scott, 1985; Ong, 1987). La resistencia por sí misma, no obstante, es solo el punto de partida para mostrar, cómo la gente ha continuado creando y reconstruyendo sus modos de vida de una forma activa. Diversos trabajos sucesivos han descrito los modelos locales de economía y de manejo del entorno natural, mantenidos aún por agricultores y comunidades indígenas. Hasta cierto punto, los etnógrafos han empezado a explorar en profundidad, imbuidos de conocimientos y de prácticas locales (Gudeman y Rivera, 1990, Dhal y Rabo, eds., 1992, Hobart, ed., 1993; Descola y Palsson, 1996). Otra tendencia al parecer fecunda, ha sido en la antropología de América Latina, la referida a los procesos de hibridación cultural a la que llegan necesariamente las comunidades rurales y urbanas, con más o menos éxito, como lo que se refiere a la afirmación cultural y a la innovación social y económica. La hibridación cultural saca a la luz pública el

encuentro dinámico de prácticas distintas que provienen de muchas matrices culturales y temporales, como en los grupos locales, donde lejos de mostrarse sujetos pasivos de las condiciones impuestas por las transnacionales, moldean de un modo activo el proceso de construcción de identidades, relaciones sociales y prácticas económicas (García Canclini, 1990; Escobar, 1995).

La investigación etnográfica de este estilo —que ciertamente se continuará practicando durante algunos años—, ha sido importante para sacar a la luz los debates del Tercer Mundo en contextos de globalización y de desarrollo. A pesar de que todavía queda mucho por hacer al respecto, esta investigación ya sugiere, diversos modos en que los debates y las prácticas de la diferencia, podrían utilizarse como base para proyectos alternativos sociales y económicos. Ni la antropología del desarrollo, transformada tal como se ha contemplado en la primera sección de este artículo, ni los movimientos sociales del Tercer Mundo —basados en una política de la diferencia—, lograrán acabar con el desarrollo. ¿Es posible decir, no obstante, que juntos anuncian una era del postdesarrollo, así como el fin del desarrollo tal como lo hemos conocido hasta ahora —es decir como un principio organizador implacable de la vida social y el árbitro en última instancia del pensamiento y de la práctica—? Hay algunas consideraciones finales que se pueden deducir de esta posibilidad, relativas a la relación entre la producción del conocimiento y el postdesarrollo, presentadas aquí como conclusión del artículo.

Los análisis antropológicos del desarrollo, han provocado una crisis de identidad en el campo de las ciencias sociales. En este sentido ¿no hay acaso muchos movimientos sociales del Tercer Mundo, que expresan abierta y claramente que la manera en que el desarrollo concibe el mundo, no es la única posible? ¿No existen numerosas comunidades del Tercer Mundo que dejan ver a través de sus prácticas, que el capitalismo del desarrollo —a pesar de su poderosa y creciente presencia en esas mismas comunidades— no ha conseguido moldear completamente sus identidades, ni sus conceptos de naturaleza, ni sus modelos económicos? ¿Es posible imaginarse una era de postdesarrollo y aceptar por lo tanto que el postdesarrollo ya se halla (como siempre se ha hallado) en continua (re)construcción? Atreverse a tomar en serio estas cuestiones ciertamente, supone una manera distinta de analizar por nuestra parte, con la necesidad concomitante de contribuir a una práctica distinta de representación de la realidad. A través de la política cultural que llevan a cabo, muchos movimientos sociales —desde los de las selvas húmedas y los zapatistas

hasta los movimientos de ocupación ilegal protagonizados por mujeres— parecen haber aceptado este reto.

Lo que este cambio implica —en la comprensión de la naturaleza, en el alcance y modos de actuar del desarrollo— para los estudios sobre desarrollo antropológico no está todavía claro. Los que trabajan en la relación entre el conocimiento local y los programas de conservación o de desarrollo sostenible, por ejemplo, están decantando rápidamente hacia la propuesta de un replanteamiento significativo de la práctica del desarrollo, insistiendo en que la conservación viable y sostenible, solo puede conseguirse sobre la base de una cuidadosa consideración del conocimiento de la naturaleza y de las prácticas locales sobre ella, quizás en combinación con ciertas formas (redefinidas) de conocimiento académico especializado (Escobar, 1996; Brosius, de próxima aparición). Puede suceder que en ese proceso los antropólogos y los activistas locales “acaben participando conjuntamente en un proyecto de representación y resistencia” y donde tanto la cultura como la teoría “se conviertan hasta cierto punto, en nuestro proyecto conjunto”. A medida que los habitantes locales se acostumbren a utilizar símbolos y discursos cosmopolitas, incluido el conocimiento antropológico; la dimensión política de este conocimiento será cada vez más indiscutible (Conklin y Graham, 1995).

No existe naturalmente, ninguna solución alternativa, mágica o paradigmática que puede ser definitiva. Hoy en día parece existir una conciencia creciente en todo el mundo, sobre lo que **no** funciona, aunque no hay tanta unanimidad acerca de lo que podría o debería funcionar. Muchos movimientos sociales se enfrentan de hecho con este dilema, ya que al mismo tiempo se oponen al desarrollo convencional, e intentan encontrar caminos alternativos para sus comunidades, a menudo con factores en contra. Es necesaria la experimentación, llevada a cabo en muchos lugares, buscando combinaciones de conocimiento y de poder, de veracidad y de práctica, que incorporen a los grupos locales como productores activos de conocimiento. ¿Cómo puede traducirse el conocimiento local, a poder real, y cómo puede este binomio conocimiento—poder, entrar a formar parte de proyectos y de programas concretos? ¿Cómo pueden estas combinaciones locales de conocimiento y poder, tender puentes con formas de conocimiento especializadas cuando sea necesaria o conveniente, y como pueden ampliar su espacio social de influencia, cuando se las cuestiona —como suele suceder a menudo— y contrapone a las condiciones dominantes locales, regionales,

nacionales y transnacionales? Estas preguntas son las que una renovada antropología de, y para el desarrollo, tendrá que responder.

La antropóloga malasia Wazir Jahan Kalim lo dijo crudamente en un artículo inspirado en antropología, desarrollo y globalización desde la perspectiva de una antropología del Tercer Mundo. “¿se ha generado el conocimiento antropológico, para enriquecer la tradición intelectual occidental, o para desposeer a las poblaciones del conocimiento del cual se apropiá? ¿Que reserva el futuro para el uso del conocimiento social del tipo producido por la antropología?” (1966: 120). Mientras que la alternativa no tiene que ser una disyuntiva excluyente, lo que está en juego parece bien claro. La antropología necesita ocuparse de proyectos de transformación social, si no queremos vernos simbólicamente disociados de los procesos locales de reconstrucción e invención cultural (pág. 124). Desde el punto de vista de esta autora, la antropología tiene un papel importante que jugar en la canalización del potencial global de los conocimientos locales, lo cual debe hacerse a conciencia, ya que de otro modo, la antropología podría contribuir a convertir el conocimiento del Tercer Mundo, en algo todavía más local e invisible. La autora apela a la reconstrucción de la antropología, orientándola hacia las representaciones y luchas populares, proyectándolas al nivel de la teoría social. De otro modo la antropología, continuará siendo una conversación en gran parte irrelevante y provincial, entre académicos del lenguaje de la teoría social occidental. Para que la antropología sea universal, deberá superar este provincialismo, como ya indicamos al principio de este artículo. Sólo entonces la antropología será verdaderamente postmoderna, postindígena y también podríamos añadir postdesarrollo.

## CONCLUSIÓN

La idea del desarrollo al parecer está perdiendo parte de su fuerza, por su incapacidad para cumplir sus promesas, la resistencia que le oponen muchos movimientos sociales y muchas comunidades están debilitando su poderosa imagen. Los autores de estudios críticos intentan a través de su análisis, dar forma a este debilitamiento social y epistemológico del desarrollo. Podrá arguirse que si el desarrollo está perdiendo empuje, se debe a que dejó de ser imprescindible para las estrategias de globalización del capital, o porque los países simplemente han perdido el interés. Aunque estas explicaciones son ciertas hasta cierto punto, no agotan el repertorio de interpretaciones. Si es cierto

que el postdesarrollo y las formas no capitalistas y de modernidad alternativa, se encuentran siempre en proceso de formación, cabe la esperanza de que puedan llegar a constituir nuevos fundamentos, para su renacimiento y para una rearticulación significativa, de la subjetividad y de la alteridad en sus dimensiones económicas, cultural y ecológica.

En muchas partes del mundo estamos presenciando un movimiento histórico sin precedentes, en la vida económica, cultural y ecológica. Es necesario pensar acerca de las transformaciones políticas y económicas que podrían convertir este movimiento, en un acontecimiento nunca visto en la historia social de las culturas, de las economías y de las ecologías. Tanto en la teoría como en la práctica –y naturalmente en ambas a la vez– la antropología tiene una importante aportación que hacer a este ejercicio de la imaginación.

Para que la antropología cumpla con su papel, debe reemplazarse en profundidad su compromiso con el mundo del desarrollo, debe identificar aquellos casos en que se manifiesta la diferencia de un modo socialmente significativo, actuar como punto de apoyo para la articulación de alternativas, sacar a la luz los marcos locales de producción de culturas y de identidades, de prácticas económicas y ecológicas, que no cesan de emerger en comunidades de todo el mundo. ¿Hasta qué punto todo ello plantea retos importantes y quizás originales a las modernidades capitalistas y eurocéntricas? ¿De qué modo se pueden hibridizar las prácticas locales, con las fuerzas transnacionales; qué tipo de híbridos parecen tener más posibilidades políticas en lo que se refiere a impulsar la autonomía cultural y económica? Estas son cuestiones importantes para unas estrategias de producción de conocimientos que pretenda plantearse de un modo autoconsciente sus posibilidades de contribuir a llevarla a un primer plano y a posibilitar modos de vida y construcciones de identidad alternativas, marginales y disidentes. En este proceso, quizás el “desarrollo” dejará de existir como el objeto incuestionado que ha sido hasta el presente.

## NOTAS

<sup>1</sup> Este artículo se centra fundamentalmente en bibliografía escrita en inglés, por lo tanto refleja principalmente los debates que tienen lugar en América del Norte y en el Reino Unido, aunque también presta atención a partes de Europa y de América latina para analizar la relación entre las diversas antropologías del Tercer Mundo y el desarrollo, se requeriría de un artículo adicional y un modo distinto de abordar el tema.

<sup>2</sup> Un examen más detenido de la antropología para el desarrollo requeriría desarrollar la historia de la antropología aplicada, lo cual va más allá del objetivo de este artículo,

para una exposición reciente sobre dicha historia y su relación con la antropología para el desarrollo véase Gardner y Lewis (1996).

<sup>3</sup> Para un análisis de la antropología para el desarrollo en Europa, véase el número –especial de *Development Anthropology Network* 10 (1), dedicado a este tema.

<sup>4</sup> Podemos aceptar sin más, lo que piensan los antropólogos para el desarrollo, acerca de su contribución al desarrollo, puntualizando que a veces su punto de vista es parcial. Cernea por ejemplo reconoce a los científicos del Banco Mundial algunos de los cambios habidos en su política de reubicación de poblaciones. En ningún lugar menciona el papel que jugaron en estos cambios la oposición generalizada y la movilización local contra los planes de reubicación en muchas partes del mundo.

<sup>5</sup> Entre la primera 'hornada' de libros dedicados exclusivamente a la análisis del desarrollo como discurso con aportaciones antropológicas figuran: Ferguson (1990) Apfel-Marglin y Marglin (1990); Sahs, ed. (1992); Escobar (1995); Crush, ed. (1995). Para una bibliografía más completa sobre este tema véase Escobar (1995). Un análisis relacionado del desarrollo entendido como campo semántico e institucional puede encontrarse en Baré (1987) actualmente estos análisis se están multiplicando y diversificando en muchas dimensiones, tal como se verá más abajo.

<sup>6</sup> Las organizaciones Ashénika obtuvieron recientemente el preciado galardón anti-esclavismo otorgado por la organización Anti-Eslavitud Internacional, Anti-Slavery Internartional por su plan de adjudicación colectiva de tierras, donde fue decisiva el aporte de Hvalkof, junto con el de la International Workgroup of Indigenous Affairs, Grupo de trabajo Internacional para asuntos indígenas (IWGIA). Hvalkof y Escobar contribuyen a elaborar un plan parecido para la pluviselva de la costa Colombiana del Pacífico, en colaboración con los artistas del movimiento social de las comunidades negras de la región.

## BIBLIOGRAFÍA

- BARE, J.F. 1987 Pour Une Anthropologie du Developpment Economique E.R No.105/106:267.298.
- BENNET.J., y BOWEN.J., eds. 1988 Production and Autonomy Lanham MA. University Press of América
- BROSIUS, P. De próxima publicación. *Mere Observes Writing in the Ethnographic Present in Sarawak East Malaysia identities.*
- CERNEA, M 1995 Social Organization and Development Anthropology 1995 Malinowski Award LectureSociety for Anthropology Washington, D. C: The World Bank (Banco Mundial).
- CERNEA, M 1985 Putting People First Nueva York Oxford University Press.
- CONKLIN, B., GRAHAM, L. 1995, "The Shifting MiddleGround Amazonian Indians and Eco Politics. American Anthropologist 97 (4); 695'710.
- CRUSH. J.1995."Introduction Imagining Development". En *Power of Development* J. Crush, ed., pág. 1-26. Nueva York Routledge.
- CRUSH, J., ed. 1995. *Power of Development* Nueva York Routledge.
- DDAHL. G., y RABO A., eds. 1992. *Kam-ap or Take -off Local Notions of Development* Stockholm:

- Stockholm Studies in Social Anthropology.
- DESCOLA, P., y PALSSON, G. Eds. 1996. *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Londres: Routledge.
- ESCOBAR, A. 1996. "Constructing Natura: Elements for a Poststructuralist Political Ecology". En *Liberation Ecologies* Richard Peet y Michael Watts, eds. pp. 46-68. Londres Routledge.
- ESCOBAR, A. 1995. *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- ESCOBAR, A. 1991 "Anthropology and the Development Encounter. The Making and Marketing of Development Anthropology". *American Ethnologist* 18 (4): 658-682.
- FERGUSON, J. 1990. *The Ann Politics, Machine Development, Depoliticization and Bureaucratic Power In Lesotho* Cambridge: Cambridge University Press.
- GARCIA CANCLINI, N. 1990 *Culturas Híbridas Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad* México, D.F. Grijalbo.
- GARDNER, K., y LEWIS,D. 1996 *Anthropology, Development and the Post-modern Challenge* Londres: Pluto Press.
- GOW, D 1993 "Doubly Damned: Dealing with Power and Praxis in Development Anthropology". *Human Organization* 52(4): 380-397.
- GRILLO, R. 1985. "Applied Anthropology in the 1980s: Retrospect and Prospect" En Ralph Grillo y Alan Rew, eds., pág. 1-36, Londres: Tavistock Publications.
- GUDEMAN, S., y RIVERA, A. 1990. *Conversations in Colombia* Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBART, M, ed, 1993. *An Anthropological Critique of Development* Londres Routledge.
- HOBEN, A. 1982. "Anthropologists and Development" *Annual Review of Anthropology* 11: 349-375.
- HOROWITZ,M, 1994 "Development Anthropology in the Mid. 1990s" *Development Anthropology Network* 12 (1y 2): 1-14.
- HVALKOF, S. En prensa "Outrage in Rubber and Oil Extrativism, Indigenous Peoples and Justice in the Upper Amazon" En *Peoples, Plants and Justice: Resource Extraction and Conservation in Tropical Developing Countries* Charles Zerner, ed Nueva York: Columbia University Press.
- HVALKOF, S 1989. "The Nature of Development Native and Settlers View in Gran Pajonal, Peruvian Amazon". *Folk31:125-150*.
- HVALKOF, S, y VEBER, H, De próxima publicación. *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Vol. III. Los Asheninka del Gran Pajonal Panam: Smithsonian Tropical Research Institute (Editores: Fernando Santas y Federica Barclay).
- KARIM, W. J. 1996. "Anthropology without tears: how a "local" sees the "local" and the "global", En *The Future Of Anthropological Knowledge*. Henrietta Moore, ed., págs. 115-138. Londres: Routledge.
- LITTLE, P., y PAINTER, M. 1995 "Discourse, Politics, and the Development Process: Reflections on Escobar's "Anthropology and the Development Encounter". "American Ethnologist 22 (3): 602 - 609).
- MILTON, A. Ed..... *The new from Anthropology*. Londres Routledge.

- MOHANTY, C. 1991 "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" En *Third World Women and the Politics of Feminism*. C. Mohanty, A. Russo y L. Torres, eds. pág. 51-80. Bloomington: Indiana University Press.
- MUDIMBE, V.Y. 1988. *The Invention of Africa* Bloomington: Indiana University Press.
- NASH, J, 1997, "The Fiesta of the World: The Zapatista Uprising and Radical Democracy in Mexico" American Anthropologist (en prensa) NASH, June 1993. *The Reassertion of Indigenous Identity Mayan Responses to. State Intervention in Chiapas* Latin American Research Review 30 (3): 7-42.
- NASH. J. 1989. *From Town Town to High Tech The Clash of Community and Industrial Cycles* Albany SUNY Press.
- NASH, J. 1970. *In The Eyes of the Ancestors*. New Haven. Yale University Press.
- NASH, J., ed. 1995. *The Explosion of Communities in Chiapas* Copenhague: IWGIA.
- NASH, J., ed. 1993. *Crafts in the World Market*. Albany SUNY Press.
- ONG. A. 1987. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline*. Albany SUNY Press.
- PIGG. S. 1996. "The Credible and the Credulous. The Question of Villagers 'Beliefs'" in *Nepal Cultural Anthropology* 11(2): 160-201.
- PIGG, S. 1995a, "Acronyms of Effacementee: Traditional Medical Practitioners (TMP) in International Health Development" *Social Science and Medicine* 41(1): 47-68.
- PIGG, S. 1995b. "The Social Symbolism of Healing in Nepal" *Ethnology* 34(1):1-20.
- PIGG, S. 1992. "Constructing Social Categories Through Place: Social Representations and Development in Nepal". *Comparative Studies in Society and History* 34(3): 491-513.
- RIBEIRO, G. L. 1997. "Cybercultural Politics and Political Activism at a Distance in a Transnational World". En *Cultures of Politics-Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements*. Sonia Alvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar, eds. Boulder: Westview Press (en prensa).
- RIBEIRO, G. L. 1994 a. *Transnational Capitalism and Hydropolitics in Argentina*. Gainesville: University of Florida Press.
- RIBEIRO, G. L. 1994b "The Concition of transnationality" Brasilia: Universidad de Brasilia, Departamento de Antropología, Serie Antropología No.173.
- RIBEIRO, G. L. Y LITTLE, P 1996 "Neo-Liberal Xacipes, Environmental Cooks: The Transformation of Amazonian Agency". Manuscrito Inédito.
- SACHS, W.,ed. 1992. *The Development Dictionary*. Londres Zed Books.
- SAIS, E. 1979 *Orientalism* Nueva York Vintage Books.
- SCOTT, J, 1985. *Weapons of the Weak* New Haven: Yale University Press.
- SWANTZ, M. L. 1985. "The Contributions of Anthropology to Development Work" En *Anthropological Contributions to Planned Change and Development*. Harald Skar, ed. pág. 18-33. Gothenburg Acta Universitatis Gothenburgensis.
- WULFF, R y FISKE, S., eds. 1987. *Anthropological Praxis Translating Knowledge into Action* Boulder: Westview Press.

# La condición de la transnacionalidad<sup>1</sup>

*Gustavo Lins Ribeiro*

Universidad de Brasilia

Traducción de Jaime Caycedo

## INTRODUCCIÓN

**A** medida que la globalización desarrolla su dinámica selectiva reproduciendo o creando poderosas élites, y que el capitalismo transnacional más y más dicta reglas a los estados nacionales, crece la necesidad de los ciudadanos en todo el mundo de localizarse en nuevos escenarios, encontrando maneras de contrarrestar las nuevas tendencias hegemónicas. Discutir las condiciones de la transnacionalidad es levantar la posibilidad de modificar nuestras concepciones de ciudadanía para encontrar una clara sensibilidad y responsabilidad con relación a los efectos de acciones políticas y económicas en un mundo globalizado. Es el reconocimiento de que cualquier movimiento que se alce sobre el horizonte necesita ser regulado por un contrario. Esta es la única garantía que tenemos de que una sola tendencia no colonizará, de manera totalizante, todo el espacio que pueda encontrar.

Los asuntos que quiero tratar trascienden las fronteras de cualquier área del mundo. Lo que el reino del capitalismo transnacional y de la globalización significará para diferentes regiones, es objeto de mucho debate. Pero es claro que estas fuerzas redefinen las relaciones regionales internas y externas en muchos aspectos. Es claro también que el mundo pasa por fuertes realineamientos económicos y políticos, exemplificados por el fin de la Unión Soviética, la posición prominente de China en el mercado mundial, el surgimiento de las poderosas economías capitalistas del Pacífico y la presencia de entidades políticas y económicas como la Unión Europea o el Mercosur.

El transnacionalismo tiene fronteras y similitudes con temáticas como globalización, sistema mundial y división internacional del trabajo. Pero su propia particularidad reside en que la transnacionalidad apunta a una cuestión central: la relación entre territorios y los diferentes órdenes socioculturales y políticos que orientan la manera como las personas representan pertenencia a unidades socio-culturales, políticas y económicas. Esto es lo que denomino modos de representar pertenencia a unidades socio-culturales y político-económicas. Estos modos son centrales para definir las alianzas en múltiples contextos de cooperación y conflicto. Son precisamente las formas a través de las cuales nos integramos en estos paraguas simbólicos, que están cambiando rápidamente con la globalización.

El transnacionalismo coloca en peligro la lógica y eficacia de modos preexistente de representar pertenencia sociocultural y política. A pesar de que podemos hablar claramente de transnacionalismo en cuanto fenómeno económico, político e ideológico, la transnacionalidad en cuanto tal, es decir la conciencia de hacer parte de un cuerpo político global, mantiene, en muchos sentidos, características potenciales y virtuales. Esta es la razón por la que prefiero considerar la condición de la transnacionalidad y no solo su existencia de hecho. Exploraré este tópico presentando siete conjuntos de condiciones que solo son separables por motivos analíticos y de presentación, una simplificación que hago conscientemente para dar claridad a mi argumentación.

## 1. CONDICIONES INTEGRATIVAS

La transnacionalidad hace parte de una familia de categorías clasificadoras a través de las cuales las personas se localizan geográfica y políticamente. Los modos de representar pertenencia a unidades

socioculturales aumentaron en complejidad con el tiempo, a través de procesos de integración de personas y territorios en entidades cada vez mayores. Históricamente las relaciones entre poblaciones y territorios han llevado a formas de representaciones colectivas asociadas con entidades sociales, culturales y políticas a través de las cuales las personas pueden reconocer su pertenencia a una unidad y pueden aceptar, por medios pacíficos o violentos, la autoridad de símbolos, individuos o entidades políticas que supuestamente representan un territorio, sus habitantes, naturaleza, herencia cultural, etc. Los sujetos colectivos —sean familias, linajes, clanes, segmentos, mitades, tribus, cacicazgos, reinos, imperios, Estados nacionales—, son siempre un “nosotros” imaginado, colectividades imaginadas con grados variables de cohesión y eficacia simbólicas. A pesar de que muchas formas de identificación de estas colectividades se construyeron a través de medios culturales/ideológicos consensuales y pacíficos (tótems, banderas, himnos, educación pública), la transgresión o la ambivalencia de lealtades son, la mayoría de las veces, fuertemente castigadas.

La secuencia enunciada anteriormente sobre “sujetos colectivos” no significa que concuerde con visiones evolucionistas de la historia. El intercalado de segmentos étnicos bajo una misma unidad política, ha aumentando con el correr del tiempo, creando relaciones cada vez más complejas entre fuerzas de homogeneización y heterogeneización. Los antropólogos con frecuencia procurar elaborar herramientas heurísticas para interpretar la dialéctica entre semejanza y diferencia, entre realidades locales y supralocales, continuidad y cambio, contigüidad y desunión. Stewart (1972 [1951]), tiene un ejemplo clásico y útil de un antropólogo lidiando con la complejidad creciente de unidades socioculturales. Su objetivo principal era comprender fenómenos socioculturales que ocurrían en el marco de las “naciones modernas”.<sup>2</sup> El concepto de Steward de niveles de integración sociocultural ofrece una base sobre la cual construir instrumentos interpretativos para trabajar con la naturaleza abierta y cambiante de la inmersión/exposición de personas, segmentos y clases, en varios contextos sociológicos locales y supralocales con diferentes poderes de estructuración. Tengo particular interés en la capacidad de este concepto de correlacionar agentes individuales y colectivos con diferentes unidades espacio-socio-culturales que poseen varias expresiones institucionales y territoriales. Niveles de integración socio-cultural se pueden referir al “nivel nacional”, esto es, a instituciones que “tienen aspectos de alcance nacional e internacional” (Steward 1972: 47), o a

“segmentos socio-culturales” que a su vez, son grupos localizados y horizontales como castas, clases o divisiones ocupacionales que “dividen localidades en alguna medida” (idem: 48). Los niveles de integración son un concepto plástico que se puede referir a otras configuraciones como la “familia nuclear” o el “Estado” (ibidem: 54).

Mi concepción de los niveles de integración está también conformada por una fusión heterodoxa de análisis regional con una comprensión fluida de las relaciones entre la parte y el todo de cualquier sistema organizativo o clasificatorio. Interpreto esto como un espectro formado por los niveles: local, regional, nacional, internacional y transnacional. Los límites reales entre estos niveles, casi siempre son difíciles de encontrar (problema común a toda noción analítica, teniendo en cuenta el carácter abierto, condensado de la vida social y los valores socioculturales inmersos en las clasificaciones espaciales) y, puede argumentarse, otras elecciones podrían ser hechas. Para ser claro y simple hago la siguiente ecuación, El nivel local corresponde a la localización inmediata de experiencias fenomenológicas diarias, esto es, al conjunto de *loci* donde una persona o grupo realiza actividades cotidianas regulares interactuando, o siendo expuestos a diferentes redes sociales e instituciones. Puede variar de un conjunto de áreas del campo o de una gran ciudad. A nivel regional corresponde a la definición cultural/política de una región dentro de una nación, como el Sur, en los EEUU, o a Galicia en España. Los niveles nacional, internacional y el transnacional hace referencia a la existencia del Estado-nación y a sus relaciones internas y externas.

Los niveles de integración tienen poderes diferentes sobre la estructuración de las capacidades de agentes colectivos e individuales. Son por lo tanto instancias fundamentales de formación de identidad. Una persona puede ser de Posadas, nordeste de Argentina, de América Latina o un argentino transmigrante en la ciudad de Nueva York. Las relaciones entre los diversos niveles de integración no son unilineales, sino que están marcadas por disyunciones y poderes de estructuración circunstancias y desigualdades. También implican una lógica de inclusividad, es decir, cuanto más distantes del nivel local, más abstractas, ambigüas y sujetas a estereotipos se tornan las categorías.

Es importante recordar, en sintonía con autores como Elias (1994), que integración no significa necesariamente inclusión en ningún sentido positivo. Muy al contrario, históricamente, la llegada de un nuevo nivel de integración ha significado la exclusión o pérdida relativa de poder de diferentes segmentos sociales. Pero también significa cambios radicales

en los modos de representar: individuo, comunidad, sociedad, espacios públicos y privados. Integración es de hecho una metáfora sobre la creciente cantidad de territorio y personas englobadas por sistemas socio-culturales, políticos y económicos. Cuando nos referimos a integración estamos tratando de procesos complejos de luchas por la hegemonía que no pueden ser simplificados. Los resultados reales de estos procesos son siempre derivados de encuentros de fuerzas políticas diferentes y frecuentemente opuestas.

## 2. CONDICIONES HISTÓRICAS

De muchas maneras el transnacionalismo no es un fenómeno nuevo. Consideremos, por ejemplo, los papeles desempeñados en la historia de Occidente por instituciones y élites intelectuales, religiosas y económicas, con sus visiones y necesidades cosmopolitas. Pero el desarrollo completo del transnacionalismo supone el entrelazamiento de dos grandes fuerzas. Primero, la maduración del sistema de Estados nacionales, un acontecimiento del siglo XX que alcanza su plenitud después de la Segunda Guerra Mundial, con el proceso de descolonización. Segundo, el exacerbamiento de los procesos de globalización, algo que podría alcanzar el presente nivel solo después de los avances tecnológicos en las industrias de la comunicación y el transporte, ocurridas en las últimas dos o tres décadas.

Este no es el lugar para delinejar la historia del sistema mundial ni la de los modos de representar la pertenencia a unidades socioculturales. Pero la transnacionalización necesita comprenderse en relación con procesos históricos que evolucionan desde el siglo XV cuando Europa comenzaba una expansión política, económica, social, cultural y biológica, que sentó progresivamente el sistema mundial con diferentes grados de integración históricos y geográficos (Wallerstein 1974). La expansión europea coincide ampliamente con la expansión capitalista y las diferentes realidades interconexas que ésta creó alrededor del planeta (Wolf 1982). La modernidad es un rótulo frecuentemente asociado a este proceso, un proceso en el cual el crecimiento de las fuerzas productivas, especialmente las industrias de la comunicación, información y transportes, provocó un "encogimiento del mundo" (Harvey 1989). Así la heterogeneidad se produce cada vez más en presencia de procesos de homogenización.

La naturaleza del presente estado de integración del sistema mundial es altamente discutida. Cambios recientes en la economía política

capitalista impactaron la división internacional del trabajo y algunos de los principales actores en este escenario. Un punto controvertido se relaciona con el futuro de los Estados nacionales (Man 1966, Nair 1966, Verdery 1996), el último nivel de integración por emerger completamente y dentro del cual la existencia política de casi todos los actores individuales y colectivos se definen en el presente. El conocimiento sobre procesos de construcción de la nación mostró claramente que se trataba de un proceso selectivo, liderado por élites casi siempre identificadas con una "tradición" o pasado étnico que es elevado al status de canon estándar para todos los ciudadanos y a pesar de la existencia de otras razas, lenguas y culturas (ver Balakrishnan 1996, Williams 1989).

El Estado nacional provee un escenario histórico ejemplar para desarrollar aún más mis argumentos. Primero, muestra cómo comunidades imaginadas dependen de una instancia homogenizante para unificar sus miembros, en contravía de las diferencias existentes. Esta es la trampa del "nosotros" metida a la fuerza en la construcción de cualquier sujeto colectivo. El "nosotros" puede ser construido a través de medios simbólicos o clasificatorios (tótems, lenguas por ejemplo). Este nivel funciona como un aparato clasificatorio socio psicológico que localiza a las personas, al mismo tiempo que las transforma en seres políticos y les confiere características y posiciones supra-individuales. Aquí está el juego entre la parte y el todo, segmentos y totalidades, bien ejemplificadas en el análisis de Evans Pritchard (1940) sobre el segmentarismo Nuer. El "nosotros" puede ser construido también a través de la autoridad del padre o de la madre que habla en nombre de la familia; a través de la autoridad del líder, del partido, de la institución, que hablan en nombre de sus miembros y representados. Aquí lo que ocurre es un secuestro de la voz, una obstrucción parcial o total de la capacidad de representarse a sí mismo, de ser un sujeto. Así, el problema surge cuando las fuerzas de homogenización, implícitas en cualquier unidad social basada en comunidades reales o atribuidas, forman ventriloquismo político, como en el caso de la construcción de nación.

La segunda cuestión implicada por la consideración del Estado nacional, en cuanto a nivel de integración, trata de la relación entre heterogeneidad y homogeneidad. Los actores sociales pueden ser miembros de muchas unidades socioculturales y políticas al mismo tiempo. La definición simultánea de inclusión o exclusión es una operación realizada por la lógica del sistema clasificatorio, un trueque posible gracias a la coexistencia de diferentes niveles de integración. Ser miembro de

totalidades más amplias y complejas supone pertenecer a segmentos menores. La presencia de una potente fuerza de unificación como el Estado nacional no es lo suficientemente poderosa para anular todos los segmentos heterogéneos preexistentes o la producción de nuevos. Este reconocimiento es de particular importancia pues lleva a ver qué fuerzas homogéneas y heterogéneas coexisten, bajo formas contradictorias y frecuentemente violentas. Lo mismo ocurre pero con mayor intensidad al nivel de integración transnacional, razón por la cual las metáforas de disyunción e hibridismo son tan frecuentes en la literatura sobre este asunto. En consecuencia no es necesario que un Estado nación desaparezca, para que el nivel de integración transnacional exista.

El transnacionalismo causará más cambios en las relaciones entre Estado y nación dando forma a nuevas configuraciones. Para Rosenau (1990) en una época de turbulencia de la política mundial, donde fuerzas multicéntricas y Estados-céntricas coexisten, existen actores “atados por la soberanía” actores “libres de soberanía”. Hannerz (1996a: 81) considera que los estados “pueden presumiblemente, encontrar formas de existir sin la nación” pero concluye (idem: 90) que “la nación y su cultura (...) no están siendo substituidas por una cultura transnacional única (...) es un proceso de fragmentos, de desajustes frecuentemente no planeados (pero a veces sí) en grandes o pequeñas escalas que ya podemos observar”. Habermans (1996: 293) dice que “debemos de tratar de salvar la herencia republicana trascendiendo los límites del Estado nacional. Nuestras capacidades para la acción política deben mantener el paso de la globalización de sistemas y redes autorregulables. Lo que en general parece ser necesario es el desarrollo de capacidades para la acción política por encima y entre los Estados nacionales”. En su análisis de procesos de formación individual y colectiva inducidos por fuerzas contemporáneas de integración global, Elias (1994: 139) considera que “la difusión de un sentimiento de responsabilidad entre los individuos por el destino de otros que están muy alejados de las fronteras de su país o continente” es señal del surgimiento de un nivel global de integración. Para él (idem: 148), la transición a un nuevo nivel de integración total de la humanidad con una organización humana más comprensiva y compleja, engendra como en otras situaciones previas, “conflictos de lealtad y conciencia” dadas entre otras cosas, por la resultante inestabilidad institucional y representativa, tanto como la presencia simultánea de procesos de desintegración y de transferencia de poder, de un nivel de integración a otro.

### 3. CONDICIONES ECONÓMICAS

El alcance global del capitalismo actual es auto-evidente. El Banco Mundial después de la admisión de los antiguos países de la Unión Soviética puede afirmar tener “un cuadro de miembros casi universal” (World Bank Group 1995:14). Históricamente mucha de la eficacia de la expansión capitalista se basó en formas de producción, verdaderas cabezas de puente, responsables durante los tiempos coloniales e imperialistas por el dominio de nuevos territorios y poblaciones, tanto como por el establecimiento de diversos flujos de personas, capital, mercancías e información. Plantaciones, minas, grandes proyectos, zonas de procesamiento para exportación, son algunos ejemplos de las poderosas empresas que transformaron localidades en fragmentos del sistema mundial, y aumentaron dramáticamente las interconexiones entre diferentes áreas (Wolf 1982). Fronteras económicas en expansión, sobre todo las vinculadas a la agricultura y la ganadería también jugaron un papel importante en la incorporación de nuevos territorios y poblaciones.

El proceso histórico de integración política y económica capitalista fue viabilizado militarmente de diferentes formas. Recientemente, las bombas nucleares, con su capacidad de destruir el globo provocaron sentimientos de pertenecer a un mismo planeta y modificaron la configuración del sistema mundial. Sin embargo, los militares cuentan con medios menos letales de ejercer influencia sobre el desarrollo económico nacional/internacional y el avance científico-tecnológico. Miyoshi (1996: 84), citando a Melman (1991), afirma que el presupuesto del Departamento de Defensa de los Estados Unidos entre los años 1951 y 1990 fue mayor que la ganancia líquida combinada de todas las corporaciones norteamericanas. El poder de la “economía militar” de los Estados Unidos se halla distribuido entre numerosos contratistas y subcontratistas, de tal forma que Miyoshi (idem) concluye que “el pentágono planea y ejecuta una política centralmente organizada” que transforma la seguridad nacional americana en una cuestión de naturaleza esencialmente económica, arrastrando, con su peso, las tendencias de la economía mundial.<sup>3</sup>

El capitalismo nunca ha respetado las fronteras políticas y se expande a través de movimientos de centralización y descentralización (Marx 1977). No son nuevas las redes supranacionales de instituciones financieras. El colonialismo y el imperialismo crearon condiciones internacionales —como el establecimiento de élites económicas y administrativas que compartían objetivos, ideologías, planes estratégicos, escenarios

institucionales, esquemas operacionales— que precedieron la llegada del capitalismo transnacional. Condiciones económicas políticas cambiantes requieren diferentes teorías e ideologías en diversos momentos. Marx, por ejemplo, entendió el poder de transformación globalizante que el capital tenía en la creación de un mundo radicalmente nuevo. Para él, el proletariado sería la fuerza contra-hegemónica global que se enfrentaría con los capitalistas. La implicación política obvia era un recurso para que los trabajadores del mundo se unieran. Ahora, con el fin del “socialismo realmente existente”, podemos entender esta afirmación como un llamamiento para una ciudadanía global, ya que “en el dominio internacional, donde los estados son débiles en los mercados dominantes, la sociedad civil puede ofrecer una identidad alternativa a personas que de otro modo serían apenas clientes, consumidores o espectadores pasivos de tendencias globales, contra quienes nada pueden hacer” (Barber 1996: 285).

Es preciso distinguir entre capitalismo transnacional y capitalismo internacional o multinacional. El primero maneja una lógica diferente de estructuración de agentes económicos y políticos que lleva al surgimiento de una nueva hegemonía. El capitalismo internacional supone la operación amplia de la división internacional del trabajo, existente en el juego entre diferentes Estados nacionales soberanos, que actúan como poderosos agentes políticos y económicos. El capitalismo multinacional supone la asociación de capitales de diferentes orígenes nacionales en una misma empresa. En este caso se puede identificar, en mayor o menor grado, la composición del capital y su responsabilidad política en términos de nacionalidad. El capitalismo multinacional es el terreno donde crece el capitalismo transnacional (Myoshi 1996). En este último es imposible saber el origen del capital, dada la volatilidad y flexibilidad del capital financiero e industrial bajo régimen de acumulación flexible (Harvey 1989). Las corporaciones transnacionales (CTN) enredan la lógica de las relaciones entre los diferentes niveles de integración promoviendo la existencia de redes globales con nuevos sentidos de pertenencia y lealtad. La relación entre territorialidad y responsabilidad política es, ahora, susceptible de ser ocultada sin un plan preestablecido o sin recurrir necesariamente a la violencia. El capital está completamente desterritorializado en su flujo planetario y fragmentación global.

Sklair (1991: 6) acertadamente considera la corporación transnacional como el principal *locus* de prácticas económicas transnacionales. Miyoshi (1996) enfatiza la segmentación étnica de los mercados de trabajo de las

CTNs, un asunto que explora etnográficamente estudiando la construcción de una hidroeléctrica en la frontera de Argentina con el Paraguay (Ribeiro 1991, 1994). En el contexto étnicamente segmentado del mercado de trabajo de un gran proyecto, las CNTs desempeñan el papel de una importante agencia de formación de identidad transnacional. Para Miyoshi, el multiculturalismo de estas corporaciones es una forma de quebrar más todavía los lazos entre los empleados y sus respectivas identidades nacionales. Es importante, así mismo, retener que el entrelazamiento de los diferentes niveles de integración promovido por las CTNs tiene consecuencias que van más allá de las políticas económicas, impactando por ejemplo, procesos de formación de identidad.

Las corporaciones transnacionales operan en un ambiente co-habitado por otras agencias interesadas en el supranacionalismo, que tiene funciones importantes en la economía y la política del presente. Entre ellas están nuevas (y no tan nuevas) entidades con diferentes grados de institucionalización y poder. Incluyen al G7;<sup>4</sup> al Club de París; bancos regionales y multilaterales (Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo y otros); agencias y organizaciones multilaterales (Organización de las Naciones Unidas; Fondo Monetario Internacional; Acuerdo General sobre Tarifas y Comercio; la Organización Mundial del Comercio; y otros); bloques económicos y políticos como la Unión Europea, el Acuerdo de Libre Comercio del Atlántico Norte (NAFTA) y el Mercosur. Las luchas y dramas políticos de estas entidades se desarrollan en diferentes *loci*, como, por ejemplo, sus sedes mundiales, parlamentos nacionales, conferencias internacionales/globales y a través de los mass media. También estimulan nuevas ideologías, legislaciones, políticas y burocracia. El Mercosur, por ejemplo, está en proceso de crear su propia comunidad imaginada a través de la construcción de un pasado común, frecuentemente organizado al rededor de rituales supranacionales de integración (Alvarez 1995).

El capitalismo transnacional está altamente relacionado con el desarrollo del capitalismo flexible post-fordista. Existen dos características del capitalismo post-fordista que deseo destacar. Primero, la integración de los mayores mercados financieros del mundo en una carrera planetaria por las ganancias. Esta es una de las principales fuerzas subyacentes a la imposibilidad de atribuir rótulos nacionales a transacciones económicas transnacionales. Segundo, la fragmentación de un mismo proceso productivo por diferentes áreas del mundo. Esta diseminación maximiza

el uso que los empresarios capitalistas pueden hacer de la fuerza de trabajo y los recursos naturales baratos a escala planetaria, al mismo tiempo que dificulta enormemente la articulación de los trabajadores normalmente representados por entidades que operan en el marco del Estado nacional. Ambas tendencias se alimentan de lo que Castells llama *la revolución de la tecnología de información*, “un acontecimiento tan importante como la revolución industrial del siglo pasado, que induce un patrón de discontinuidad en la base material de la economía, la sociedad y la cultura. (Castells 1996: 30). Estados y comunidades tecno-científicas tuvieron un papel fundamental en desatar el nuevo “modo informacional de desarrollo”, un contexto donde el paso del industrialismo al informacionalismo ocurre, y donde la economía informacional global y la sociedad informacional prosperan. Para Castells (idem: 21) “el término informacional indica el atributo de una organización social específica en la que la generación, el procesamiento y la transmisión de información, se convierten en las fuentes fundamentales de productividad y poder”.

#### 4. CONDICIONES TECNOLÓGICAS

El encogimiento del mundo se da a través de un proceso que Harvey (1989) denominó “la compresión espacio-tiempo”. Dos tipos de desarrollo tecnológico son las más importantes. Los relacionados con el crecimiento de las industrias del transporte y la comunicación, y con el incremento de la velocidad y la simultaneidad. Los aparatos de compresión espacio-tiempo tienen sus propias genealogías y contribuyen en la aniquilación del espacio a través del tiempo, creando la posibilidad de experimentarnos el mundo como una entidad menor, más fragmentada y más integrada. Estos aparatos son el *hardware* que une la red mundial.

Después de la revolución industrial, la velocidad aumentó significativamente y se extendió tanto a los vasos capilares del sistema moderno, que se encuentra naturalizada en el presente. Los aparatos de velocidad hacen parte de un genealogía que incluye locomotora, barcos a vapor, carros, motocicletas, aviones. Todos, en mayor o menor grado, símbolos de modernidad en sí mismos (Berman 1987, Foot Hardman 1988, ver también Virilio 1986). La naturalización de la simultaneidad es igualmente verdadera. Desde el telégrafo, los aparatos de simultaneidad incluyen radio, televisión, fax, y redes de computadoras. Si la velocidad transforma el espacio en una entidad obviamente relativa, la simultaneidad virtualmente aniquila el espacio-tiempo. En la era de los satélites, comunicarse de Brasilia a Tokio disuelve varios husos horarios. Es el fin

del espacio absoluto, el imperio del espacio relativo en la trama global, que facilita y dinamiza la mezcla hipercompleja de personas, capital e informaciones. Para Paul Virilio "no existe globalización, solo existe virtualización. Lo que está siendo efectivamente globalizado por la instantaneidad es el tiempo. Todo ahora acontece dentro de la perspectiva del tiempo real: a partir de ahora se cree que vivimos en 'un sistema de tiempo único'. Por primera vez, la historia se desenvolverá dentro de un sistema de un solo tiempo: o tiempo global" (1995: 2 ).

Esta situación debe ser comprendida en relación con las posiciones cambiantes de los diferentes sectores del sistema industrial. La existencia de un modo de desarrollo informacional bajo el capitalismo flexible implica nuevas posiciones hegemónicas para las industrias electrónicas y de informática. El centro de la comunicación y la información provoca un refuerzo y reestructuración en la organización de la producción, de las ideologías gerenciales, de las características del mercado de trabajo, de la cultura del consumo, y de muchas instituciones relacionadas con el *establishment* militar, médico, educacional y político. Al mismo tiempo, la obsolescencia planificada en la electrónica y la informática alcanza una dimensión a la altura de la volatilidad del capital y de las tasas de retorno.

Las redes globales de comunicación se vuelven un remolino redefinidor de funciones político-económicas, de atribuciones y representaciones colectivas, que disuelven, al rededor del planeta, fronteras entre diferentes niveles de integración. La televisión global y las redes de computadores dan vida al principal soporte simbólico e ideológico para el surgimiento de la cultura y las representaciones transnacionales.

La televisión global ha crecido en popularidad a través de los servicios de diferentes canales por cable. Canales como ESPN, MTV, HBO tienen alta propagación. Entre éstos, el *Cable News Network* (CNN) es arquetípico. El mundo ahora puede asistir, simultáneamente, a visiones homogéneas seleccionadas que imprimen poderosos panoramas mediáticos en la cultura global.<sup>5</sup> Una red de teleprensa global, es sin ninguna duda, un factor poderoso de formación de la opinión pública transnacional. Todavía es temprano para saber cuáles son los impactos de esta fuerza homogenizadora y deben realizarse estudios sobre diferentes emisiones de CNN alrededor del mundo. Este es un terreno fértil para el trabajo de los antropólogos y los lingüistas que pueden evaluar cómo imágenes y tópicos globales pasan a ser parte del imaginario y de la práctica de la vida cotidiana. Aún más, podemos suponer que la TV

global crea tópicos comunes para muchos espectadores en el mundo, así como sentimientos de pertenecer a una misma cadena de eventos, de estar bajo las alas del tiempo global. Lo que se está elaborando aquí es una matriz de sentidos, de formas de representación y de construcción de identidades, a la vez que una historia compartida, procesos centrales para la construcción de cualquier comunidad imaginada.

Las redes globales de televisión por cable frecuentemente suponen otro fenómeno lingüístico: la hegemonía del inglés como el *créole* del sistema mundial. Más que nunca es claro el predominio del inglés como medio lingüístico de intercambio internacional y transnacional. Estudios sociolingüísticos sobre las relaciones entre poder y lengua se confrontan, igualmente, con nuevos escenarios para explorar. Tal tendencia también se percibe internamente en las grandes redes de computadores que articulan el mundo a escala global.

Desarrollada primero como un proyecto norteamericana de defensa, la Internet, la red de redes, actualmente interconecta muchos millones de personas en todo el globo, convirtiéndose en un poderoso multimedia de cambio simbólico transnacional y comunicación interactiva. Dado que la frontera electrónica está siempre en expansión, las posibilidades, una vez más en la historia humana, parecen infinitas. En el ciberespacio, personas sin rostro se comunican en un mundo virtual “paralelo”, *online*, donde tiempo, espacio y geografía son inexistentes o no tienen importancia (Benedikt 1994; Featherstone and Borrows 1995; Jones 1995; Stone 1992, 1995). Anderson (1991) mostró, retrospectivamente, la importancia del capitalismo literario para la creación de una comunidad imaginada que se convertiría en Estado-nación. Frente a la existencia de Internet, su inglés-de-computador y sus cibercompañeros; del tiempo global, de procesos de virtualización que perturban la percepción de la realidad y del *self* creando nuevas posiciones para los sujetos y nuevas formaciones de identidades, sugiero que el capitalismo electrónico-informático es el ambiente necesario para el desarrollo de una comunidad transnacional imaginada-virtual y el Internet su base tecno-simbólica<sup>6</sup>.

El transnacionalismo atraviesa diferentes niveles de integración de tal forma que es muy difícil circunscribirlo a algún territorio. Su espacio solo puede ser concebido como difusor o diseminador de una trama. De esta manera, el nivel de integración transnacional no corresponde a realidades espaciales como los otros niveles. De hecho el transnacionalismo se manifiesta típicamente a través de una articulación diferente al espacio real o de creación de un nuevo dominio de

contestación política y de ambiente cultural que no son equivalentes al espacio que normalmente experimentamos, son los llamados ciberespacio y cibercultura (Escobar: 1994).

El ciberespacio es el universo que un **usuario** experimenta cuando entra a una red. Ahí no solo sentirá estar en un mundo virtual *high tech* sino que también encontrará otros usuarios, normas, visiones del mundo, procedimientos y discursos que conforman una cibercultura subdividida en muchos segmentos diferentes. Los "internautas" están expuestos a las proezas de la velocidad, simultaneidad y virtualidad, conscientes de experimentar de inmediato el encogimiento del mundo y la sensación de un acceso infinito de posibilidades de información e interlocución. La cibercultura lleva hasta el paroxismo algunas de las más poderosas promesas de la modernidad, incluida la suposición de una comunidad global diversificada, existente en un tiempo real, allí, en una dimensión paralela, con sus muchos fragmentos, unificados solo a través de abstracciones y que hacen implosión en las cabezas de los actores perseguidos por antiguas pretensiones a identidades orgánicas o resueltas. La reconfiguración de cuerpos e identidades -que se torna posible en la multiplicidad global virtual y por el espacio fragmentado, descentrado, global, virtual- potencializa la experiencia anónima cosmopolita internamente en el ciberespacio. La manipulación de identidades es ahora tan fácil como jugar con *video-games*, algo que parcialmente explica el numero expresivo de adolescentes en Internet.

Virtualidad es un concepto clave para entender el tipo de cultura de la comunidad transnacional. La sensibilidad a la virtualidad es una característica general de los seres humanos que somos capaces de ser simbólicamente transportados a otros lugares, imaginar lo que no está aquí y, aún más, crear realidades de estructuras que son puras abstracciones antes de volverse hechos empíricos. Comunidades virtuales existían antes de las redes de computadora. Espectadores de cine, oyentes de radio, telespectadores, radioaficionados son algunos ejemplos previos. Un resultado del desarrollo tecnológico ha sido el incremento cuantitativo y cualitativo del universo virtual.

Los ideólogos de la comunidad transnacional imaginada-virtual tienen opiniones hiperbólicas sobre su papel en el mundo real. Hijos del globalismo y de la era de los computadores, se ven a sí mismos como creadores de una nueva situación, donde el acceso a la red es al mismo tiempo una especie de liberación post-moderna (en el sentido de que una vez en el espacio estarán libres de las limitaciones de la territorialidad,

la política y la cultura) y un nuevo medio democrático que permite a las personas inundar con información el sistema mundial, vigilando, así, los abusos de los poderosos. Las organizaciones no gubernamentales en todas partes exaltan este potencial de liberación.

Pero toda innovación tecnológica es ambigua, contiene tanto un potencial utópico como distópico (Feenberg 1990). El internet no se ajusta a la imagen de un mercado libre, sin control, o que responda solo a la manipulación individual. Cocco (1996: 23), en un artículo sobre las relaciones entre información, comunicación y nuevas formas de acumulación capitalista, afirma que la *Information Superhighway* “puede ser interpretada como una tentativa de transformar las ventajas parciales acumuladas por los Estados Unidos en la primera fase del surgimiento de la economía de la información con un nuevo proyecto hegemónico con niveles industriales, políticos y culturales”.<sup>7</sup> El dominio norteamericano de la industria de satélites de información tiene sus raíces en la pragmática de la geopolítica imperial. Schiller (1996: 93) anota que “el control de los instrumentos de información, invariablemente, anda junto con el control del flujo de mensajes, de su contenido, de su capacidad de monitoreo y de todas las formas de capacitación para la información”. Concluye que “la fuerza, flexibilidad y alcance de la actividad económica global, ya es apreciable, lo será todavía más (...) [el poder estatal] disminuirá más. Esto puede ser parcialmente obscurecido por un tiempo porque el Estado de seguridad Nacional tendrá a su disposición una capacidad prioritaria, militar y de inteligencia, derivada de las nuevas tecnologías de información. Por esta razón, el Estado norteamericano, será el menos vulnerable, por un período, a las fuerzas que minan los Estados en todas parte” (Schiller 1996:103).

Kroker y Weinstein (1994) llaman la atención sobre la llegada de nuevos fetiches y sistemas de poder, sobre el “cuerpo ligado”, sobre lo que llaman “clase virtual”, la versión en la clase dominante de la era electrónica y de los computadores. Las posibilidades democráticas de Internet son la seducción inicial para la construcción de la *infovía* digital y para la subordinación de redes a los “intereses comerciales predatores” de la clase virtual. Dada la importancia de la tecnología electromagnética para el mantenimiento y reproducción del *establishment* político, económico y militar, podemos anticipar que la lucha política por el control del ciberespacio se intensificará.<sup>8</sup> Más que nunca es preciso estar alerta contra el ciberpanopticismo. El rígido control gubernamental creciente llevó a crear un *Internet Government* (InterGov). Los “integrados en la

red" votan, por ejemplo, para determinar que "la comunidad de internet se vuelva una nación independiente, con un gobierno propio y sin regulación externa".

Comparto las preocupaciones de Virillio (1995) sobre la ciberdemocracia. Escribí en otro texto que "una amplia y total democracia electrónica directa es un posibilidad fascinante. Pero también puede transformar el proceso democrático en un proceso basado en innumerables negociaciones de poder y juegos retóricos que cualifican actores políticos individuales y colectivos, en una corriente de referendos monótonos, a menudo sin sentido, realizados en una escena pública abierta en lugares electrónicos individuales, protegidos y asépticos. El frenesí de la elección, típico de la cultura de consumo, pasa al 'mercado político'. Basta apretar un botón para que usted pueda participar escogiendo. El núcleo central de la democracia, la mediación transformativa, discursiva y, se espera, informada, de los conflictos e intereses, puede ser reducido a un evento técnico y numérico. Si ese tipo de simulación de democracia (simdemo) fuera alguna vez realizada, ciertamente representará una manera altamente eficiente de reproducir el *statu quo*" (Ribeiro, en prensa). Otros factores también limitan la implementación de la democracia virtual: los costos de los computadores, equipos y servicios relacionados; el acceso y conocimiento a/de los códigos de la red; la educación; el conocimiento del inglés; el control del funcionamiento del sistema por muchos centros de computación.<sup>9</sup>

Inoue (1995:79) cita un pasaje de Tehranian (1990: XIV, XV) que resume el papel paradójico y dual de las nuevas tecnologías de comunicación, ya que "pueden extender y aumentar nuestros poderes - para bien o para mal, para mejorar o empeorar, para la democracia o para la tiranía (...) Por un lado proveen de herramientas y canales indispensables para la centralización de la autoridad, el control y la comunicación, típica del Estado industrial moderno. Por otro lado, suprimen los canales alternativos de resistencia cultural y movilización ideológica de las fuerzas opositoras". La discusión sobre el papel de las nuevas tecnologías de comunicación e información está destinada a durar y provocar muchos altercados entre "apocalípticos" e "integrados" (Eco 19976). Pero Lévy (1995: 12) acierta cuando, en su libro *las tecnologías de la inteligencia*, afirma que "desgraciadamente, la imagen de la técnica como una potencia más, ineluctable y aislada se revela no solo falsa sino catastrófica; desarma al ciudadano frente al nuevo principio, que sabe muy bien que las redistribuciones del poder son

negociadas y disputadas en todos los terrenos y que nada es definitivo". Por este motivo elaboré la noción de "testimonio a distancia" y de "atavismo político a distancia" (Ribeiro 1997 y en prensa), dos características íntimamente relacionadas con el desarrollo de las telecomunicaciones y el floreciente poder político de la comunidad transnacional imaginada-virtual.

## 5. CONDICIONES IDEOLÓGICAS Y CULTURALES

A pesar de las pretensiones de pureza, organicidad, coherencia, estabilidad, centralidad y otras semejantes, las culturas siempre fueron híbridas, inestables, multifacéticas, entidades fractales formadas por las contribuciones desiguales de individuos y pueblos existentes en el presente, en el pasado, y en diferentes lugares. La globalización, ciertamente merced al aumento en la complejidad cultural que generó, transformó en cánones la crítica a las nociones "esencialistas" de cultura. Los debates sobre postmodernidad y globalización, siempre resaltaron la naturaleza mezclada, entrelazada, de los fenómenos culturales. Flujos, fragmentos, mallas, hibridación, desterritorialización, localización, metáforas de diseminación, dispersión, informan lo que en el presente es un abordaje modelo sobre la cultura en general y la "cultura global" en particular.<sup>10</sup>

Teniendo en cuenta el papel desempeñado por diversos segmentos industriales de mercantilización de la cultura (que ocurren en una coyuntura dominada por la propensión a la fusión de conglomerados de mass media) y la existencia de la cultura de consumo global, "el mayor *locus* de prácticas ideológicas-culturales transnacionales" Sklair (1991: 6), considero importantes no solo las relaciones entre procesos de homogenización y también de heterogenización, sino también lo que Sassen (1991) llamó descentralización con centralización, una paradoja que introduce, en este escenario, la cuestión poder. Es, además, necesario yuxtaponer nociones postmodernas de cultura a las informadas por un sentido más fuerte de delimitaciones y pertenencia, ya que los actores sociales experimentan sus vidas culturales inmersos en universos que se parecen a compuestos contradictorios de elementos simbólicos y categorías clasificadorias híbridas y esencialistas. De hecho los procesos de autoidentificación están atravesados por diferentes lealtades y diferentes niveles de integración.

La crítica al esencialismo entra en un hueco sin salida si se detiene en la demostración de cómo categorías homogéneas son construidas/

inventadas. Necesitamos interpretar los procesos contradictorios, muchas veces paradójicos, de formación de identidad en su dinamismo, y no transformarlos en constructos ideológicos que son, en última instancia, frágiles y circunscritos. La diferencia no es un fin en sí misma, es un objetivo solo cuando la igualdad y el fortalecimiento democrático son propósitos finales. Una implicación de la crítica cosificada del esencialismo es, bajo una retórica aparentemente progresista, la transformación de actores reales en fantoches de ideologías nacionales/étnicas alienadas o en profetas de fundamentalismos. El analista califica textualmente su autoridad al mismo tiempo que roba el poder de ser sujeto de la mayoría de los agentes sociales. Falsas expectativas del problema se pueden derivar de estos *tours de force* literarios. Subestimar el hibridismo lleva a un acuerdo ciego con formulaciones ideológicas que intentan obstruir la coexistencia democrática de las diferencias. Pero, subestimar la organicidad y los límites, algo que muchos antropólogos pre-postmodernos sobreestimaron, es también problemático porque puede crear la impresión de que identidades culturales, sociales y políticas, son entidades sueltas en el aire, una impresión que satisface y coincide ampliamente con las necesidades del capital/ista transnacional por cinismo y apatía.

Después del impacto del “post-” es hora de explorar la crítica a las perspectivas basadas en el hibridismo, la “criollización” es disyunción, al menos en lo que se refiere a sus aspectos más puramente “culturalistas”.<sup>11</sup> Friedman, por ejemplo, afirma que “si el mundo es entendido como ampliamente criollizado en el presente, esto expresa la identidad del clasificador que experimenta la transgresión de fronteras culturales, es decir, étnicas, como un fenómeno global (...). El problema es que cambiaron las condiciones de identificación del *self* y del Otro. Las culturas no fluyen juntas y se mezclan unas a otras. Al contrario, ciertos actores, la mayoría de la veces actores estratégicamente posicionados, identifican el mundo en estos términos como parte de la identificación de su propio *self*” (1995: 83-84). Friedman continua diciendo que “el concepto de disyunción parece sugerir una cierta desestabilización de un mundo anteriormente sistemático. Pero lo que parece desorganización y a menudo verdadero desorden, no es por eso menos sistémico y sistemático. Yo podría aventurarme a sugerir que el desorden no tiene que ver con la introducción de aletoriedad o caos en el escenario global, sino con la combinación de dos procesos: primero, la fragmentaron del sistema global y la consecuente multiplicación de proyectos locales y de

estrategias de localización; segundo, una globalización simultánea de las instituciones políticas, asociaciones de clases y representaciones mediáticas comunes" (1995: 84-85). Teóricos del hibridismo como García Canclini (1996), están avanzando estos diálogos críticos buscando alcanzar formulaciones políticas más elaboradas.

La "política ciborg" (un término asociado con el trabajo de Donna Haraway), o la "política transversal" parecen formular las relaciones entre diferencia y democracia en un mundo globalizado de una forma también adecuada para comenzar a pensar la democracia transnacional. Reproduciré lo que escribió Werbner (1997: 8) sobre esto: "La política ciborg —o política 'transversal' como Nira Yuval-Davis la denomina— trata de abrir y mantener diálogos a través de diferencias de ideología, cultura, identidad y posición social. El reconocimiento del derecho a ser diferente anima y sustenta estos intercambios, a pesar de percepciones conflictivas y acuerdos parciales. Lo que es aceptado, en otras palabras, es el enorme potencial de la comunicación imperfecta. Así, la política transversal, organiza y da forma a la heteroglosia sin negarla o eliminarla".

Pero las dinámicas culturales/ideológicas globales están también fuertemente basadas en la difusión de discursos universales homogeneizantes que están construyendo diversos sentidos del transnacionalismo, esto es, formas de identificación que atraviesan todos los otros niveles de integración. Este proceso está afectando, ciertamente, la generación y distribución de "resonancia cultural" en el mundo (Hannerz 1996a: 83-88).<sup>12</sup> Wilson y Dissanayake (1996: 6) consideran la existencia de un imaginario transnacional "el horizonte aún no totalmente incorporado de producción cultural contemporánea, a través del cual las identidades/espacios nacionales de lealtad y regulación económica están siendo anulados y comunidades imaginadas de la modernidad están siendo reformateadas a niveles macropolítico (global) y micropolítico (cultural) de la existencia cotidiana".

Muchas ideologías transnacionales coinciden con lo que Appadurai llama ideopanoramas "elementos de la visión del mundo del Iluminismo que consisten en una concatenación de ideas, términos e imágenes, incluyendo 'libertad', 'bienestar', 'derechos', 'soberanía', 'representación' y el término matriz 'democracia' (1990: 9-10). De hecho, la difusión global del Estado-nación fue ampliamente acompañada por la diseminación de formas republicanas de gobierno con concepciones similares de organización del poder y la administración pública. Si por un lado las leyes son casi siempre creadas internamente por los Estados

nacionales, por otro, existen muchas nociones jurídicas que son de recurso universal (las relacionadas con derechos humanos, por ejemplo) o han sido históricamente influidas por discursos supranacionales como el derecho romano. Hoy la globalización de las actividades criminales, comerciales y políticas, trae nuevas discusiones sobre "extraterritorialidad" y jurisdicción, por ejemplo. La necesidad de nuevas concepciones legales, aparatos y leyes, implica un difícil desafío para las ideologías jurídicas y políticas que heredamos.

Surgen cuestiones concernientes al tráfico internacional de drogas, corrupción, grandes negocios entre corporaciones oligopólicas, problemas ambientales y el Internet. El Ministro para la Competitividad de la Comisión Europea, la más alta autoridad europea antitrust, causó ansiedad política y económica en los Estados Unidos cuando levantó objeciones contra la fusión Boeing/Mc Donnel Douglas, porque afectaría las operaciones de la Airbus Industrie, un consorcio de fabricación de aviones localizado en París. De acuerdo con su porta voz "si un negocio tuviera efecto sobre el mercado europeo, entonces la jurisdicción está en nuestro territorio (...) La extraterritorialidad nos importa muy poco" (Andrews 1997a: D1).<sup>13</sup> Por otro lado, los esfuerzos de las autoridades alemanas de bloquear el acceso a un website holandés en cuya *home page* había notas sobre bombas y descarrilamiento de trenes, se confrontó con una reacción de ciberactivistas que "rápidamente establecieron muchas nuevas formas de acceso. Copiaron el acceso en por lo menos otros 58 websites" (Andrew 1997: C2). Una "ley de multimedia", propuesta por el gobierno alemán para regular el ciberespacio, ha sido evaluada negativamente por los empresarios: "los abogados dicen que la situación aquí [en Alemania, GLR] fue apenas el comienzo de una disputa mayor entre gobiernos nacionales y el Internet sin-nación. 'El internet creó una jurisdicción universal, de forma que una vez que usted entra en internet está sujeto a las leyes de todos los países del mundo', dice Chris Kuner, un abogado americano en Francfort que sigue de cerca lo concerniente al ciberespacio alemán. 'Con Internet surgieron problemas jurídicos que nunca habían ocurrido antes'" (idem).

Una discusión completa sobre los panoramas culturales e ideológicos transnacionales tendría que incluir la elaboración de la idea de humanidad (Robertson 1992); el papel utópico, que casi no ha sido tocado, de la matriz discursiva tecnocientífica con el consecuentemente avance de la razón instrumental; la prevalencia del inglés como el *creole* del sistema mundial; la cultura del consumo (Sklair 1991); la cultura pop internacional

(Ortiz 1994); y diferentes discursos políticos y religiosos que dan forma a comunidades transnacionales sagradas y profanas. Sin embargo, en lo restante de esta sección, de las muchas ideologías centrales para encarar el mundo como una única entidad, mencionaré brevemente solo dos, desarrollo y ambientalismo. Son fuerzas poderosas en la creación de la modernidad y del mundo contemporáneo, y también en la estructuración de discursos utópicos sobre el destino de la humanidad.

El desarrollo como ideología y utopía opera como una verdadera matriz que cimenta sociedades y culturas no-occidentales alrededor de racionalidades y objetivos políticos y económicos de Occidente (Dahl y Hjort 1984). Prové terreno aparentemente neutro para que las personas trabajen juntas por un futuro mejor, al mismo tiempo que explica las diferencias entre países y ofrece recetas de como alcanzar poder material y felicidad. Para Escobar (1995: 5), después de la Segunda Guerra Mundial “el desarrollo adquirió el status de certeza en el imaginario social. (...) La realidad había sido colonizada por el discurso del desarrollo, y aquellos que no estuvieran satisfechos con este estado de cosas tenían que luchar por pequeños espacios de libertad en ella, con la esperanza de que en este proceso se pudiera construir una realidad diferente.”

La eficacia discursiva del desarrollo es una de las razones por las que ha sobrevivido a muchas coyunturas a través de la adición estratégica de adjetivos que califican diferentes tendencias. El ultimo adjetivo es “sostenible”. Argumenté en otro artículo (Ribeiro 1992), que el desarrollo sostenible representa un acuerdo, sintomático de la transición histórica actual, entre agentes interesados únicamente en el crecimiento económico y los ambientalistas, un acuerdo que permite, en una era de crisis política e ideológica, la creación de nuevos discursos utópicos y de nuevas alianzas políticas (ver también Escobar, 1995: 192 e ss). Muchas de las compatibilidades que estas élites nuevas o reformadas tienen están construidas alrededor de nociones como integración global, humanidad y biosfera. Está clara, entre los ambientalistas, la concepción de planeta como entidad única que puede sufrir impactos transnacionales. Ross (1991) mostró como la climatología y discusiones sobre el calentamiento global juegan un papel importante en la construcción de un sentido de globalización. Wapner (1995) acuñó el término “grupos transnacionales de activistas ambientales” para designar la acción de grandes organizaciones no gubernamentales. La relación entre agencias multilaterales —como la Organización de las Naciones Unidas y el Banco Mundial— con los ambientalistas es muy visible. Milton (1996: 142)

concluye que si “un fenómeno cultural puede ser llamado apropiadamente ‘global’, este fenómeno ciertamente es el ambientalismo”.<sup>14</sup>

En este sentido, no es una coincidencia el hecho de que el ambientalismo se haya vuelto un discurso político altamente eficaz en la contemporaneidad. No es, tampoco, una coincidencia que los ambientalistas estén interesados en el transnacionalismo, en el uso de medios simbólicos transnacionales (como redes electrónicas), en el incremento de los mega rituales globales que refuerzan el surgimiento de la ciudadanía transnacional. Los eslabones entre los ambientalistas y los empresarios del capitalismo electrónico-informativo están cada vez más claros. Los nuevos millonarios de la informática han demostrado concretamente su interés y simpatía política, al transformar el medio ambiente en la segunda prioridad (la primera es la educación) de sus inversiones filantrópicas (Goldberg 1997).

## 6. CONDICIONES SOCIALES

Ninguna forma de representación social y de organización política puede desarrollarse totalmente sin agentes sociales que encarnen sus objetivos. De hecho el surgimiento de un nuevo nivel de integración supone la existencia de una élite que impulsa la consolidación de las condiciones institucionales e ideológicas apropiadas. El transnacionalismo no es una excepción. Los agentes sociales interesados en la transnacionalización del planeta son portadores y promotores de este tipo de visión del mundo. Son, en general, representantes de sectores de punta de la economía-política contemporánea y constituyen una élite mundial. Miembros típicos de esta alta clase son los capitalistas financieros globales, seguidos por aquellos en las élites “nacionales” que se guían por el capitalismo flexible post-fordista y propagadores de ideologías neoliberales de globalización. Ejecutivos de poderosas corporaciones trans, multi o inter-nacionales; corredores y operadores de bolsas de valores; funcionarios de agencias multilaterales; diplomáticos; periodistas; académicos y activistas globales también forman parte importante de este grupo. El cosmopolitismo anima estos segmentos en diferentes formas y grados.<sup>15</sup> De acuerdo con otros autores ya podemos hablar de la existencia de una clase transnacional anclada en el capitalismo transnacional (Sklair 1991, Miyoshi 1996).

Dentro de las corporaciones transnacionales y en otros “centros físicos” de cultura transnacional (Hannerz 1996B) étnicamente

segmentados, como las Naciones Unidas o el Banco Mundial, las identidades, solidaridades y redes transnacionales son comúnmente obligadas a mantener lealtades desterritorializadas y supranacionales. Sin embargo, los intereses pragmáticos económicos y políticos se imponen rápidamente en estas transnacionales donde las únicas estructuras compartidas por todos los segmentos étnicos son las jerarquías, reglas y objetivos planificados, típicos del modo burocrático de dominación, con sus juegos de poder y alianzas. Esto no significa que en estos escenarios no se den dramas de identidades y lealtades híbridas. Estos escenarios, no obstante, se transformarán, más probablemente en trans-Estados que en trans-naciones. Frente a la diversidad lingüística y cultural y su necesidad de administrar la sinergia entre heterogenidad y homogenidad, estos “centros físicos” son altamente ilustrativos de la presencia y operación de “unidades sociales” de las formas transnacionales de sociabilidad: redes extensas y multisituadas de agentes individuales y colectivos desterritorializados que pasan a lo largo de diferentes niveles de integración. Su dinámica interna puede ser llamada de *networking*.<sup>16</sup>

Las organizaciones no gubernamentales son agentes colectivos que ilustran perfectamente este raciocinio. De hecho, en medio de una crisis del poder relativo de actores tradicionales, las ONGs parecen ser representativas de una nueva sociedad civil o de un tipo diferente de sujeto político. Conuerdo con Barber (1996: 285) que el gran problema del debate contemporáneo sobre la globalización es la creación de una ciudadanía global (ver también Fernandez 1995, Leis 1995). Así, es importante enfatizar el papel de las organizaciones no gubernamentales. Ellas son los *loci* donde se encuentran muchos actores políticos interesados en proposiciones universales y en transnacionalismo (tales como grupos ambientalistas y de derechos humanos). Son también los medios a través de los cuales redes sociopolíticas reales ven la luz.<sup>17</sup> A pesar de que lo que sigue está basado en mi interpretación de las actividades políticas de ONGs ambientalistas, una elección coherente con el papel preeminente que tienen en la difusión del transnacionalismo, ciertamente se aplica a las ONGs en general.

Las ONGs ambientalistas actúan comúnmente como intermediarias entre diferentes actores envueltos en el drama desarrollista. Poblaciones locales; movimientos sociales; organismos municipales, estaduales y federales; partidos políticos; sindicatos; iglesias y agencias multilaterales son parte del campo político donde las ONGs operan. Estas organizaciones son conocidas por sus capacidades de establecer diferentes

coaliciones (frecuentemente *ad hoc*), uniendo varios actores del campo sociopolítico donde intervienen. El pragmatismo de la formación de redes, del *networking*, es un instrumento eficaz que redunda en la fuerte habilidad que tienen las ONGs de moverse de escenarios locales, a nacionales, internacionales y transnacionales, pero que genera, igualmente, una pérdida relativa de homogeneidad de los sujetos políticos resultantes, los cuales frecuentemente existen como coaliciones orientadas a ciertas tareas, coaliciones que se deshacen cuando los objetivos son alcanzados. De esta manera, las ONGs y sus redes pueden ser caracterizadas como actores políticos pragmáticos, fragmentados, diseminados, circunstanciales e incluso volátiles. Su fuerza proviene de estas características que las capacitan para hacer frente al campo político cambiante de forma más eficiente que los actores políticos tradicionales que, en general, se encuentran limitados por la necesidad de coherencia y cohesión ideológica, organizativa y política (con los consecuentes lastres y gastos de energía institucional), que actúan como una identidad externa y los califican como los representantes de un segmento, corporación o de intereses delimitados. En consecuencia, las ONGs y sus redes crean nuevas formas de acción e impases para mecanismos más antiguos de representación y acción política. Pueden ser un sujeto político eficaz, fragmentado, descentrado, en un mundo transnacional, pero el precio de la flexibilidad, del pragmatismo y de la fragmentación puede ser una baja capacidad de promover cambios radicales.

La formación de redes en el mundo real parece encontrar un espejo ideal en las muchas posibilidades de *networking* en el ciberespacio, donde pueden crearse coaliciones con varios actores que operan en diferentes niveles de gestión y comunicaciones, y las alianzas transnacionales se vuelven efectivas con poco o ningún control de los Estados nacionales. De hecho, dado que el nivel transnacional de integración atraviesa todos los demás, las coaliciones y redes de la sociedad civil global necesitan realizar este mismo movimiento para contraponerse efectivamente a poderosas fuerzas transnacionales (Ribeiro y Little 1997). En síntesis, redes reales o virtuales son la materia prima con la que se hace la política transnacional.

Pero la aceleración e intensificación del flujo de personas a escala global no solo comprometen a grandes actores con una inclinación consciente al transnacionalismo. También crean un mundo donde una cantidad mayor de alteridades puede ser experimentada por actores

sociales que no son necesariamente miembros de élites económicas y políticas. Entre estos se destacan los turistas internacionales, los migrantes internacionales y los transmigrantes.

El turismo es una “industria” de crecimiento rápido, una de las mayores del mundo actual. A medida que los sistemas de comunicación y transporte se desarrollan y sus costos relativos disminuyen, el turismo se amplía y prospera. Con nuevas denominaciones, como turismo de aventura y ecoturismo, existen pocos lugares fuera del alcance de outsiders que mantiene contactos temporales con poblaciones nativas. Son encuentros desiguales donde los habitantes locales se vuelven objeto de un impulso consumista guiado, la mayoría de las veces, por el exotismo y por una búsqueda de la autenticidad (ver Rossel 1988, Crick 1989, Ribeiro y Barros 1995). El turismo tiene un papel ambiguo; reafirma la certeza que se tiene sobre el lugar propio (los turistas siempre vuelven a casa), al mismo tiempo que crea un sentido de relatividad sobre los lugares. Esta ambigüedad facilita el contacto en el futuro con otras identidades étnicas y sociales, sea en el propio lugar donde se vive o en el exterior, promoviendo más intercambios internacionales.

Ya la migración internacional expone claramente la lógica que prevalece en la globalización. En cuanto los flujos de capital experimentan mayor libertad, los flujos de trabajo continúan encontrando muchas restricciones. No obstante esta situación, la intensificación de la migración global ha arrastrado, consistentemente, nuevas poblaciones. Por primera vez en la historia, Irlanda, por ejemplo, “está sufriendo un problema de inmigración”, los inmigrantes vienen de países como Rumania, Congo y Somalia (Clarity 1997). Los brasileros son otros recién llegados a este escenario. La primera evaluación hecha por el ministerio de Relaciones Exteriores del Brasil señala una cifra de 1.5 millones de brasileros que viven en más de 33 países (Klintowitz 1966). Las mayores concentraciones se hallan en Estados Unidos (610.130), Paraguay (325 mil), Japón (170 mil) y Europa (126.828). El motivo del creciente interés del gobierno brasileño en nuestros emigrantes se relaciona directamente (como en otros casos) con las grandes cantidades de fondos que remiten a casa. En 1995 el Ministerio de Hacienda brasileño estimó en US\$ 4 billones las remesas de los emigrantes hacia Brasil (*Brazil Watch* 1996).

Los Estados Unidos son el mejor ejemplo de un Estado nacional moderno, con una segmentación étnica muy compleja, creada por la migración internacional (ver por ejemplo, Portes y Rumbaut 1990). De acuerdo con el Departamento de Censo del gobierno norteamericano,

en 1994, los diez mayores segmentos de residentes extranjeros legales, eran los siguientes: 6 millones 264 mil mexicanos, un millón 033 mil filipinos, 805 mil cubanos, 718 mil salvadoreños, 679 mil canadienses, 625 mil alemanes, 565 mil chinos, 556 mil dominicanos, 553 mil coreanos y 496 mil vietnamitas (*US News & World Report*, 1995: 8). Los pequeños segmentos también crean situaciones transnacionales. El número de brasileros que viven legalmente en los EUA no impresiona comparado con otras nacionalidades. Margolis (1994: 13), con base en datos del *Immigration and Naturalisation Service*, menciona, para 1991, la existencia de 8.133 inmigrantes brasileros legales el EUA. Sin embargo, se encuentran varias Escuelas de Samba en los Estados Unidos y en países tan diferentes como Alemania, Austria, Finlandia, Japón, México y Suecia.

A pesar del hecho de que los migrantes transnacionales sean todavía un segmento nuevo y pequeño, representan un movimiento migratorio importante. Los *transmigrantes* son “migrantes que desarrollan y mantienen relaciones múltiples —familiares, económicas, sociales, organizacionales, religiosas y políticas— que cruzan fronteras”. (Basch, Glick, Shiller y Szanton Blanc 1994: 7). En este contexto el transnacionalismo se define como “procesos por los cuales los migrantes forjan y sostiene relaciones sociales multientrelazadas que unen sus sociedades de origen con la de residencia” (idem). Interesados por los menos en dos países, esos transmigrantes pueden usar sus identidades ambiguas para provocar cambios culturales, sociales, políticos y económicos, tanto en el país donde nacieron como en aquel a donde emigran. Basch, Glick, Shiller y Szanton Blanc (1994) citan como típicas las situaciones de los haitianos granadinos y filipinos.

Describí, en otros textos, las características de un migrante verdaderamente transnacional: el “bicho-de-obra” (Ribeiro 1991, 1992a). Se trata de profesionales o trabajadores especializados de grandes proyectos que migran en escala mundial, de proyecto en proyecto, siguiendo las inversiones y empleos de corporaciones transnacionales. Una élite técnica que vive en campamentos de grandes proyectos, las pequeñas aldeas del sistema mundial, cuyos miembros se identifican como expatriados, desarraigados, gitanos o ciudadanos del mundo. Su identidad es ya fragmentada y es, permanentemente, ambigua. Ya existen generaciones de “bichos-de-obra”, otro segmento que desarrolla una visión desterritorializada del mundo.

## 7. CONDICIONES RITUALES

El papel de intermediario desde hace mucho es fuente de prestigio y poder. Las élites nacionales, a menudo, actúan de esta manera. De hecho, en general, las élites nacionales son también internacionales. No son nuevos los rituales de integración de cosmopolitas ricos y poderosos. Fiestas privadas, eventos deportivos y de "alta cultura", o acontecimientos mayores como ferias mundiales, son ocasiones para que miembros de estas élites se encuentren con sus pares de otras nacionalidades, creen redes y difundan sus relaciones. Algunos de estos encuentros son organizados periódicamente para crear tanto el ambiente apropiado para que individuos-clave se conozcan entre sí, como para exhibiciones ejemplares de enorme concentración de riqueza y poder.

Ejemplos contemporáneos de estos rituales incluyen las reuniones de la "Cumbre de los Ocho" (ex G7) y del Forum Económico Mundial en Davos, Suiza. Si la Cumbre de los Ocho representa una ocasión para que líderes de los Estados nacionales equiparen sus visiones sobre la política económica global, Davos fue diseñado para colocar junta a la élite política y económica global. Este evento se describe como "una reunión de quienes hacen que las cosas acontezcan en el mundo de los negocios y en la política de todo el planeta. Los encuentros y Foros menores en África, Asia, América del sur y otros lugares, se convierten, durante el año, en poderosas atracciones para centenares de líderes, de firmas que pagan US\$ 20 mil por ir a Davos, a confraternizar. Para muchos críticos, Davos, con sus reuniones de ejecutivos a puerta cerrada en procura de contratos y contactos con políticos de alto nivel y estrellas académicas, simboliza la nueva ortodoxia económica del fin del siglo XX" (Whitney 1997). Las compañías presentes en la conferencia de 1997 representaban un total estimado de US\$ 4.5 trillones por año, una cuantía suficientemente poderosa para atraer un espectro diverso de celebridades, desde Bill Gates presidente de Microsoft, hasta Yasser Arafat el líder palestino (idem).

Sin embargo, existen mega rituales globales, representativos de la necesidad que tiene la comunidad transnacional virtual-imaginada de transformar su virtualidad en realidad. Basados en la co-presencia real, son terreno fértil para el desarrollo de sentimientos y compañerismos transnacionales. Existen al menos tres tipos de mega rituales globales orgánicos al crecimiento de la globalización y el transnacionalismo. Consideraré brevemente los dos primeros para explorar el tercero con más detalle.

En primer lugar están los mega shows de rock, rituales donde los fans se encuentran en espacios públicos y muestran su adhesión a un estilo de música pop internacional, la cultura pop global. Las giras mundiales de superestrellas son comunes. Aquí Michael Jackson, Rolling Stones y Madonna son tan importantes como Coca Cola y Kodak para la estandarización de la cultura global. Estos mega shows son, en general, eventos de los mass media globales que pretenden hacer pasar un sentido de unidad planetaria, un sentido de "*We are the world*". El poder ritual de la música en la unificación de diferentes segmentos sociopolíticos, en la creación de *communitas*, opera claramente en estas circunstancias.<sup>18</sup> De los tres tipos de mega rituales globales, los shows de rock son los menos orientados a la celebración de una identidad global. La eficacia de la cultura pop internacional y la demostración de la fuerza homogenizadora de la lengua inglesa están en juego más evidentemente.

En segundo lugar, están las competencias mundiales dentro de las que se destacan dos, por peso y alcance: los Juegos Olímpicos y el Campeonato Mundial de Fútbol. Los Juegos Olímpicos, son de interés especial pues muestran en diferentes formas las tensiones entre un discurso que se pretende universal, "los deportes son el instrumento para la integración pacífica de la humanidad", y las diferentes apropiaciones nacionales de esta pretensión. Atletas y espectadores, incluyendo aquellos que siguen estos eventos a través de los mass media, participan de una celebración de los logros humanos, que hace homenaje a la excelencia de individuos al mismo tiempo que mantiene un estricto sistema de contabilidad de medallas por países. La lucha por medallas y el sistema clasificatorio resultante, refleja, con frecuencia, la cruda geopolítica mundial, como ocurrió durante los períodos Nazi y de la Guerra Fría. Los países que obtienen más medallas son considerados como más poderoso y más "desarrollados". Los campeones de países menos competitivos son inmediatamente transformados en símbolos y héroes nacionales.

Además de las proyecciones e identificaciones que acontecen entre espectadores y atletas, las Olimpiadas y Campeonatos Mundiales de Fútbol poseen otras características importantes de los rituales. Sus ciclos crean un calendario, marcadores temporales para la definición de quienes son los mejores individuos y grupos en el mundo. Estas competencias son, igualmente, enormes eventos de los mass media globales, que ayudan a crear no solo un sentido de sincronía mundial sino también una secuencia compartimentada de eventos y dramas, una cronología, dos pasos

fundamentales en la construcción de comunidades imaginadas. Aún más, estos eventos son iniciados y finalizados a través de ritos de apertura y cierre que definen el carácter único del período. Es interesante apuntar que tanto los ritos de apertura como los de cierre conforman períodos liminares que dramatizan las tensiones irreconciliables entre cooperación humana-global y competencia internacional. Estas ceremonias consisten normalmente en ejercicios alrededor del tema de la creación de una comunidad de iguales, de una *communitas*, a través de la destrucción de estructuras, jerarquías y diferencias.

Sin embargo, ningún otro escenario representa mejor los mega rituales de transnacionalidad que las conferencias de la ONU, una agencia inmediatamente vinculada a la promoción del inter —y del transnacionalismo. Entre tales conferencias como la de Derechos Humanos (1993), Población (1994) y Mujeres (1995), en Viena, el Cairo y Pekín, respectivamente, se destaca la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo (CNUMAD, la cumbre de la tierra, ECO-92, o Rio-92). Fue la primera oportunidad de enaltecer el nuevo orden mundial después de la caída del muro de Berlín, bajo la égida de nuevos pactos y alianzas emergentes del capitalismo post-fordista transnacional, así como de una ideología transnacional ascendente, el ambientalismo. Al representar la mayor exhibición de poder global hasta ahora, Rio-92 reunió los más poderosos actores de la comunidad política transnacional. Representantes de Estados nacionales, de agencias multilaterales y de corporaciones transnacionales se reunieron con empresarios y administradores, la comunidad científica y la sociedad civil global<sup>19</sup>. La Agenda 21, un documento de 800 páginas, tuvo su versión final aprobada en Río. Estableció un conjunto de objetivos comunes para la humanidad en el próximo siglo. Río-92 fue un mega rito de paso del sistema mundial, donde instituciones e individuos, en un momento de transición política, económica e ideológica, conmemoraron anticipadamente lo que esperaban ser el futuro del mundo.

Un mundo sin fronteras significa el cierre del sistema mundial, la capilaridad de la modernidad transformada en realidad. Esta capilaridad y este cierre no serían posibles sin la existencia de los actuales aparatos de compresión del espacio-tiempo. Controlar y usufructuar la compresión del espacio-tiempo es un privilegio y una fuente de poder. Es una de las razones por las que en Río había una impresionante concentración de tales aparatos. Desde el aeropuerto internacional de Río de Janeiro, un importante nudo del sistema mundial que recibió el mayor número de

aeronaves de su historia, hasta el centro de convenciones donde se reunía la conferencia, un corredor de compresión del espacio-tiempo fue abierto, un verdadero tubo de velocidad que separaba los participantes oficiales de los nativos y donde caravanas de carros con motocicletas y helicópteros podían desarrollar altas velocidades para transportar la poderosa élite mundial, en total seguridad. En una época en donde aún existía la incomunicación, la ubicuidad y exhibicionismo arrogante de los teléfonos celulares mostraron la conexión entre la compresión del espacio-tiempo, la alta tecnología y el poder. Los mass media globales fueron un show aparte. Micrófonos, camaras, cables y Spots entraron en choques con la seguridad de la ONU, en su intento de comunicar al mundo cada aspecto de la conferencia. De Jane Fonda a Jacques Costeau, del Dalai Lama a Fidel Castro, todos querían ser vistos, en aquel remolino de medios. La necesidad de co-presencia impidió que el primer ministro japonés participara electrónicamente en la asamblea, una clara demostración de que lo que estaba en juego era un paso de la virtualidad a lo real. Redes de computadores también mantuvieron informados a los miembros de la comunidad imaginada transnacional que no pudieron estar en Río. Hasta ahora la CNUMAD fue el principal escenario para la demostración de la relevancia de las ONGs y redes electrónicas en la cultura política contemporánea.<sup>20</sup>

La proyección del futuro implícita en los rituales, también implica una producción de utopías y distopías que son disputadas en terrenos ritualizados. En este sentido, Rio-92 solo puede ser adecuadamente comprendida si se interpreta como un acontecimiento compuesto por dos eventos contrapuestos y representativos de fuerzas políticas complementarias que se regulaban: la conferencia oficial de la ONU y el Forum Global. La conferencia oficial fue el escenario donde el *establishment* transnacional negoció sus visiones del futuro del mundo. El Forum Global fue la primera asamblea mundial de ciudadanos transnacionales. Localizados a muchos kilómetros unos de otros, mantuvieron relaciones análogas a las de estructura/*communitas*.

En la CNUMAD el poder institucional era el foco de un encuentro dominado por estructuras formales, jerarquía y estatus. Solo personas calificadas podían tener acceso a los espacios calificados. El acceso a ciertas áreas, especialmente a los centros rituales mas poderosos (en este caso, aquellos más expuestos a los mass media globales) fue restringido a una minoría de personas identificadas a través de diferentes credenciales. En contraste, el Forum Global fue marcado por una

atmósfera festiva donde altos funcionarios diplomáticos, celebridades, activistas y personas comunes formaron una comunidad que no solo discutió los problemas del planeta sino que también conmemoró el carácter único de sus visiones.<sup>21</sup>

Desgraciadamente pocos años después de Río-92, prevalece más la interpretación de que la conferencia fue una oportunidad para que los poderosos actores transnacionales, como las agencias multilaterales y corporaciones transnacionales, consolidaran su control del poder económico y político global. El ambientalismo empresarial y la administración ambiental global centralizada, son la expresión de fuerzas de globalización autoritarias y excluyentes, vinculadas a la expansión del capital transnacional. Su existencia es solo una confirmación de que las condiciones de la transnacionalidad son un campo de poder donde otros agentes necesitan ocupar sus posiciones.

## NOTAS

<sup>1</sup> Este artículo es la versión final de un texto programático escrito en 1994. En los años siguientes me beneficié de las críticas, sugerencias e incentivos de muchos estudiantes, colegas y amigos, en diferentes ocasiones y escenarios institucionales, como los cursos de postgrado dictados en la Universidad de Brasilia, la *Universidad Nacional de Misiones* (Argentina) y la *Johns Hopkins University* (EUA); en foros y conferencias en América Latina y Estados Unidos. La lista de personas debería ser mayor de la que sigue, pero quiero reconocer el apoyo de Gabriel Alvarez, Henyo Trindade Barreto, Leopoldo Bartolomé, Rafael Bastos, Lanfranco Blanchet, Rob Borofski, Roberto Cardoso de Oliveira, Arturo Escobar, Aníbal Ford, Nestor García Canclini, Ulf Hanners, Myriam Jimeno, Paul E. Little, Italo Marconi Jr., Renato Ortiz, Jane Schneider, Luis Eduardo Soares, Hernan Vidal, Eduardo Viola y Eric Wolf. No habría podido hacer este escrito sin la presencia e interlocución de Flavia Lessa de Barros. Como siempre, la responsabilidad del contenido es exclusivamente mía.

<sup>2</sup> El diálogo de Steward con sus interlocutores académicos, trabajando con “conceptualizaciones inadecuadas” (como patrones de características culturales internas y persistentes) inspiradas en el análisis de las “sociedades tribales”, explica, parcialmente, lo que hoy podemos considerar un esquema analítico muy rígido (especialmente si pensamos en sus nociones de grupos subculturales y subsociedades).

<sup>3</sup> Abajo del presidente de EUA, “el principal funcionario de la administración de la economía militar”, están los “gerente de 35 mil de las mayores firmas empresariales y alrededor 100 mil sub empresas. El Pentágono tiene 500 mil personas en su propia red de compras de su Escritorio Administrativo Central (Miyoshi 1996: 84).

<sup>4</sup> Las naciones industrializadas “más ricas” que forman el G-7 son: Alemania, Canadá, Francia, Estados Unidos, Gran Bretaña, Italia y Japón. Después de 1991, con el fin de

la Unión Soviética, Rusia empezó a participar en lo que se llama hoy la "Cumbre de los Ocho".

<sup>5</sup> "Los midiapanoramas (hemos traducido por panoramas mediáticos, N. del T.) se refieren tanto a la distribución de la capacidad electrónica de producir y difundir información (...), que ahora se encuentra disponible para un número creciente de intereses públicos alrededor del mundo, como a las imágenes del mundo creadas por los mass media" (Appadurai 1990: 9). Una muestra de programas de TV, películas, música y libros de no-ficción más populares en Brasil, Inglaterra, Alemania, Egipto, Israel, Suráfrica, India Hong Kong y Japón, trazó un cuadro heterogéneo de consumo de mass media ("The Media Bussines: What is Playing in the Global Village", *The New York Times*, 26 de mayo de 1997, D4-5). Música, TV y libros de producción local (frecuentemente marcados por estilos norteamericanos) prevalecieron en todos estos países. El cine norteamericano dominó estos mercados con excepción de Egipto e India. Estos resultados están marcados por diferentes factores como costos relativos de producción y política cultural en cada país (incluida la censura). Pero también indican "que al menos tan rápidamente como son importadas a nuevas sociedades, las fuerzas de varias metrópolis tienden a ser indigenizadas de una forma u otra" (Appadurai 1990:5).

<sup>6</sup> El argumento completo sobre este asunto puede verse en Ribeiro (1996, 1997, en prensa a).

<sup>7</sup> Para una posición más crítica véase a Stallabras (1995: 29): "es probable también que el ciberespacio sea, en flagrante contradicción con sus propios apologistas postmodernos, la corporificación del sistema totalizante del Capital".

<sup>8</sup> Un grupo de ciberactivistas, *Critical Art Ensemble* (1994), propone una nueva interpretación de la dinámica del poder en la actualidad, el "poder nómada", y un modo de contraponerse "la perturbación electrónica". Dada la gran cantidad de pornografía que circula en la red, la mayoría de los conflictos sobre el ciberespacio se relacionan con asuntos relativos a la libertad de expresión. Sinembargo, David Corn (1996) comenta un trabajo escrito por un funcionario del Departamento de Defensa de los Estados Unidos que llama la atención sobre los "izquierdistas ciber-expertos" y el uso potencial de Internet en contrainteligencia y desinformación. Los Zapatistas, en América Latina, usaron eficazmente el Internet para ganar la simpatía política de la comunidad transnacional imaginada-virtual. En Alemania, un "ciber-pelotón" fue creado por la policía. Supervigila la red para controlar la pedofilia y el terrorismo (Andrew 1997). Muchos dicen que se trata de una iniciativa sin sentido, dada la naturaleza incontrolable de Internet. Para asuntos relacionados ver Schwartau (1995).

<sup>9</sup> Conuerdo con Barber (1996: 228) para quien "la tecnología nos puede permitir reconstruir distritos electrónicos y teleasambleas uniendo vecinos distantes. Pero esto sucederá solo si no dejamos a los mercados la determinación de cómo estas tecnologías serán desarrolladas y distribuidas, y si la comunicación global fuera disciplinada mediante la deliberación y la civilidad prudentes. Cómo construir la sociedad civil en el medio internacional es un desafío extraordinario. Reconocer que ella necesita ser construida es, mientras tanto, el primer paso para garantizar un lugar a una democracia fuerte en el mundo de McWorld".

<sup>10</sup> La literatura sobre esos asuntos creció rápidamente en los años 90. Ver, por ejemplo, Featherstone (1990, 1995); Featherstone, Lash y Roberston (1995); King (1991); Roberston (1992); Wilson y Dissanayake (1996). En América Latina están los trabajos de García Canclini (1990, 1995), Ianni (1995), Ortiz (1994) y antologías como las organizadas por Monetta (1994), Rapoport (1994) y Santos *et al.* en (1994). Los antropólogos están claramente metidos en esta discusión (Appadurai 1990, 1991; García Canclini 1990, 1995; Foster 1991; Gupta 1992; Hannerz 1992, 1996; Kearney 1955; Ong 1983; Rothstein y Blim 1992; Rubén 1995, por ejemplo. Los trabajos de autores como Wolf (1982) y Nash (1981, 1983) fueron pioneros en este campo de investigación dentro de la Antropología.

<sup>11</sup> El libro editado por Wilson y Dissanayake (1996) trae críticas sobre el postcolonialismo. Ver también Werbner y Modood (1997).

<sup>12</sup> No está de más reiterar que estas tendencias se dan dentro de contextos contradictorios donde formulaciones e intereses hegemónicos pueden encontrar fuerzas complejas de resistencia. En la India, los partidos políticos, desde el Marxista al nacionalista Hindú, junto con las feministas, organizaron manifestaciones callejeras contra el concurso de Miss Mundo. Este fue considerado por muchos como "una degradación de las mujeres y contrario a la cultura y valores Hindúes". Un hombre se suicidó para protestar contra el concurso de belleza cuyo objetivo era llamar la atención mundial sobre la India y promover el turismo (*The New York Times*, 15 de noviembre de 1996, A12: *The Washington Post*, 22 de noviembre de 1996, D1/D4).

<sup>13</sup> "Los expertos dicen ... (que esto) es un resultado de los choques inevitables que derivan del aumento del comercio internacional. Ya sean los Estados Unidos al tratar de impedir que compañías europeas hagan negocios con Cuba o Irán, o bien Europa al intentar prohibir internamente la carne de vaca americana tratada con hormonas, las disputas internacionales sobre las políticas nacionales conflictivas se están acumulando. Y existen pocos precedentes que sirvan de ejemplo. 'Toda esta cuestión de la extraterritorialidad es un área de fricción, y solo va a empeorar', dice Michael Hodges, profesor titular de relaciones internacionales en *London School of Economics*" (Andrews 1997: D4).

<sup>14</sup> La plasticidad del ambientalismo como ideología le da una gran diversidad interna. Muchas fuerzas opuestas se hallan bajo este rótulo, desde socialistas hasta fascistas, desde fuerzas que impulsan la administración global de problemas, hasta aquellas favorables al saber local y al fortalecimiento del poder local (ver Barros 1996, Bramwell 1989, Milton 1996, Viola 1995).

<sup>15</sup> Hannerz (1996b: 103) plantea una útil definición de trabajo del cosmopolitismo. Es una "orientación, una voluntad de comprometerse con el Otro. Implica una apertura intelectual y estética con relación a experiencias culturales divergentes, una búsqueda de contrastes más que de uniformidad. (...) Los cosmopolitas pueden ser dilectantes o verdaderos conocedores, y frecuentemente son ambas cosas, en momentos diferentes. (...) El cosmopolitismo tiene, a menudo, un lado narcisista; el *self* se construye en el espacio donde las culturas se reflejan". Para Hannerz (idem: 104), la proliferación y crecimiento de redes y culturas transnacionales son las causas principales de la generación "de más cosmopolitas en la actualidad que en cualquier otro momento".

<sup>16</sup> Para Manuel Castells (1996: 469), “Las redes constituyen la nueva morfología social de nuestras sociedades, y la difusión de la lógica del *networking* modifica substancialmente la operación y los resultados en procesos de producción, experiencia, poder y cultura. Es cierto que la forma *networking* de organización social existió en otros tiempos y espacios; pero el nuevo paradigma de la tecnología de la información aporta la base material para la expansión capilar a través de toda la estructura social”.

<sup>17</sup> “Los grupos ambientalistas, de justicia social y derechos humanos están formando entre sí y alrededor del mundo, redes densas, flexibles, ricas en información, sistemas auto-organizativos que poseen sus propias dinámicas evolutivas. Estos movimientos de base, con todas sus limitaciones, surgieron como antídotos culturales y políticos contra los peligros del nihilismo tecnológico y de la burocracia sin responsabilidad política. Personifican un poder salvador en un momento de gran peligro -un sentido de responsabilidad planetaria enraizado y que crece a partir de preocupaciones locales específicas. Esta capacidad política concreta de unir lo local a lo global es la piedra fundamental de la sociedad civil global emergente” (Rich 1994: 285). Ver también Wapner (1995).

<sup>18</sup> Mi comprensión sobre rituales se inspira fuertemente en Turner; la noción de *communitas*, como una instancia igualitaria, en oposición a la estructura, como, orden y jerarquía, es particularmente útil (ver Turner 1969, 1974).

<sup>19</sup> Bruce Rich (1994: 242) describe la “Cumbre de la Tierra” como “la mayor reunión diplomática de la historia. 30 mil personas asistieron a la cumbre...; nueve mil periodistas y 118 jefes de Estado volaron a Río al eco-evento global. (...) ningún gasto fue ahorrado”. Ver también Little (1995).

<sup>20</sup> “En la preparación de la CNUMAD, durante y después, las redes electrónicas contribuyeron a la creación de redes de ONGs. Las organizaciones no gubernamentales tuvieron acceso e intercambiaron información y documentos, discutieron posiciones, articularon acciones dentro y a través de redes durante todo el proceso de Río-92” (Inoue 1995: 93). La CNUMAD también mostró un importante actor, la Association for Progressive Communication (APC), una red electrónica que de Río-92 a Pekín-95, fue responsable de la vinculación de las Conferencias de la ONU con la comunidad transnacional virtual-imaginada (Ribeiro, en prensa).

<sup>21</sup> Rich (1994:259) calificó el Foro Global de “eco-Woodstock”. Según él, “el Foro Global podía vanagloriarse de sus propias estadísticas impresionantes: cinco mil ONGs de todo el mundo estuvieron representadas, había más de 600 barracas o pabellones en el área del Foro y, durante dos semanas, más de 400 reuniones y eventos tuvieron lugar”.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alvarez, Gabriel Omar 1995 «Los Límites de lo Transnacional: Brasil y el Mercosur. Una Aproximación antropológica a los procesos de integración». Serie Antropología no. 195, Universidad de Brasilia.
- Anderson, Benedict 1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Londres. Verso.
- Andrews, Edmund L.
- 1997 «Germany's Efforts to Police Web are Upsetting Business». *The New York Times*, 6 de junio de 1997, A1/C2.
  - 1997a «Minister of Objection Nettles Washington». *The New York Times*, 21 de mayo de 1997, D 1-D4.
- Appadurai, Arjun
- 1990 «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy». *Public Culture* 2: 1-
  - 1991 «Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology». In Richard Fox (org.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe. School of American Research Press.
- Balakrishnan, Gopal (org.) 1996 *Mapping the Nation*. Londres. Verso.
- Barber, Benjamin R. 1996 *Jihad Vs. McWorld. How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*. Nova Iorque. Ballantine Books.
- Barros, Flavia Lessa de 1996 «Ambientalismo, Globalizado e Novos Atores Sociais». *Sociedade e Estado* XI (1): 121137.
- Basch, Linda & Nina Glick Schiller, Cristina Szanton Blanc 1994 *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Redicaments and Deterritorialized Nation-States*. Langhorne, Gordon & Breach.
- Benedikt, Michael (org.) 1994 *Cyberspace: first steps*. Cambridge. The MIT Press.
- Berman, Marshall 1987 *Tudo que é Só Ido Desmancha no Ar*. São Paulo. Companhia das Letras.
- Bramwell, Anna 1989 *Ecology in the 20th Century. A History*. New Haven e Londres. Yale University Press.
- Brazil Watch
- 1996 «Brazilians Overseas. The Rise Tiding of Brazilian Emigration is Impacting Foreign Markets and Even the Balance of Payments». *Brazil Watch* 13 (21): 7-10. Castells, Manuel.
  - 1996 *The Rise of the Network-Society*. Cambridge, Mass. e Oxford, GB. Blackwell Publishers.
- Clarity, James F. 1997 «Dublin's Rare Quandary: Immigrants». *The New York Times*, 15 de junio de 1997.
- Cocco, Giuseppe 1996 «As Dimensões Produtivas da Comunicação no Pós-Fordismo». *Comunicação & Política* 3 (1): 20-33.
- Corn, David 1996 «Pentagon Trolls the Net». *The Nation*, 4 de marzo de 1996 (lido em uma reprodução eletrônica).
- Crick, Malcolm 1989 «Representations of International Tourism in the Social Sciences: Sun, Sex, Sights, Savings, and Servility». *Annual Review of Anthropology*: 307-44.
- Critical Art Ensemble 1994 *The Electronic Disturbance*. Brooklyn, N.Y. Autonomedia.
- Dahl, Gudrun and Anders Hjort 1984 «Development as Message and Meaning». *Ethnos* 49: 165-185.

- Eco, Umberto 1976 *Apocalípticos e Integrados*. São Paulo. Perspectiva.
- Elias, Norbert 1994 *A Sociedade dos Individuos*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.
- Escobar, Arturo  
1994 «Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture». *Current Anthropology* 35: 211-231.  
1995 *Encountering Development. The Making and Unmaking of the third World*. Princeton. Princeton University Press.
- Evans-Pritchard, E.E. 1940 *The Nuer: a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotc People*. Oxford. Clarendon.
- Featherstone, Mike 1995 *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*. Londres. Sage Publications.
- Featherstone, Mike (org.) 1990 *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. Londres. Sage.
- Featherstone, Mike e Roger Burrows (orgs.) 1995 *Cuberspace, Cyberbodies, Cyberpunk. Cultures of Technological Embodiment*. Londres. Sage Publications.
- Featherstone, Mike, Scott Lash e Roland Robertson (orgs.) 1995 *Global Modernities*. Londres. Sage Publications.
- Feenberg, Andrew 1990 «Post-Industrial Discourses». *theory and Society* 19 (6): 709-737.
- Fernandes, Rubem César 1995 «Elos de uma Cidadania Planetária». *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 28: 15-34.
- Foot Hardman, Francisco 1988 *Trem Fazenda. A Modernidade na Selva*. São Paulo. Companhia das Letras.
- Foster, Robert J. 1991 «Making National Cultures in the Global Ecumene». *Annual Review of Anthropology* 20: 235-260.
- Friedman, Jonathan 1995 «Global System, Globalization and the Parameters of Modernity». In Mike Featherstone, Scott Lash e Roland Robertson (orgs.), *Global Modernities*. Londres. Sage Publications.
- García Canclini, Néstor 1990 *Culturas Híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México. Grijalbo.  
1995 *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos Multiculturales de la Globalización*. México. Editorial Grijalbo.  
1996 «Anthropology and Cultural Studies: an Agenda for the End of the Century». Trabalho apresentado na 95a Reunião Anual da Associação Americana de Antropologia, San Francisco.
- Goldberg, Carey 1997 «Computer Age Millionaires Redefine Philanthropy» - *The New York Times*, 06 de julho de 1997.
- Gupta, Akhil 1992 «The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism». *Cultural Anthropology* 7 (1): 63-79.
- Habermas, Jürgen 1996 «The European Nation-state - Its Achievements and Its Limits. On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship». In Gopal Balakrishnan (org.), *Mapping the Nation*. Londres. Verso.
- Hannerz, Ulf  
1992 *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. NY. Columbia University Press.

- 1996 *Transnational Connections. Culture. People. Places*. Londres/Nova Iorque. Routledge.
- 1996a «The Withering Away of the Nation?» In *Transnational Connections* Londres/ Nova Iorque. Routledge.
- 1996b «Cosmopolitans and Locals in World Culture». In *Transnational Connections*. Londres/ N.Y. Routledge.
- Harvey, David 1989 *The Condition of Post-Modernity*. Oxford. Basil Blackwell.
- Ianni, Octávio 1995 *A Sociedade Global*. Rio de Janeiro. Civilizagdo Brasileira.
- Inoue, Cristina Yumie Aoki 1995 *Globaliza (Cio, Organizações Nao-governamentais e Redes de Comunicacao por Computador: um estudo exploratório*. Tese de Mestrado em Relações Internacionais. Universidade de Brasília.
- Jones, Steven G. (org.) 1995 *CyberSociety. Computer-mediated communication and community*. Thousand Oaks. Sage.
- Kearney, M. 1995 «The Local and The Global: the anthropology of globalization and - transnationalism». *Annual Review of Anthropology* 24: 547-65.
- King, A.D. (org.) 1991 *Culture, Globalization and the World System*. Londres. Macmillan.
- Klintowitz, Jaime 1996 «Nossa Gente Ld Fora. Primeiro censo da emigrago encontra didspora de 1,5 milhão de brasileiros e mostra que as colônias criaram raízes no exterior». *Veja* 29 (14): 26-29.
- Kroker, Arthur & Michael A. Weinstein 1994 *Data Trash. ne theory of the virtual class*. Nova Iorque. St. Martin's Press. Let's, Hdctor
- 1995 «Globalizaco e Democracia. Necessidade e Oportunidade de um esparo piblico transnacional». *Revista Brasileira de Ciencias Sociais* 28: 55-69.
- Ldvy, Pierre 1995 *As Tecnologias da Inteligencia. O Futuro do Pensamento na Era da Infoática*. Rio de Janeiro. Editora 34.
- Little, Paul E. 1995 «Ritual, Power and Ethnography at the Rio Earth Summit». *Clitique of anthropology* 15(3): 265-288.
- Mann, Michael 1996 «Nation-states in Europe and Other Continents: Diversifying, Developing, Not Dying». In Gopal Balakrishnan (org.) *Mapping the Nation*. Londres. Verso.
- Margolis, Maxine 1994 *Little Brazil. An Ethnography of Brazilian Immigrants in New York City*. Princeton. Princeton University Press.
- Marx, Karl 1977 *Capital: a Critique of Political Economy*. Nova Iorque. Random Press.
- Melman, Seymour 1991 «Military State Capitalism». *Nation*, 20 de mayo de 1991.
- Milton, Kay 1996 *Environmentalism and Cultural Theory*. Londres/Nova Iorque. Routledge.
- Miyoshi, Massao 1996 «A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State». In Rob Wilson e Wimal Dissanayake (orgs.), *GlobalLocal. Cultural Production and the Transnational Imaginary*. Durham e Londres. Duke University Press.
- Monetta, Carlos J. (org.) 1994 *Las Reglas del Juego. América Latina, Globalización y Regionalismo*. Buenos Aires. Corregidor.
- Nairn, Tom 1996 «Internationalism and the Second Coming». In Gopal Balakrishnan (org.), *Mapping the Nation*. Londres. Verso.

Nash, June

1981 «Ethnographic Aspects of the World Capitalist System». *Annual Review of Anthropology* 10: 393-423.

1983 «The Impact of the Changing International Division of Labor on Different Sectors of the Labor Force». In June Nash e Maria Patricia Fernández-Kelly (orgs.), *Women, Men and the International Division of Labor*. Albany. State University of New York Press.

Ong, Aihwa 1983 «Global Industries and Malay Peasants in Peninsular Malaysia». In June Nash e Maria Patricia Fernández-Kelly (orgs.), *Women, Men and the International Division of Labor*. Albany, State University of New York Press.

Ortiz, Renato 1994 *Mundializado e Cultura*. São Paulo. Editora Brasiliense.

Portes, Alejandro e Rubén G. Rumbaut 1990 *Immigrant America. A Potrait*. Berkeley. University of California Press.

Rapaport, Mario (org.) 1994 *Globalización, Integración e Identidad Nacional*. Buenos Aires. Grupo Editor Latinoamericano.

Ribeiro, Gustavo Lins

1991 *Empresas Transnacionais. Um Grande Projeto por Dentro*. Rio de Janeiro/São Paulo. ANPOCS/Marco Zero.

1992 «Ambientalismo e Desenvolvimento Sustentado. Nova Ideologia/Utopia do Desenvolvimento». *Revista de Antropologia* 34: 59-101

1992a «Bichos-de-Obra. Fragmentação e Reconstrução de Identidades». *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 18: 30-40.

1994 *Transnational Capitalism and Hydropolitics in Argentina*. Gainesville. University Press of Florida.

1996 «Internet e a Comunidade Transnacional Imaginada-Virtual». *Interciencia* 21 (6): 277-287.

1997 «In Search of the Virtual-Imagined Transnational Community». *AAA Anthropology Newsletter* 38 (5): 80, 78.

— «Bodies and Culture in the Cyberage. A Review Essay». *Culture & Psychology*.

— «Cybercultural Politics: Political Activism at a Distance in a Transnational World». In Sonia Alvarez, Evelina Dagnino e Arturo Escobar (orgs.) *Cultures of Politics / Politics of Culture: Revisioning Latin American Social Movements*. Boulder. Westview Press.

Ribeiro, Gustavo Lins e Flávia Lessa de Barros 1995 «A Corrida por Paisagens Autênticas: Turismo, Meio Ambiente e Subjetividade na Contemporaneidade». *Humanidades* 38: 338-345.

Ribeiro, Gustavo Lins e Paul E. Little 1997 «Neoliberal Recipes, Environmental Cooks. The Transformation of Amazonian Agency». In Lynn Philippe (org.), *The Third Wave of Modernization in Latin America: Cultural Perspectives on Neoliberalism*. Scholarly Resources.

Rich, Bruce 1994 *Mortgaging the Earth. ne World Bank, Environmental Impoverishment, and the Crisis of Development*. Boston. Beacon Press.

Robertson, Roland 1992 *Globalization. Social Theory and Global Culture*. Londres. Sage.

Rosenau, James N. 1990 *Turbulence in World Politics. A Theory of Change and Continuity*. Princeton. Princeton University Press.

Ross, Andrew 1991 «Is Global Culture Warming Up?». *Social Text* 28: 3-30.

Rosset, Pierre (org.) 1988 *Turismo. - La Producción de lo Exótico*. Copenhaguen. IWGIA.

- Rothstein, Frances Abrahams & Michael Blum 1992 *Anthropology and the Global Factory. Studies of the New Industrialization in the Late Twentieth Century*. Nova Iorque. Bergin & Garvey.
- Ruben, Guillermo 1995 «Empresarios e Globalização». *Revista Brasileira de Ciencias Sociais* 28: 71-87.
- Santos, Milton; Maria A. A. De Souza, Francisco C. Scariato, Mónica Arroyo (orgs.) 1994 *O Novo Mapa do Mundo. Fim de Sécuolo e Globalização*. São Paulo. Hucitec: ANPUR.
- Sassen, Saskia 1991 «The Geography and Composition of Globalization». In *The Global City*. New York, London, Tokyo. Princeton. Princeton University Press.
- Schiller, Herbert I. 1996 *Information Inequality. The Deepening Social Crisis in America*. Nova Iorque. Routledge.
- Schwartzau, Winn 1995 *Information War, fare. Chaos on the Electronic Superhighway*. Nova Iorque. Thunder's Mouth Press.
- Sklair, Leslie 1991 *Sociology of the Global System*. Baltimore. The Johns Hopkins University Press.
- Stallabrass, Julian 1995 «Empowering Technology and The Exploration of Cyberspace». *New Left Review* 211: 3-32.
- Steward, Julian H.
- 1972 *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana e Chicago. University of Illinois Press Stone, Allyn and Rosanne.
  - 1992 «Virtual Systems». In Jonathan Crary e Sanford Kwinter (orgs.) *Incorporations*. Nova Iorque. Zone.
  - 1995 *The War of Desire and Technology at the Close of the Mechanical Age*. Cambridge. The MIT Press.
- Tehranian, M. 1990 *Technologies of Power. Information machines and democratic prospects*. Norwood, NJ. Ablex.
- Turner, Victor 1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago. Aldine Publishing Co.
- 1974 *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, N.Y. Cornell University Press.
- U.S. News & World Report 1995 «Stirring the Melting Pot». *U.S. News & World Report* 119 (10): 8. 11 de setembro de 1995.
- Verdery, Katherine 1996 «Wither 'Nation' and 'Nationalism'?». In Gopal Balakrishnan (org.), *Mapping the Nation*. Londres. Verso.
- Viola, Eduardo 1995 «As Dimensões do Processo de Globalização e a Política Ambiental». Trabalho apresentado no GT Ecologia e Sociedade no XIX Encontro Anual da ANPOCS.
- Virilio, Paul
- 1986 *Speed and Politics*. Nova Iorque. Semiotext(e) Foreign Agents Series.
  - 1995 «Speed and Information: Cyberspace Alarm!». In Ctheory, <http://www.ctheory.com/a30cyberspace-alarm.html>. Originalmente publicado em *Le Monde Diplomatique*, agosto de 1995.
- Wallerstein, Immanuel 1974 *The Origin of the Modern World System*. Nova Iorque. Academic Press.
- Wapner, Paul 1995 «Politics beyond the State: Environmental Activism and World Civic Politics». *World Politics* 47: 311-40.

- Werbner, Pnina 1997 «Introduction: The Dialectics of Cultural Hybridity». In Pnina Werbner e Tariq Modood (orgs.), *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of AntiRacism*. Londres e Nova Jérsei. Zed Books.
- Werbner, Pnina e Tariq Modood (orgs.) 1997 *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. Londres e Nova Jérsei. Zed Books.
- Whitney, Craig R. 1997 «Hobnobbing at Very High Levels. Political and Corporate Elite Pay Handsomely at Davos». *The New York Times*, 28 de Janeiro de 1997, D1/D21.
- Williams, Brackette F. 1989 «A Class Act. Anthropology and the Race to Nation across Ethnic Terrain». *Annual Review of Anthropology* 18: 401-444.
- Wilson, Rob e Wimal Dissanayake (orgs.) 1996 *Global/Local. Cultural Production and the Transnational Imaginary*. Durham e Londres. Duke University Press.
- Wolf, Eric R. 1982 *Europe and the People without History*. Berkeley. University of California Press.
- World Bank Group (The) 1995 *Learning from the Past, Embracing the Future*. The World Bank Group. Washington, D.C.

# Identidades políticas / Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global

Si no nos cuidamos, la mejor alegoría del derecho de las minorías en el mundo globalizado estará dada por las transformaciones de la muñeca Barbie que, frente a las críticas al modelo anglosajón de belleza que impone, apareció con ropas étnicas y piel más oscura. Sin embargo, la estructura ósea que se adivina por debajo de la piel es la misma.

*Rita Laura Segato*  
Universidad de Brasilia

## LAS DOS VISIONES DEL MUNDO GLOBALIZADO: ¿Homogeneidad o Heterogeneidad?

**D**os tendencias opuestas se le atribuyen al proceso centenario que hoy, huyendo del desgaste de las nociones de imperialismo o de internacionalismo, llamamos eufemísticamente de “globalización”. La primera es la progresiva unificación planetaria y homogeneización de los modos de vida; la segunda, la producción de nuevas formas de heterogeneidad, y el pluralismo que resulta de la emergencia de

identidades transnacionales a través de procesos de etnogénesis o de radicalización de perfiles de identidad ya existentes. Quienes adhieren a la primera versión, advierten que lo local, lo particular, minoritario o regional, y sus identidades asociadas adquieren, contemporáneamente, un papel derivado, pasando a ser ahora redireccionados o generados por las fuerzas instituyentes del sistema económico mundial, que les otorgan un espacio designado y estricto dentro del sistema globalizado. Quienes abogan por el segundo aspecto tienden a concordar con autores como Stefano Varese, en su confianza en una “globalización desde abajo”, en donde pueblos históricamente oprimidos por los estados nacionales inscriben sus identidades tornándolas visibles en el orden mundial, se asocian más allá de las fronteras nacionales y ofrecen resistencia directa a las presiones de las corporaciones de capital transnacional. (Varese. 1996).

Por un lado, contingentes humanos y bienes de cultura —modelos de producción, técnicas, marcas comerciales, tecnologías mediáticas y sus estilos de comunicación asociados, valores, posturas filosófico-existenciales, géneros musicales, estilos de vida, o cualquier otro conjunto de ideas y prácticas culturales originalmente *locales*—, se transnacionalizan y dejan el paisaje global pespunteado por la proliferación y re-localización en otros lugares, de lo que fuera hasta hace poco tiempo atrás, estrictamente regional. La imagen resultante consiste en franjas de poblaciones o de bienes culturales que atraviesan fronteras nacionales, estableciendo nexos globales donde antes no existían (comprendo de esta forma la noción de bandas o franjas de “paisajes” de Arjun Appadurai, 1991 y 1995). Pero la percepción de una tendencia contradictoria surge como consecuencia de que en este proceso también se introducen o refuerza heterogeneidades en los órdenes nacionales. Un caso particular de esta inoculación de diversidad lo constituye la transnacionalización de identidades étnicas y sus luchas, que parecería producir, una contracorriente de la tendencia unificadora. De esta forma, algunas voces celebran el proceso de “globalización” y no lo interpretan como una exacerbación del imperialismo; se apegan a que solamente gracias a la internacionalización de las ideas modernas de ciudadanía y derechos humanos se hizo posible la emergencia de pueblos antes invisibles, que hoy reclaman derechos en nombre de su identidad.

Esto último es verdadero solamente en parte, pues ha sido instrumentalizado con toda la sofisticación necesaria. Se trata, de un proceso ambiguo e inestable, capaz, por un lado, de afirmar los derechos

de las minorías, y por otro, de homogeneizar las culturas, achatando sus léxicos y valores, de manera que puedan entrar en la disputa generalizada por recursos; pero dejando fuera del horizonte de la política, una reflexión más profunda sobre la naturaleza misma de esos recursos, la pluralidad de sus formas de producción y utilización. Si el gran lema y la utopía posible del momento, es la utopía de un mundo diverso, no debemos perder de vista la dimensión de la diferencia radical de culturas y la pluralidad de mundos, donde estas diferencias cobran sentido. Este tipo de diferencia radical, captada por el concepto antropológico de cultura, ha sido el tema de la antropología durante un siglo, y la domesticación de esta idea está directamente relacionada con el descenso y casi el descrédito que viene afectando a esta disciplina en los últimos años.

### **LOS ACTORES Y SU ESCENA:**

Estado Nacional, Sociedad Nacional y Pueblos

En verdad, la escena cambia en dependencia de los actores que consideremos. Uno de los pecados capitales de los análisis sobre los procesos recientes de internacionalización es considerar como únicos actores del drama histórico de la nación; por un lado, a los Estados nacionales y, por el otro, a los grupos de interés —ya constituidos en minorías o luchando por constituirse. Las relaciones centrales —que mejor llamaríamos de tensiones— dentro de este modelo de análisis, se dan históricamente entre los estados nacionales y esos grupos. Con el “nuevo orden mundial”, como sugiere Varese en el texto ya citado, ocurre un debilitamiento de las soberanías de los Estados nacionales y, con esto, el enfrentamiento pasa a darse entre grupos y corporaciones transnacionales.

Sin embargo, como ese mismo autor reconoce, durante un largo período histórico previo, la propia etnicidad de las naciones indígenas y minorías, fue forjada en un campo de interlocución particular, donde las presiones ejercidas por el Estado sobre esos grupos tuvieron un gran impacto, inclusive por dejarlos aislados, al margen de los derechos y conscientes de su “alteridad”. El papel fuerte del Estado nacional como productor de diversidad no ha caducado. Como Christian Gros afirma, basándose sobre todo en el caso Colombiano, no sólo no ha perdido vigencia sino que presiones de orden global y cambios en la concepción de su papel, en el proceso de construcción de la nación, se fueron imponiendo, especialmente a partir de los años 80, “progresivamente la idea de que el Estado podría sacar ventajas de ‘administrar la etnicidad’”

(en vez de) trabajar por su desaparición" (1997: 32), al punto que en la actualidad "es incuestionable que se pueden encontrar fácilmente casos en que una organización indígena deba su existencia, más a la voluntad interesada del Estado, que a una lucha emprendida por la base para hacer reconocer su presencia, defender su autonomía y asegurar el logro de sus reivindicaciones" (Ib.: 38).

En general, el papel histórico del Estado nacional como forjador de alteridades a lo largo de la historia es muy poco reconocido. Una autora que de forma muy original ha enfatizado recientemente, el papel del Estado Nacional como instituidor de la diferencia étnica es Brackette Williams. Para Williams, que habla de los africanos en las naciones de colonización anglosajona, "el proceso de construcción de nación es un proceso de construcción de raza" (Williams 1989: 436), en el cual los grupos raciales de origen son transformados en "componentes" étnicos de la nación, creados por la nación, es decir, por el elemento pensado como "no étnico" de la nación (Williams 1993: 154).

Es importante recordar, junto a esto, que si, como esta autora sugiere, los estados anglosajones en el nuevo mundo, y particularmente los Estados Unidos, crearon "raza", como el modo más relevante de heterogeneidad en su interior; otros Estados nacionales pueden haber creado otras discontinuidades a lo largo de otras fronteras interiores, que resultaron de mandatos diferentes del racial, pero igualmente ineludibles y se corporificaron con la misma concretud, generando jerarquías y tensiones equivalentes.

Si en toda nación identificamos positivamente clase, raza, etnia, género, región, localidad, etc., es posible afirmar, como argumentaré más tarde, que en cuanto construcciones ideológicas, esas categorías funcionan de manera diferente y desempeñan papeles característicos dentro de un conjunto de representaciones que dependen del orden nacional.

De hecho, en la gestación de este orden nacional, el Estado se constituyó en un actor múltiple a lo largo de la historia de los países del Nuevo Mundo, y simultáneamente se dieron: un conjunto de instituciones para la administración de un territorio, de un capital y de un arsenal bélico controladas por sectores particulares de la sociedad nacional; un conjunto de instrumentos legales para la resolución de conflictos entre partes dentro del marco nacional y entre naciones; y un interlocutor entre otros, pero particularmente legitimado, en el ámbito de la red discursiva que da concretud a la nación (Benedict 1983). En su papel de

interlocutor especialmente calificado, el Estado nacional ha tenido un papel muy relevante dando forma al “otro” por su capacidad de interpelación. En ese sentido, se puede decir que el Estado se comporta como un interlocutor con gran poder de interpelación (esta idea está también presente en el artículo de Christian Gros ya citado).

Por un lado, cómo y con qué peso se realiza este papel de interlocutor privilegiado en el entrecruzamiento de voces de la nación, y por el otro, en dependencia de la forma en que se relacionan con otros Estados nacionales, es posible hablar de Estados de diversas magnitudes. Es posible identificar Estados de primera, segunda o tercera ‘grandeza’ en función del poder relativo de interpelación que tengan dentro de la escena nacional y con relación a otros Estados, escenas nacionales y corporaciones de capital transnacional. Esta jerarquía de magnitudes es justamente lo que se exacerba en el presente proceso de “globalización”, trazando “la gran frontera” con mucha nitidez. “Si en el plano interno —dice Boaventura de Sousa Santos— el Estado está cada vez más confrontado con fuerzas subestatales; en el plano internacional se confronta con fuerzas supraestatales... Este proceso de erosión de soberanía, que hace de ésta, más un título negociable que un valor absoluto que, a pesar de ocurrir globalmente, no elimina, y por el contrario agrava las disparidades y las jerarquías en el sistema mundial.” (1995: 315) El “soporte institucional” que pasa a desbancar la soberanía del Estado nacional emana, según de Sousa, de las “agencias financieras y monetarias internacionales, la deuda externa, la *lex mercatoria*, las firmas de abogados norteamericanas... La nueva regulación económica, ... se arroga ser la regulación social” (op. cit.: 146) Pero, es preciso aclarar que estos poderes supraordenados con relación a los Estados, cuentan con el apoyo logístico y, por qué no decirlo, también bélico, resultante de su alianza privilegiada con Estados nacionales centrales.

En general, constatarnos que conjuntamente con el debilitamiento real de la soberanía en los países periféricos, la atención de los autores hacia la relación entre los Estados nacionales ha decaído, y autores como Immanuel Wallerstein, que se centraron en la diferencia de poder entre estos Estados y las consecuencias de esta entrada desigual en el mercado mundial, han sido duramente e injustamente criticados y condenados a una circunstancial obsolescencia, por la pléyade de autores culturistas, que dominan el capítulo de los estudios que conocemos como “teoría de la globalización”.

Con el descrédito del Estado nacional en este tipo de análisis hemos pasado a mirar también con desdén a la nación y al marco que ofrece para la comprensión de los procesos sociales. Una ecuación falaciosa se estableció entre la nación, en el sentido de sociedad nacional, y el Estado nacional. La pérdida de estatuto existencial de la sociedad nacional en el análisis, conjuntamente con el énfasis en la agencia de los grupos de interés, hizo que a la desaparición de las relaciones de poder entre Estados nacionales, se le sumase también el desinterés por las relaciones de poder y prestigio entre naciones, '*tout court*'. Dentro de este cuadro, identidades transnacionales descontextualizadas, construidas como entidades de fundamento casi biológico, entraran en una alianza natural a través de las fronteras.<sup>1</sup>

La crítica a los esencialismos a que llevaron la reflexión antropológica, los análisis de género y los estudios culturales en los últimos años parece, también, haber afectado de forma desigual la noción de cultura o hábitos de convivencia de una sociedad nacional, y la misma noción de etnia. Si las primeras fueron desmontadas bajo artillería pesada (ver, además de la crítica de los antropólogos post-modernos al esencialismo de la cultura, resultante de la retórica etnográfica, sobretodo la crítica de Homi Bhabha, 1990, a la idea unitaria de nación), la substancia de lo étnico o racial (a pesar de eruditos y bien argumentados protestos como por ejemplo, la de Kwame Appiah, 1990, 1992, 1994) parece haber salido incólume o hasta reforzada; sin mencionar el esencialismo autorizado o "estratégico", propuesto por una autora cuyo potencial crítico está por encima de cualquier duda como Gayatri Spivak (1987).

No solamente es fundamental considerar la manera como se da la relación entre Estados nacionales, sino también apreciar el papel que tienen las sociedades nacionales, en la escena de estas relaciones. Si es verdad que los Estados nacionales con sus instituciones desempeñaron un papel de peso en la configuración de las sociedades nacionales; nación y Estado no pueden ser confundidos. El Estado nacional, es el conjunto de instituciones controladas de forma más o menos legal por algunos sectores de la sociedad nacional; la sociedad nacional o nación, es el

<sup>1</sup> "No es ninguna diferencia cultural a priori lo que hace la etnicidad: 'El tintorero chino no aprende su oficio en China; no hay tintorerías en China'. Esto afirma el inmigrante Chino Lee Chew en *Life Stories of Undistinguished Americans* (1906) de Hamilton Holt. [...] Es siempre la especificidad de las relaciones de poder en un momento histórico dado y en un lugar particular, lo que detona una estrategia de explicaciones pseudo-históricas que camufla el acto de invención propiamente dicho" (Sollors 1989: XVI).

espectro completo de los sectores administrados por ese Estado, que por efecto de la historia y de las presiones del Estado, adquirió una configuración propia e identificable de relacionamientos entre sus partes; los componentes étnicos particulares y otros grupos de interés como los de género, de orientación sexual, religiosos, etc., forman parte de la nación. A partir de estos actores, para cada escena nacional, es necesario considerar la relación entre los Estados nacionales periféricos con los Estados poderosos; la relación de los grupos de interés con el Estado nacional particular; la relación entre los grupos de interés de las naciones periféricas, con los de las naciones poderosas y; *lo que es generalmente obliterado en los trabajos recientes: la configuración de relaciones entre las partes, y entre el todo y las partes, con sus líneas de fractura; características que confieren singularidad a cada nación.* No es posible hablar de ninguno de estos niveles de análisis, sin considerar la localización del poder y la égida de su influencia en el conjunto de relaciones. Ni tampoco será posible diseñar estrategias eficaces para superar los problemas de la desigualdad y la opresión, que no tomen en consideración las peculiaridades de cada una de estas escenas.

## LA GRAN FRONTERA

(las relaciones entre Estados nacionales  
y sociedades nacionales del norte y del Sur)

No es posible hablar de la relación entre Estados nacionales centrales y periféricos, sin mencionar la totalización del sistema capitalista mundial, la integración de un “conjunto geográficamente vasto de procesos productivos [...] y el establecimiento de una única ‘división del trabajo’ [...] (que) nunca antes fue tan compleja, tan extensiva, tan detallada, y tan cohesiva.” (Wallerstein 1995: 35) La órbita del poder económico —así como de los poderes bélico y tecnológico que son sus correlatos— también se globalizó, pero estos últimos sin perder su sede, que continúa siendo claramente localizada. Como bien hace notar Wallerstein en el artículo citado: si la realidad política de ese sistema mundial corresponde a una articulación entre Estados nacionales (“an interstate system”), el armamento bélico letal, básicamente las armas nucleares, así como toda la investigación tecnológica que desarrolla el poder de muerte, están intra-estatalmente situados. En otras palabras, los ejércitos y los armamentos de guerra son nacionales —y esto no es un detalle de poca relevancia, porque este es el marco silencioso dentro del cual se establece una jerarquía de naciones de acuerdo a su grado de poder: bélico,

económico y tecnológico. Las fuerzas de la ONU tienen un carácter preventivo y son formadas por contingentes de ejércitos nacionales.

El índice temático de la obra de uno de los principales autores de referencia para el tema de la globalización, Roland Robertson, sistematiza la reflexión teórica existente (1992), se constata que la palabra "poder" remite a una única página (166), donde se encuentra una referencia al poder de la identidad y a la lucha por el reconocimiento - "the struggle for recognition"; una estrategia típica de la política de las minorías. En ningún momento el autor, por lo demás muy bien intencionado, hace mención alguna de la existencia de una hegemonía localizada, en el sentido de capacidad concentrada de direccionamiento, inducción y regulación de los tránsitos de personas y bienes culturales, por parte de los países desarrollados. Esto no implica negar que ocurran casualidades, acontecimientos aleatorios, desobediencias e insubordinaciones, pero exige el reconocimiento del impacto desigual de las decisiones tomadas por las potencias —en particular, la única super-potencia existente en el momento—, así como los resultados de su poder de negociación, que cuenta con el respaldo de medios económicos, tecnológicos (incluyo aquí las técnicas mediáticas) y bélicos, de un orden de grandeza hoy exorbitante, generalmente minimizado por los teóricos de la globalización. Así, la teoría de la globalización corre el gran riesgo de ser puramente ideológica, pues ayuda a enmascarar el carácter localizado del origen de las presiones, que más contribuyen para que el mundo sea lo que es. Encubre, por lo tanto, la responsabilidad naturalmente asociada al poder. Actores nunca antes tan poderosos, territorialmente localizados y con lealtades nacionales claras, colocan la totalidad de sus recursos masivos para mantener bajo su control los flujos en un ámbito global e imponerles su orientación; prueba de esto es que, hoy más que nunca, las grandes corporaciones oriundas de los países ricos —particularmente de los Estados Unidos— suman esfuerzos con los poderes estatales para este fin, como lo demuestran las innumerables informaciones y análisis publicados por Noam Chomsky en sus textos políticos (ver, por ejemplo, 1994).

Estas consideraciones nos permiten concebir una primera frontera, trazar la primera línea divisoria: la línea entre ellos y nosotros. Los que, por su fuerza económica, tecnológica y bélica, tienen mayor poder de conducción sobre el curso de los flujos propios del proceso de globalización, y los que simplemente acompañan este proceso. Los países modernos y los países ansiosos por modernidad. A lo largo de esta frontera, nos dice Wallerstein (1995: 48) "la distancia entre el lucro de

los Estados que se encuentran en la cima y en el fondo de la jerarquía, creció y ha aumentado considerablemente a lo largo del tiempo". Esta es la gran frontera que divide el paisaje global, y deja a las naciones agrupadas y alineados, sobre el eje de una diversidad jerárquica vertical. No parece posible hablar de los tránsitos propios de un mundo globalizado, incluyendo la emergencia de identidades políticas globales; sin hacer entrar en nuestros modelos interpretativos esta primera divisoria de aguas, entre dadores y receptores de modernidad, y los sistemas de circulación de poder y prestigio que entre ellos se establece.

Los bienes que se "globalizan" no fluyen aleatoriamente, y se encuentran concentrados en proporciones extraordinariamente desiguales, siendo su concentración masivamente mayor, en los países que hegemonizan los procesos de circulación. Se cierran y se abren compuertas como consecuencia de las leyes reguladoras que se promulgan en esos países, y que de hecho inciden fuertemente en el mercado internacional, así como también se dejan sentir los resultados de las estrategias por ellos llevadas en la práctica para afectar las políticas internas de las naciones no hegemónicas —esto se acentuó en las últimas décadas a pesar de las apariencias y de las modas académicas que conducen nuestra atención en otras direcciones.

Del lado de los países con poca concentración de ese tipo de bienes (tanto en lo que respecta al ideario cívico como a los recursos materiales), los países hegemónicos, por su riqueza de ese tipo particular de recursos; gozan de un prestigio inquebrantable que roza lo irracional (sería necesario un instrumental psicoanalítico para desentrañar los fundamentos de ese prestigio y el de sus efectos sobre nosotros). El conjunto de bienes materiales y filosóficos substantivos de la modernidad, tiende a ser percibida como un conjunto de signos de prestigio; signos o emblemas de modernidad no como contribuciones a la calidad de la vida que es como estos bienes pueden y deben ser adquiridos. Desde esta perspectiva, lo que afirmo es que lo que allá es acumulación histórica, aquí es mero signo, emblema, fetiche.

De entre tantos posibles, un ejemplo curioso es el éxito de venta sin precedentes que viene obteniendo en Brasil la revista *Raça Negra* ("Raza Negra"), lanzada hace aproximadamente un año, a imagen y semejanza de la revista *Ebony*, que sale hace dos décadas en los Estados Unidos. Este éxito, más que un avance democrático de la igualdad de derechos de los ciudadanos negros, puede ser mejor leído dentro de otra perspectiva: la asociación exclusiva de la modernidad al tipo físico

europeo, dejó paso ahora al prestigio de las minorías como signo de modernidad. En otras palabras, cuando la fuerza de las minorías pasa a ser uno de los signos asociados al carácter avanzado de los países hegemónicos, las minorías se contaminan del prestigio de la modernidad son adoptadas pero dentro de ese contexto, y no con el aspecto tradicional con que se les conoce. Un negro, un indio, una mujer "hiperreales", enlatados, pasan a substituir a los sujetos históricos auténticos (Ramos 1994 a). Además, el espejo global devuelve a las categorías históricas su imagen transformada en la de consumidores marcados. Esta marca de consumidor con gusto previsible es, en buena medida, la marca étnica.

"Ser diferente para ser moderno", como lo dice Christian Gros para los grupos indígenas (op. cit. 25 ff.). Pero en el caso de este autor, acreditando que el diferenciarse étnicamente, aceptar la nominación y la cuadrícula étnica, por parte de los grupos indígenas, responde hoy a demandas espontáneas por bienes de la modernidad, como sería su desarrollo tecnológico. Esto porque la modernidad también implica en el presente, este mandato de diversidad.

Analizando los cambios en los patrones de aculturación de los inmigrantes en Estados Unidos, Herbert Gans (1992: 186) observa que, si para las generaciones anteriores la aculturación consistía en un proceso constante, de lo que él llama de "americanización", ese tipo de adaptación fue siendo substituido a partir de 1925, por la valorización creciente de la diversidad étnica por parte de la nación, y por un apego a los trazos étnicos de comportamiento. La "americanización", hoy en día, contiene, entre sus muchos aspectos, el mandato de la "etnicización" o racialización, y esta influencia pasa también como parte de la expansión hegemónica de la cultura norteamericana a los países periféricos.

Se podría decir que los bienes asociados con la modernidad, incluyendo la identidad diferenciada, han pasado a ser percibidos "cargoísticamente", por donde el bien es adquirido, no por su contenido intrínseco sino porque se encuentra contaminado por el prestigio de que goza su fuente de origen. Se puede hablar de un halo "cargoístico" de los bienes que circulan globalmente. Existe, por lo tanto, una aspiración de trazo "moderno", y este es, por definición, introducido de afuera, "importado", como un "cargo" venido de más allá de la gran frontera —"desarrollo por imitación" o "mimético", dice también Jean Chesneaux (1995: 166; 68); "hiper-cargo cult" (Ibidem: 102). Sin embargo, es importante resaltar que esos bienes son traídos para dentro del campo de interlocución, que se encuentra configurado en el interior de las fronteras de la nación. Los

sectores de la población que tienen acceso a estos bienes, pasan también a estar contaminados fetichísticamente por ellos, y esto tiene importancia, en el ámbito en que viven inmersos, en la estructura particular de sus relaciones con otros segmentos y del cuadro general de lugares asignados en el marco de la nación.

## LA SOCIEDAD NACIONAL COMO CONFIGURACIÓN ESPECÍFICA:

### Formaciones de Diversidad

Después de enfatizar el impacto extraordinario de La Gran Frontera sobre Estados, naciones y grupos de interés que se encuentran a uno y otro lado de la misma, es necesario ver la importancia del marco nacional para comprender las configuraciones de diversidad que le son específicas. Para esto, es fundamental comprender que las estrategias de unificación implementadas por cada Estado nacional y las reacciones provocadas por estas, dieron como resultado fracturas peculiares en las sociedades nacionales, y es de estas fracturas peculiares, que partieron para cada caso, culturas distintivas, tradiciones reconocibles e identidades relevantes en el juego de intereses políticos. A la sombra de esta división o línea de fractura principal, se constituyó a lo largo de una historia nacional, un sistema que se puede llamar de “formación nacional de diversidad” con un estilo propio de interrelación entre sus partes. Dentro de esta formación, las “alteridades históricas” son los grupos sociales cuya manera de ser “otros” en el contexto de la sociedad nacional, se deriva de esa historia y hace parte de esa formación específica.

Las formas de alteridad histórica propias de un contexto, no pueden ser sino fallosamente transplantadas a otro contexto nacional. Los vínculos entre las mismas no pueden, sin esa mediación necesaria, a riesgo de caer en un malentendido planetario o, lo que es peor todavía, imponer un régimen de clivajes propios de un contexto específico a todo el mundo; lo que no sería, ni más ni menos que subordinar el valor de la diversidad, al proyecto homogeneizador de la globalización. En otras palabras, es a partir del horizonte de sentido de la nación que se perciben las construcciones de la diferencia.

Comparando tres países bastante paradigmáticos, es posible decir, por ejemplo, que en los Estados Unidos las divisiones de la sociedad nacional y por lo tanto, las identidades políticas que se perfilan con mayor nitidez, pasan por lo étnico, incluyendo aquello que puede ser convertido a formas próximas al literalismo de la etnicidad en aquel territorio, como género u orientación sexual.

En Argentina, las identidades políticas que se derivan de una división inicial entre la capital-puerto y provincia-interior son las que prevalecen hasta hoy como verdaderas líneas civilizatorias, convirtiéndose, a lo largo de la historia en conjuntos de lealtades en torno a partidos políticos, posturas intelectuales, gustos literarios y artísticos, estilos de convivencia y hasta maneras de hablar y comportarse, constituyéndose en fin, en verdaderas culturas. Es posible decir que estos alineamientos férreos y sus transformaciones a través de las generaciones, impregnán y dividen la sociedad, encontrando significantes hasta en niveles de la interacción microscópicos (a la manera en que es posible diferenciar a los protestantes y católicos, en Irlanda del Norte, por el color de la ropa); la filiación política dentro de este marco ha producido en Argentina, un efecto muy próximo a la estratificación social de lo étnico en los Estados Unidos.

El Brasil, por su parte, es otro mundo. Un mundo donde el dilema central de la sociedad, su línea de división principal, se presenta a los ojos de cualquier viajero como la cuestión de "los dos Brasiles" o la Bel-India, como la llamó Edmar Bacha hace ya bastante tiempo: una especie de injerto entre Bélgica —para aludir al Brasil moderno, con ciudadanía y riqueza— y una India —el Brasil de los miserables, de los descastados, de los sin esperanza, de los excluidos por el apartheid social, no siempre coincidente con la línea racial, de que nos habla, por ejemplo, Cristovam Buarque (1993). Esto es mucho más complejo de lo que aquí se representa pues, si en una primera aproximación se trata, efectivamente, de dos contingentes poblacionales, con fronteras precisas, identidades y formas peculiares de resolución de conflictos que atraviesan los estados y las regiones, una variedad de autores han señalado cómo la división social marca su huella en el comportamiento también dual, moderno y pre-moderno, ciudadano y no ciudadano, del Brasil así llamado "incluido" (clásica propuesta de Roberto da Matta, 1995, en este sentido, recientemente reformulada y sofisticada por Luiz Eduardo Soares, s/d).

Wanderley Guilherme dos Santos (1993:79) no ha dudado en clasificar una gran parte de la población brasileña, la población "excluida" que se resiste a ser encuadrada en los moldes institucionales del Estado, como una población pre-social que vive en un "estado de naturaleza" hobbesiano. Por los cálculos de este autor, solamente el 7% de los conflictos que surgen en el Brasil, son resueltos por medios legales, dando esto la pauta del abismo de separación que divide a los "dos brasiles".

Movimientos sociales de familias sin tierra, sin techo y de niños de la calle, se expanden cada día mostrando por dónde pasan las identidades

políticas. Es fundamental tomar en consideración esta división básica de la sociedad, colocarla de relieve, y darle su debida importancia al examinar el modelo de identidades brasileñas, para luego poder teorizar mejor y dimensionar la cuestión étnica. Por ejemplo, como cuando una estudiante negra brasileña en el Center for Latin American Studies de la Universidad de Florida, propuso colocar la cuestión racial en el Movimiento de los Sin Tierra o sea introducir la frontera étnica entre negros y blancos. Ciertamente, el idioma vernáculo de la política en la situación brasileña es el de la exclusión, del apartheid social, y no el de raza. Esto no afirma que la cuestión étnica y las formas que el racismo asume en ese país deban quedar desatendidas, sino que deben ser formuladas con precisión dentro de la ecuación nacional.

Las diferencias entre estos tres prototipos de formación nacional van todavía más lejos. El ejemplo de construcción de la nación francesa (como ha sido descripto por Etienne Balibar, 1993) representa muy bien el caso de Argentina, para el cual permanece válida la noción de “etnicidad ficticia”, en el sentido de “fabricada”. Allí, el Estado nacional, frente a la división originaria capital/interior y a los contingentes de inmigrantes europeos que se le agregaron y se superpusieron (adoptando su estructura y traduciéndose, curiosamente, a sus términos, a lo largo de un proceso todavía no adecuadamente estudiado) presionó para que la nación se comportase como una unidad étnica dotada de una cultura singular propia homogénea y reconocible. El modelo de lo étnico esencial e indivisible aplicado a la sociedad nacional entera, parece representar muy bien la idea que orientó la acción de las instituciones estatales, particularmente la escuela y la salud pública (ver Segato 1991; Tedesco 1986 y Salessi 1995). La recurrencia del tema del ser nacional, la obsesión por crear allí una ontología de la nación, y las tentativas de secuestrar (Sigal y Verón, 1985) ese “ser” así, discursivamente y bajo esas presiones formado, constituye un capítulo específico de la literatura argentina, con innumerables exponentes.

Muy por el contrario, en los Estados Unidos, entre quienes controlaron históricamente el Estado y condujeron la construcción de la nación —o sea, el grupo anglo-protestante— acabó dominando la tesis de que la unidad de la nación dependía de la administración de la convivencia de varios contingentes étnicos en cuanto tales, y la historia de la nación es la historia de esas parcialidades y de sus relaciones.

En el Brasil, por su parte, la unidad de la nación está dada por la interpenetración cultural de los elementos que en ella confluyeron, donde

la cultura popular, como afirma Roberto da Matta (1978), substituyó al Estado en su poder de convocatoria e interpellación, o sea, en ser la fuerza principal por detrás de la creación de una idea de nación; una convergencia de sus partes en emblemas nacionales comunes. Y como se sabe, el componente étnico, particularmente pero no exclusivamente africano, da la tónica y es el factor englobante en la cultura popular.

Es significativo que, aunque usamos el mismo término: "*melting pot*" en Estados Unidos, "crisol de razas" en Argentina, "cadinho de razas" o "fábula de las tres razas" constitutivas en Brasil, estas tres imágenes, que podrían significar exactamente lo mismo, en verdad no se comportan de esa manera, y lo que se lee en cada contexto particular es completamente diferente. En Estados Unidos, al hablar de la sociedad nacional como un calderón de razas, se está hablando de un mosaico de razas siempre identificables, co-habitando en el mismo suelo en cuanto diferentes, en calidad de grupos humanos separados. Los Estados Unidos procesaron sus contingentes constitutivos como un conjunto de unidades étnicas segmentadas, segregadas, jerarquizadas y enfrentadas de acuerdo con una estructura originaria de blancos y negros. A partir de las bases de la diferencia por dos contingentes antagónicos, vinieron a instalarse en esa estructura el conjunto de los segmentos de lo que, para el momento actual, David Hollinger (1995) describe como el "Pentágono Étnico": los americanos africanos, los americanos asiáticos, los americanos nativos, los latino-americanos y los euro-americanos. Categorías o bloques etno-raciales donde "la categoría de los 'blancos', afirma Hollinger, fue articulada primeramente en relación a los negros y secundariamente en relación a la gente de otros colores" (op. cit.: 30). Otras clasificaciones y denominaciones son también posibles, pero lo que interesa aquí es la estructura segmentada de la diferencia que se desarrolla a partir del modelo fundador blancos-negros como matriz rectora e idioma de la alteridad y de la producción de identidad.

A pesar de que en un principio, la idea de "*melting pot*" acuñada por Israel Zangwill en 1908 daba continuidad al ideario de amalgama social que tuvieron J. Hector St. John de Crèvecoeur, Ralph Waldo Emerson y Herman Melville, donde la diversidad residía no en el producto final, sino en los componentes que irían a confluir en él, es decir, donde se enfatizaba la disolución de la diversidad en un producto único, ya en 1915 Horace Kallen comenzaba a formular su crítica a esta concepción de "*melting pot*" y a proponer lo que llamaría, en 1924, de "pluralismo cultural" usando el modelo de la orquesta sinfónica como analogía. Así,

“cada instrumento era un grupo distintivo transplantado del Viejo Mundo, haciendo música en armonía con los otros grupos. Enfatizaba la integridad y la autonomía de cada grupo definido por descendencia” (Hollinger, op.cit.: 92). Este movimiento de resistencia a la asimilación, obtuvo apoyo de los intelectuales liberales de la época y acabó constituyéndose en el mapa dominante de la composición social norteamericana. En la actualidad, afirma el autor citado (Ib.: 24), este “mecanismo clasificatorio no es ni siquiera una guía de las líneas a lo largo de las cuales se da la interacción y convergencia genealógica; más que esto, es un marco para la política y la cultura en los Estados Unidos. Es una prescripción implícita para los principios de acuerdo con los cuales los americanos deben mantener comunidades; es una afirmación de que ciertas afiliaciones son más importantes que otras”.

Si en Argentina la sociedad nacional fue el resultado del “terror étnico”, del pánico de la diversidad y éste fue, en verdad, el berretín argentino, y la vigilancia cultural pasó por mecanismos institucionales, oficiales, desde ir al colegio todos de blanco, prohibir el quechua y el guaraní donde todavía se hablaban, y por estrategias informales de vigilancia: la burla del acento, por ejemplo, aterrorizando a generaciones enteras de italianos y gallegos, que tuvieron que refrenarse y vigilarse para no hablar “mal”; en los Estados Unidos se exacerbaron las señales diacríticas de la afiliación étnica. Si en Argentina se estableció una vigilancia de toda la sociedad, por la cual el judío se burló del tano, el tano del gallego, el gallego del judío, y todos ellos del “cabecita negra” o mestizo de indio, bajo el imperativo de borrar las huellas del origen; en los Estados Unidos todo favoreció el encierro de los grupos constitutivos.

Hoy en día, el acceso a los derechos se da, en los Estados Unidos, a través de la pertenencia a una minoría, como negro, como mujer, como blanco, como hispánico, como asiático. Todo ciudadano es obligado a reconocerse en una de estas parcialidades y tanto la política de dominación, como la política de contestación, pasan por un discurso de segregación. Esto tiene sus ventajas en el proceso de reclamación de derechos, pero también un costo muy alto. Uno de los precios raramente contabilizados es que los pueblos minoritarios deben renunciar a sus aspiraciones de universalidad, que en el fondo, en el subtexto, es reservada a los valores y producciones del blanco, del euroamericano. El otro precio que se debe estar dispuesto a pagar es que se vuelve imposible pensar fuera del paradigma racial. Quien no habla desde un lugar predeterminado en ese esquema, quien no habla en términos étnicos, no tiene voz.

No existe lugar para la ambigüedad; cualquier situación de ambigüedad desestabiliza o desestructura. Nadie puede decir: soy esto y también soy aquello. Cuando esto sucede, la solución que se da, como sucedió recientemente en el estado de Florida, es crear una nueva categoría: la de biétnico, o bi-racial, sin que se vea en esa circunstancia —como ciertamente sucedería dentro de la matriz brasileña— la posibilidad de trascender el propio paradigma, o mostrar que es negociable. Lo mismo sucede con el reciente reconocimiento y aceptación de la bisexualidad como una nueva categoría o nicho de orientación sexual y no como una experiencia que permite el reconocimiento de la fluidez de la sexualidad humana.

Peter McLaren, desde el campo de la Educación, ha propuesto recientemente la noción de “multiculturalismo crítico” para intentar resolver este impasse de las categorías que se encuentran en la base de la política de las minorías en el hemisferio norte. Se trataría, para este autor, de trabajar la diferencia, en relación y no como identidades estanques. En este modelo, las “identidades fronterizas” y las “culturas fronterizas”, como las que se forman en las escuelas, donde hijos de familias de inmigrantes de diversas nacionalidades conviven, dan la pauta de esta experiencia étnica relacional. Una nueva conciencia de *mestizaje* se forma, allí donde el mestizaje no es “simplemente una doctrina de identidad basada en el *bricolage* cultural o una forma de subjetividad en *bric-a-brac*, una práctica crítica de negociación cultural y traducción que intenta trascender las contradicciones del pensamiento dualista occidental” (1994: 67). Esta propuesta no ha pasado de una fórmula poco acabada, a la que la matriz social se muestra resistente.

El sistema de interacciones que dio forma a esa “formación nacional”, con un modelo segregado de sociedad que a su vez, se asentó en una concepción esencialista de las identidades, afectando la comprensión de la historia, de la literatura, de las religiones, de la ley, y de todos los campos de producción cultural. Una historia formada por varias historias “étnicas”, como se comprueba cuando se observan los textos de historia para la escuela secundaria en los estantes de una biblioteca. Werner Sollors (1986), basado en su conocimiento erudito de las “literaturas” norteamericanas, hace una crítica de los fundamentos de la cultura en ese país, y del papel de etnicidades artificialmente construidas, como principio organizador en el seno de la misma. *Es por eso que, en ese contexto, multiculturalismo y pluralidad étnica son fenómenos que se superponen y, por lo tanto, las categorías a que dan lugar son*

*intercambiables. Ellas tienen, a raíz de una historia particular, un mismo referente sociológico.* Sin embargo, contrariamente a lo que se piensa, la correspondencia entre estos dos términos, no se da siempre de la misma forma como en el modelo norteamericano de sociabilidad y, a decir verdad, ni tiene por qué ocurrir así.

En el Brasil, por su parte, se produjo un modelo de múltiples interpenetraciones, generalmente descrito como sincrético (por ejemplo, por Pierre Sanchis 1994 a, 1995). Para los Estados Unidos, como sugiere Hollinger en la obra ya citada, es parte del imaginario del “pentágono étnico” invocar la pertenencia a una única ancestralidad, afiliarse a un único casillero; en el Brasil, por el contrario, dependiendo de la circunstancia, un supuesto “blanco” declarará, como lo hizo el actual presidente de la República, Fernando Henrique Cardoso, que “tiene un pie en la cocina”, aludiendo a la parte africana de su ancestralidad, o será inmensamente frecuente escuchar que ciudadanos aparentemente “no étnicos” afirmen tener una “bisabuela cazada a lazo”, aludiendo aquí a su ancestralidad indígena. Y si, para los Estados Unidos, como dice Hollinger, sería parte de una utopía post-étnica, el que un ciudadano negro “pudiese marchar en el Día de St. Patrick” (op.cit.: 21), honrando su parcela de herencia irlandesa y transformando, su afiliación exclusiva y obligatoria a su ancestralidad africana, en una afiliación étnica voluntarista y múltiple; en el Brasil esa es la regla y sólo basta observar el papel de convocatoria del carnaval, cuyo material simbólico dominante, es de origen africano. Hasta las congadas, manifestaciones religiosas tradicionales que expresan el catolicismo negro, muchas veces sin negros en sus filas. Formulando esta cuestión como un modelo, una tendencia de las representaciones, sería posible decir que, si en los Estados Unidos, la identidad es una substancia exclusiva y el discurso sobre el sujeto se muestra emergiendo en un mar de negaciones, en el Brasil, el sujeto preserva para sí la posibilidad de la doble afiliación, de su circulación entre lugares de identidad, es un sujeto en tránsito. En el caso de Argentina, el discurso sobre el sujeto se pretende neutro de otras identidades, que no sean las que le estampa un abstracto “ser nacional”.

No basta hablar de sincrétismo para dar cuenta de los encuentros y fusiones típicos del modelo brasileño. Lo que hay aquí de significativo es que en él *la pluralidad continúa estando presente y representada, pero, por un mecanismo multicultural muy peculiar, que hace que cada una de las culturas en contacto, a pesar de mantenerse precisa en tanto referencia, consiga envolver, abrazar, impregnar con su*

presencia, tener un potencial de convocatoria o, simplemente, hacerse presente en una sector mayor de la población que en un grupo social específico. Se preserva así, la dimensión referencial de la cultura, pero se pierde, en buena medida, la concepción emblemática territorializada, esencial, de la etnia como parcela de la nación. Se gana indudablemente la interrelación profunda, la identificación, la convivencia posible entre los segmentos diversos de la población.

La umbanda, como ya María Isaura Pereira de Queiroz (1988) señaló, exemplifica y alegoriza muy bien la estructura de funcionamiento de este modelo. De hecho, la umbanda, verdadera *lengua franca* de la religiosidad popular brasileña, inscribe las referencias culturales con que este sistema trabaja al hablar de "linajes" de entidades espirituales: el linaje de "caboclos" (que significa indios, en el lenguaje de la umbanda), "Pretos-Velhos" (espíritus de esclavos), blancos (representados por los espíritus, frecuentemente diabolizados, de los *Exus* y *Pombagiras*) e inclusive, en algunas casas de culto, comienzan a surgir los espíritus de "orientales". Existe una alusión, por lo tanto, una memoria referida, aunque metafóricamente, a los componentes étnicos de la nación. Sin embargo, en el acto ritual se deja claro que el patrimonio simbólico, por así decir, que cada uno de esos linajes aporta a la nación, circula entre todos y puede ser apropiado por cualquiera. De hecho, cualquier adepto puede entrar en posesión por espíritus de cualquier linaje y, como es costumbre, por espíritus variados de más de un linaje. Lo étnico constitutivo pasa alegóricamente, de mano en mano, es herencia de todos. Y hasta el género participa de la transitividad general, pues hombres y mujeres pueden ser poseídos por entidades espirituales masculinas o femeninas indistintamente (Segato 1995 b).

Las interpenetraciones múltiples, las extensiones tentaculares para contener, abarcar al otro dentro de la formación de la nación, tan características del Brasil; pueden ser encontradas en innumerables instancias: la impregnación difusa y envolvente de la sociedad como un todo por los cultos afro-brasileños, como un recurso a mano para resolver problemas de todos y cualquiera (sobre esta presencia difusa de los cultos y su resistencia a racializarse, ver Segato 1995 a); la ubicuidad, entre todos los segmentos sociales de la idea de posesión por espíritus, característica de las tradiciones afro-brasileñas y reforzada por el sincretismo con el espiritismo europeo (Velho 1992); la adopción de la idea de reencarnación —propia de estas tradiciones—, por parte de la mayoría de católicos brasileños (como bien muestra el trabajo de Soares y Piquet

1992); la comunión festiva de todos los segmentos de la población en el carnaval, de ethos marcadamente afro; la referencia al indio idealizado como ancestral mítico-edénico común de la nación en su totalidad. Escritores como José de Alencar y Gonçalves Dias sacralizaron al indio como origen y depositario del “verdadero carácter e identidad singular del Brasil” (Ramos 1994 b: 79); la participación de los habitantes de las ciudades como un todo en Brasilia y San Pablo, en las celebraciones anuales de los japoneses; el descubrimiento de elementos de culto afro-brasílico en el interior de los altares de santos católicos en una iglesia antigua de Río de Janeiro (Figueroa de Medeiros 1994); y tantas otras instancias de esa circulación de cada uno en medio de los otros, de esa “*geléia geral*” (“mermelada general”) de la expresión tropicalista de Brasil formulada por el poeta Torquato Neto y cantada por Gilberto Gil.

Todos estos ejemplos muestran cómo cada uno de los componentes étnicos introduce su patrimonio de cultura y lo lleva a formar parte del horizonte de los “otros”. Estrategia lúdica o ritual que disuelve las fronteras de la étnia en mutuas y múltiples contaminaciones de los territorios de cultura, pero sin perder en idiosincrasia y multiplicidad. Imbricación cultural que supera en relevancia e impacto el propio fenómeno, ya masivo a lo largo de la historia, del mestizaje biológico de las poblaciones. No solamente como querían los modernistas, una síntesis única resultante de la colisión generalizada de todos los elementos y procesada por la digestión “antropofágica” de la nación. Ni únicamente como un laboratorio de mestizajes múltiples, un crisol de sincretismos de herencia pre-moderna, como sugiere Pierre Sanchis (1997). Pero más allá de esas posibilidades, como una manera mucho más radical y subversiva de ser multicultural sin caer en la segregación o en el escencialismo, donde las “tentativas de ‘desincretización’” (al decir de Sanchis 1994 b: 158) son introducidas por actores sociales típicamente modernizadores, en el sentido de la búsqueda de identidades monolíticas, y conscientes de las tendencias globales que solamente aceptan identidades emblemáticamente señaladas e ideológicamente depuradas de ambigüedades.

En esta otra pluralidad brasileña (parafraseando la idea de “otra modernidad” de García Canclini, 1990 y 1993) en el campo de la diversidad étnica, *cada uno de los linajes culturales no se contenta con un fragmento territorial o un lugar asignado, sino que aspira a impregnar y abarcar todos los otros. Lo multicultural no se superpone mecánicamente, esencialistamente y emblemáticamente a lo multiétnico, estando sus relaciones en un orden más complejo.*

*Podríamos hablar, inclusive, de un multiculturalismo sin etnicidad* — de la misma forma en que Lívio Sansone, 1997, habla para el Brasil, de un “racismo sin etnicidad”, ya que la diferencia de color no involucra realmente una segmentación de la sociedad con contenidos propiamente étnicos. El proceso mercantil de las identidades, su enlatamiento con fines de *marketing*, tan característico del mundo globalizado, no surge espontáneamente de este suelo (ver también Segato 1998).

Esta es la quintaesencia de la diversidad brasileña —haciendo notar, claro está, que se trata de un modelo y, como tal, debería servir solamente de guía para dar cuenta de las tendencias y peculiaridades del Brasil, en contraste con otras naciones. Para el caso de los pueblos indígenas, es necesario abrir una excepción al modelo, ya que éstos, al contar con territorios de referencia y excepcionalidad frente a la ley, parecen permanecer al margen de la “síntesis” brasileña, pero a la vez forman parte del escaparate de culturas abiertas a la apropiación por otros contingentes. Más aun, la propia autopercepción de la nación, en su literatura histórica y sociológica, como “arrastrada” al retraso por la presencia del indio en su interior, hace que según Alcida Ramos, perdure sin modificación hasta esta década, como una instancia más de este emparentamiento profundo, de esta contaminación por el otro, tan característica del Brasil. La autora completa:

“El doble vínculo que divide el país entre una ideología humanitaria y una búsqueda de modernidad, se refleja en el tratamiento esquizofrénico que la nación dispensa a sus minorías étnicas, particularmente a los indios [...] transformados en una variedad de monedas circulantes del capital simbólico de la nación, desde proveedores de “sangre brasileña” a emblemas de los antojos extranjeros” (Ramos 1998: 289; mi traducción).

En suma, hay en el Brasil preservación del carácter diverso de los horizontes de cultura y alusión constante a sus perfiles distintivos, pero hay interpenetración de las colectividades e inscripción de una, en el texto de la otra, “estrategia de referencia mutua” (Soares 1993: 212), es decir, representación simbólica de la imbricación dialógica de los mundos. En este sentido, se trata de un proceso muy particular que va más allá de la operación genérica del sincretismo y del *bricolage*, característicos de toda creación cultural. Es, una vez más, la manera brasileña de ser plural, donde el Estado no conduce ni legisla sobre los canales de este pluralismo y donde los emblemas nose “*chapam*” (expresión que significa “volverse nítido, preciso. Es curioso como, en el idioma vernáculo brasileño, “chaparse” y “chapado”, en el sentido de

nítido, perfecto en sí mismo, demasiado claro, es peyorativo) ni se enlatan, ni forman parte del pacto monopólico de los grupos confrontados.

En este paisaje, la centralidad de la posesión por *espíritus* señalada por Gilberto Velho en el trabajo ya citado, como la experiencia fundante y común de la sociedad brasileña, podría ser considerada una metáfora de ese ser un mas, dejarse habitar por el otro, aunque reconociéndolo como otro (concomitante siempre de un auto-extrañamiento de sí por la presencia de un otro dentro). Esta participación del otro en la identidad, es central en la experiencia brasileña y coincide justamente con la manera en que Pierre Sanchis, influido por su inmersión personal profunda en la civilización brasileña, define el propio sincretismo estructurante en el Brasil. En fin, la articulación englobante al dejarse atravesar por el otro y contenerlo dentro de sí, el foco en los tránsitos y ambigüedades, y un conjunto de negociaciones ancladas en el anti-esencialismo radical y profundo de la civilización brasileña, estructuran de forma peculiar las manifestaciones de la diferencia y del pluralismo en este país. Creo que ninguna política de derechos de las minorías podrá ser totalmente eficaz en esa escena sin que parta de un registro sensible a esas complejidades.

En el contraste con los Estados Unidos la ductilidad y complejidad de la estructura multicultural brasileña se ve más claramente. Por ejemplo, en hechos como la constitución de una religiosidad emblemáticamente negra y racializada como la “Nación de Islam”, agresivamente conducida hoy por un líder racista como Farrakhan. O en la utilización de los materiales litúrgicos de la Santería cubana por sacerdotes de Nueva York, para fundar una Iglesia Yorubá, imponiendo a la fluidez e hibridez asumida de la tradición religiosa afro-cubana un programa de pureza étnica y una autenticidad “africana” artificialmente construidas, eliminando a la vez los trazos del pasaje por el mundo hispánico y católico (Palmié 1995). O en la tradicional separación en Iglesias Evangélicas Negras, generalmente bautistas, con una fuerte cultura propia, de las cuales más de una docena, desde Florida a Oregon, fueron recientemente quemadas en julio de 1996, en actos de vandalismo blanco.

De hecho, la matriz a la cual hacemos referencia aquí, particularmente en relación al campo religioso, se hace visible en una gran variedad de campos de la cultura, como bien notara Werner Sollors (1986). El mecanismo sectario en la cultura, derivado de la estructura segregada de la sociedad norteamericana, aparece bien retratado, por ejemplo, en la declaración sobre el origen del *funk* en la música popular, dado por su creador, George Clinton cuando afirmó: “Los blancos se mostraron

capaces de hacer *blues* (en el *rock'n'roll*), entonces nosotros tuvimos que inventar el *funk*" (testimonio grabado en el video *The History of Rock'n'Roll*, vol.: "The '70s: Have a Nice Decade". Warner Home Video). Lo que resalta en esta frase es la intención explícita de buscar en la música popular, emblemas fuertes para el programa de construcción de la etnicidad. Justamente el programa opuesto, por ejemplo, al Tropicalismo Bahiano, que de forma igualmente explícita, colocó su aspiración totalmente ecléctica, "antropofágica", tentacular, inclusiva del otro —citado sin embargo, en el texto musical, en tanto un otro con perfil reconocible. El negro de las religiones, el campesino del interior, el portugués, el indio, y el habitante de las urbes brasileñas aparecen inscritos musicalmente dentro del estilo.

Diferente de los dos casos analizados arriba, el modelo histórico que condujo a la recepción y reelaboración de los contingentes que confluyeron en la formación de la nación argentina, tuvo también, características propias. En verdad aquí, la nación se construyó instituyéndose como la gran antagonista de las minorías. Encontró su razón de ser en el conflicto con los grupos étnicos o nacionales formadores, e hizo de este tema su discurso medular y la misión fundamental de sus instituciones. La propia fundación de la nación argentina moderna en la constitución de 1853, donde se ve ya asociada a este proyecto. Los arquitectos de la nación, una mezcla de políticos, estrategas, igienistas y educadores, formularon esta meta de forma explícita y agresiva. Educar y sanear (ver Tedesco 1986 y Terán 1987 y, particularmente, Salessi, 1995) fueron los grandes eufemismos del proyecto de limpieza cultural (pero no en todos los casos étnicos) que resultó en la homogeneización profunda de sus habitantes en la extensión entera del territorio y especialmente en las fronteras (Rouquié 1984).

Se piensa, en general, la nación como una entidad en permanente tensión con su diversidad interior. Podría decirse que esto forma parte de la naturaleza del propio proyecto instituyente de la categoría de nación, como meta-realidad para los habitantes de un determinado territorio. Pero el papel del Estado argentino y sus agencias, particularmente la escuela, la salud pública y el servicio militar obligatorio e ineludible, fue el de una verdadera máquina de aplanar diferencias de extrema de insuperable eficacia. Si en los Estados Unidos, como vimos, prevaleció el principio de la igualdad en la diferencia, el estado argentino lo hizo a partir de un principio exactamente opuesto: todas las personas étnicamente marcadas, sea por la pertenencia a una etnia derrotada (los

indios y los africanos) o a un pueblo inmigrante (italianos, judíos, españoles, polacos, rusos, sirios y libaneses, alemanes, ingleses o tantos más) fueron convocadas o presionadas para desplazarse de sus categorías de origen para, solamente entonces, poder ejercer confortablemente la ciudadanía plena. La ecualización cultural, a través de un proceso de producción de neutralidad étnica, fue percibida como una condición para el acceso a la ciudadanía (Segato 1991). La nación fue concebida y formulada como una gran etnia artificial, inventada en el laboratorio de la generación de 1880 y reproducida en la escuela mediante una depurada técnica de clonaje. La angustia de diversidad que atacó a la *intelligentsia* argentina, no deja sin embargo, de ser comprensible, en un país cuya capital tuvo durante algunas décadas más población nacida en el extranjero que en el suelo nacional.

Esto quiere decir que la nación, atravesada por discursos, que se comparten, conocen, discuten, en cuanto campo cerrado de interlocuciones varias; tiene una historia propia. Tensiones propias resultantes del esfuerzo, siempre administrado por el Estado nacional, por construir una unidad; dan forma a la pluralidad resultante. Si tenemos una historia particular no podemos importar nociones de identidad formadas en otro contexto nacional, tenemos que trabajar, elaborar, robustecer y dar voz a las formas históricas de alteridad existentes. En general, el discurso de la globalización nos invita a olvidar ese marco histórico, el de la historia de la nación y de los conflictos característicos y emblemáticos de cada sociedad.

En el contexto de las diferencias de poder y prestigio entre Estados Unidos y los países de América Latina, y como parte del proceso de influencias por el que se globalizan formas particulares de estar en la identidad, resultantes de una historia particular; ha surgido un grupo de investigadores norteamericanos que critican lo que ellos denominan como nuestro “mito del mestizaje” (ver, por ejemplo, en relación al Brasil, la obra colectiva organizada por Helwig 1992, o Hanchard 1995), substituyen subrepticiamente la idea de utopía (una utopía del mestizaje o de la imbricación de pueblos) con la idea, peyorativa de mito. Ambos paradigmas, el de administración de lo diverso como diverso, y el de la constitución de una nación unitaria; tienen fallas y virtudes, y solamente tomando en consideración realidades particulares, emergentes de historias singulares, se pueden implementar estrategias políticas eficientes. Sin embargo, constatamos una entrada agresiva sostenida con fondos, becas y oportunidades -difíciles de conseguir en estos países- para que la gente se convierta al discurso político de las identidades segregadas, de las

minorías. Distorsiones y adaptaciones forzadas al nuevo esquema comienzan a surgir.

Un caso para meditar al respecto, pues ilustra el tipo de imposiciones que resulta del mandato de las identidades transnacionales sobre las maneras locales de ser un “otro” particular. El grupo de defensa de los derechos de los homosexuales en Bahía, heroicamente liderado por el antropólogo Luis Mott, ha divulgado una serie de estadísticas donde el Brasil es representado como el país del mundo con mayor incidencia de crímenes contra homosexuales. El resultado se obtuvo por una contabilidad simple de muertes cruentas de homosexuales, sin examinar naturalmente, el fenómeno en sí, o sea, la mecánica por la cual esos crímenes acontecen. De hecho, la consideración de los móviles de una gran parte de ellos muestra que están más vinculados a la interpenetración de esa minoría con la sociedad como un todo, que a su segregación y opresión —pues revela la frecuencia con que crímenes de este tipo, siguen a encuentros entre un homosexual asumido y alguien no dispuesto a asumir su homosexualidad que reacciona violentamente después de haber aceptado el encuentro. Por razones variadas, entre ellas el hecho mismo de haber incurrido en la conducta a cambio de algún agrado, cayendo en un acto de prostitución. La estadística en sí ofrece una representación de la situación de la “minoría” gay en Brasil, muy fácilmente asimilable para los órganos financiadores. Sin embargo, resulta en una representación completamente distorsionada de las fronteras extremadamente imprecisas, que asume esa “minoría” en el Brasil (ver, por ejemplo, en Fry 1982: 68, sobre homosexuales “activos” en Brasil que no se asumen como tales: “con esa información, queda claro que la palabra ‘homosexual’ es una traducción inadecuada para cualquiera de los términos usados”).<sup>2</sup>

Esa percepción tergiversada del comportamiento social brasileño en relación a las “minorías” de orientación sexual, solamente refuerza las certezas de “superioridad moral” que fundamentan la “filantropía imperialista”, “la *mission civilisatrice*” características de los países centrales, lo que, como muy bien nos hace notar Edward Said (1993: XVIII), es uno de los pilares, sino el más vital, de la estructura de poder

<sup>2</sup> En la línea de mi argumento aquí, es también importante percibir cómo los comportamientos sexuales y las formas de sociabilidad a que se encuentran vinculados deben ser comprendidos en su contexto particular. El ámbito de la nación, como afirman Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer y Patricia Yaeger (1992) modifica los idiomas sexuales. Citando David Halperin (1990: 43;46), estos autores rechazan la

imperial. Este aspecto se torna particularmente visible en lo que respecta a los derechos relativos a la libertad de orientación sexual, pues la sociedad brasileña es más allá de cualquier duda, una de las más liberales en relación a este tema (ver, por ejemplo, además de Fry, *op. cit.*, Segato 1995 b, 1996; Parker 1991; Wafer 1991). Posiblemente buenas intenciones y vista corta es lo que nos lleva a aceptar “el auxilio” con las imposiciones que lo acompañan.

Daniel Mato, en un artículo reciente, después de demostrar cómo los “agentes globales” han incidido en la producción de representaciones, de nuevas identidades transnacionales, concluye su artículo colocando en relieve el hecho de que las Organizaciones No Gubernamentales que intervienen y financian este proceso, lo hacen no solamente a partir de sus perspectivas locales, sino sobre todo, a partir de dilemas e intereses políticos de sus naciones de origen:

[...] Esto no significa que [...] representan, los intereses de los gobiernos nacionales de sus países de origen, aunque debemos notar que observan las leyes nacionales y las restricciones específicas a sus actividades de sus países de origen. Pero, si no representan necesariamente las perspectivas de sus gobiernos, por lo menos, deben estar atentos a la opinión pública de sus países de origen. La importancia de esto ha sido reconocida por sus representantes, no solamente en entrevistas personales que he realizado [...], sino también en sus publicaciones. [...] De cualquier manera, no podemos ignorar que algunos agentes globales son efectivamente agencias de gobiernos extranjeros como USAID, y sus equivalentes de Canadá y de los países de Europa occidental, cuyas misiones y restricciones son establecidas políticamente por sus respectivos gobiernos. [...] Además, la influencia de los gobiernos “del norte” va más allá de las actividades de las agencias que les pertenecen directa o indirectamente, porque algunos de ellos también ofrecen

---

noción de que las nomenclaturas sexuales del Occidente contemporáneo, son “términos puramente descriptivos, trans-culturales, y trans-históricos, aplicables indistintamente a cualquier cultura y período [...] ¿Es posible decir que el “pederasta” clásico, adulto griego, hombre casado que disfruta penetrando periódicamente un adolescente; comparte la misma sexualidad con el “berdache”, hombre adulto americano nativo (indio) que desde su infancia adoptó muchos aspectos de una mujer y es regularmente penetrado por el hombre adulto con quien se casó en una ceremonia pública sancionada socialmente? ¿Comparte este último la misma sexualidad con el hombre tribal y guerrero de Nueva Guinea que entre los ocho y los quince años ha sido todos los días inseminado oralmente por hombres adultos y que, por su parte, después de años de inseminar oralmente a sus subordinados, se casará con una mujer adulta y tendrá hijos? ¿Comparte alguno de estas tres personas la misma sexualidad con el homosexual moderno?”

el dinero que constituye una parte importante de los presupuestos de algunas organizaciones no-gubernamentales transnacionales, y este dinero puede solamente ser desembolsado para ciertos propósitos, así como observando ciertas reglas y restricciones establecidas por esos gobiernos. De la misma forma, muchas ONGs transnacionales se han vuelto sub-contratistas de USAID o del Banco Mundial.[...] [Las ONGs] representan, dependiendo del caso, posiciones de centro o más o menos disidentes o inclusive "progresistas", a favor de las cuales trabajan no solamente en sus respectivas arenas "nacionales", sino también en ámbitos globales. De hecho, lo que llama la atención es precisamente que sus goles transnacionales, políticas y prácticas toman su forma, de forma variada y compleja, a partir de agendas y estrategias construidas en conexión con estas disputas "nacionales" [...] Cualquiera que sean las especificidades de cada caso, lo que es importante aquí es que estas agencias globales promueven acciones y financian programas relacionados con esas cuestiones particulares que ellos ya habían decidido desde el exterior que eran relevantes, y lo hacen en formas que consideran válidas desde su propio punto de vista institucional o desde el punto de vista de sus distritos electorales, patrocinadores y fundadores del exterior. De una forma o de otra, los agentes globales promueven y diseminan en contextos locales, por medio de su respaldo a redes locales o transnacionales que vinculan redes locales, sus propias representaciones, así como también promueven y financian agendas que son consideradas correctas o apropiadas desde sus propios puntos de vista, o las de sus distritos electorales, o en algunos casos las de sus gobiernos. [...] (Mato op.cit.: 188-90).

Algunos análisis particulares muestran cómo este proceso de formación de lenguajes de identidades transnacionales, se va distanciando de la experiencia étnica local. Richard Chase Smith, describe la consolidación del movimiento indígena amazónico, a través de la formulación de la noción de "pueblos indígenas" que sirvió de base para la formalización de su alianza en una "Comisión Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica" (COICA). Pero relata cómo, a lo largo de este proceso, y como consecuencia del impacto global sobre el mismo, los representantes de COICA fueron distanciándose de sus bases culturales, en hábitos, vocabularios y propósitos. Según Chase Smith, "El enfoque de COICA se ha dirigido casi exclusivamente al exterior, hacia Europa y los Estados Unidos" (1996: 115), y las raíces y lealtades locales se debilitaron.

En el caso de la identidad negra transnacional emergente, el impacto del universo racial interno de los Estados Unidos es masivo, pero la resistencia de las bases locales a "identificarse" o racializarse según las

pautas del nuevo canon llama bastante la atención. Se trata de un largo capítulo de análisis que no es posible incluir aquí (ver, por ejemplo, para el caso del Brasil, Segato 1995 a). Pero basta mencionar la visita, en 1996, del líder negro norteamericano Jesse Jackson al Brasil, donde mantuvo todos sus encuentros, secundado por el embajador de los Estados Unidos en el país. O citar la reveladora reseña de Anani Dzidzienyo a la recopilación ya citada, organizada por David Hellwig (1992), sobre textos que revelan la mirada de intelectuales afro-norteamericanos sobre el Brasil: “Si, como se argumenta comúnmente, los Estados Unidos sientan *el standard contra el cual otras comunidades políticas son juzgadas en lo que respecta a relaciones raciales*, entonces, qué otra fuente de percepciones más profundamente sentidas que las observaciones de los africanos (norte) americanos mismos?” (el énfasis es mío; contracarátula del volumen).

En suma, es el aspecto vanalizador, achatador, de la formación de identidades globales por un lado; así como los efectos perversos de una política de identidades que responde a una agenda global, más fiel a las cuestiones nacionales internas de los países centrales, que a las problemáticas e idiomas políticos locales, por el otro. Podría tratarse sospechosamente, de un último avance hegemónico de estos países, exportándonos ahora su mapa interno de fricciones y sus idiomas políticos, para luego vendernos un paquete de soluciones, bien afinadas a la lógica del mercado y la productividad que se expande por los canales abiertos del mundo “globalizado”. Las identidades transnacionales pueden venir a comportarse como uno más de esos canales de circulación de la nueva normativa “global”, si pasa a predominar este aspecto perverso que aquí pongo en relieve.

## ALTERIDADES HISTÓRICAS/IDENTIDADES POLÍTICAS:

### La Importancia de una Distinción Rigurosa

No se trata aquí de afirmar que toda identidad política es enteramente perversa, sino de alertar la importancia de distinguir rigurosamente entre nuevas identidades políticas, y las formas tradicionales de alteridad con sus culturas asociadas, surgidas de la convivencia histórica en una determinada escena nacional. Sólo esta diferenciación precisa podrá evitar que las primeras devoren a las segundas, ocupando su lugar y eliminando sus huellas. Una especie de secuestro y substitución a través de un proceso de *vero-similitud*.

Son *alteridades históricas*, aquellas que se formaron a lo largo de las historias nacionales, y cuyas formas de interrelación son idiosincráticas de esa historia. Son “otros”, resultantes de formas de subjetivación a partir de interacciones, a través de fronteras históricas interiores, inicialmente en el mundo colonial y luego en el contexto demarcado por los Estados nacionales.

Se enfatiza el papel de las interacciones e interrelaciones históricas en los procesos de subjetivación, para estar en estrecha afinidad con la recuperación que Homi Bhabha hace del sentido de la diferencia en Fanon. La alteridad histórica es más que un conjunto de contenidos estables, una forma de relación, una modalidad peculiar de *ser-para-otro* en el espacio delimitado de la nación donde esas relaciones se dieron, bajo la interpelación de un Estado. Ciertamente, el *ser para otro* del afro-brasileño, y la filosofía que orienta ese movimiento de *subjetivación en relación*, es muy diferente del *ser para otro* del negro en el contexto norteamericano. Como Bhabha afirma, desarrollando la experiencia de Fanon, el sujeto que enuncia esa diferencia es un sujeto de identidad híbrida; pero esa hibridez es el resultado de una interacción con interlocutores precisos y estables en un ámbito delimitado. Si en el caso de los países de descolonización reciente, como los de África, Asia o el Caribe, esta interlocución y consecuente hibridez se dio entre nativos y administradores imperiales; en el caso de América Latina y América del Norte se dio dentro del ámbito nacional. Esta “diferencia” emergente de la interlocución, según Bhabha, no puede ser confundida con la “diversidad cultural”, concepto mecánico y objetificador que “da origen a nociones liberales y anodinas de multiculturalismo, intercambio cultural, o cultura de la humanidad. Diversidad cultural es también la representación de una retórica radical de la separación de culturas totalizadas, que viven incontaminadas por la intertextualidad de sus localizaciones históricas” (1994: 34).

A su vez, las alteridades históricas me parecen diferentes de las *identidades políticas transnacionales*, debido a que estas últimas son un producto de la globalización por dos caminos posibles: 1) pueblos que estuvieron siempre constituidos y bastante aislados, que ahora inscriben su presencia con perfil definido, como solicitantes de derechos y legislaciones específicas, en un proceso de adquisición de visibilidad en términos étnicos o de “minorías”, que puede ser llamado de etnogénesis o emergencia de identidades. Este es el caso, por ejemplo, de los “quilombos” o comunidades de negros cimarrones en Brasil, que deben

su permanencia histórica justamente a estrategias de ocultamiento en el seno de la nación (Carvalho 1996; 1997) y que ahora se ven empujados a “visibilizarse”, “etnificarse” y racializarse en términos que les son novedosos; y 2) segmentos de la población con características raciales o tradiciones diferenciadas que han existido históricamente, pero cuya etnicidad pasa ahora a obedecer las pautas de un guión fijo introducido por el proceso de globalización, y endosado por los Estados nacionales bajo la presión de los agentes globalizadores. Es el caso, por ejemplo, de los descendientes de africanos en Brasil y de su cultura, del impacto que tiene sobre ellos las concepciones de raza en los Estados Unidos, y del papel del factor racial en las relaciones sociales en aquel país. También son ejemplos aquí las diversas formas de construcción de la etnicidad indígena en el Nuevo Mundo, y la pauta del indigenismo transnacional de que se habló.

No se trata simplemente de la adquisición de conciencia, sino de la substitución de una forma de ser otro, de constituir alteridad, dentro de una historia concreta de interacciones, por un estatuto de identidad con referencia a patrones fijos, donde se rechaza o niega la hibridez constitutiva de subjetivarse como “otro”, en relación de que Bhabha nos habla. Ocurre, por lo tanto aquí, una reducción, un achatamiento de las formas de ser diverso. O lo que es más grave, una homogeneización mundial de las maneras de constituirse en diferencia, en identidad, à image de “demiurgo” norteamericano. Se introduce también una artificialidad y una superficialidad de lo étnico, un “multiculturalismo anodino y liberal” que se transforma en puramente emblemático —etnicidad emblemática—, constituida por puros signos diacríticos de una supuesta “diferencia”, pero donde no hay lugar para la discusión sobre la naturaleza misma de los recursos, su forma de extracción y su finalidad en el destino humano; ésta parece ser una descripción más adecuada, que la “etnicidad simbólica” propuesta por Herbert Gans para describir este mismo achatamiento y vaciamiento de la diversidad cultural (Gans 1979). Lo emblemático tiene un grado menor de densidad y profundidad que lo simbólico.

Como se sabe, el beneficio de introducir estas identidades políticas, consiste en que, a partir de la pertenencia a grupos así marcados, es posible reclamar acceso a recursos y garantías de derechos. Pero el precio a pagar por esta conquista es alto: 1) lo que es reclamable, lo que es deseable también llega definido, como una finalidad impuesta. Este proceso de pérdida de la memoria de las finalidades alternativas, puede llevarnos con mujeres aspirando a ser generales, o negros imaginando

fórmulas para maximizar la plusvalía de sus subordinados, pues toda la idea de contracultura, de contestación a partir de la experiencia histórica de pueblo, se pierde. La conciencia de la pluralidad de las aspiraciones humanas es disuadida, y un determinismo del origen substituye el principio: lo que une a los seres humanos es el tipo de mundo que defienden. 2) Es difícil captar para este tipo de política con sus promesas de ciudadanía, a los grupos no periferalizados, aquellos que viven todavía ajenos a las presiones de los agentes transnacionales y al proceso modernizador de la globalización. Y 3) se da una pérdida de la tradición, una pérdida de la imaginación que cree en soluciones culturales peculiares y un olvido de las formas de convivencia que no caben en este modelo y que son propias del mundo mestizo latinoamericano.

Con referencia a este empobrecimiento de la diferencia, la interpellación por interlocutores históricos concretos que lleva a la subjetivación, es substituida por una interpellación mecánica y racionalizada, que consiste básicamente en la oferta de emblemas por parte del mercado, agentes globalizadores y medios masivos de comunicación. Lo que era un proceso de comunicación donde predominaba el elemento indíxico y espontáneo, de posicionamiento en relación al "otro", se transforma en auto-clasificación mecánica y objetificadora, referida a un patrón abstracto, distanciado, global. Se da de esta forma, una profunda modificación de la relación entre el lenguaje y lo vivido. La "conciencia práctica" de ser sujeto de identidad es substituida por una conciencia obligatoriamente "discursiva" e instrumentalizadora de la propia identidad.

Una alegoría perfecta de ese proceso es la película "*The Invasion of the Body Snatchers*", donde sujetos creados a imagen y semejanza de los pobladores de un tranquilo pueblo interiorano, pasan a tomar su lugar, haciéndolos desaparecer pero irónicamente, pues se utilizan su mismo aspecto exterior, secuestrando su espacio social, su lugar en la comunidad. Sintomáticamente, los aspectos más exteriores de la identidad, parecen preservarse, pero su contenido es substituido a través de esta estrategia de vero-similitud. Baudrillard no vacila en llamar a este proceso de "crimen perfecto":

Así se ha realizado la profecía: vivimos en un mundo en el que la más elevada función del signo es hacer desaparecer la realidad, y enmascarar al mismo tiempo esa desaparición" (1996: 17).

La liquidación del Otro va acompañada de una síntesis artificial de la alteridad [...] pues el crimen sólo es perfecto cuando hasta las

huellas de la destrucción del Otro han desaparecido [...]. Con la modernidad, entramos en la era de la producción del otro. Ya no se trata de matarlo, de devorarlo, de seducirlo, de rivalizar con él, de amarlo o de odiarlo; se trata fundamentalmente de producirlo. Ya no es un objeto de pasión, es un objeto de producción (Ibidem: 156).

Lo que define la alteridad no es que los dos términos no sean identificables, sino que no sean enfrentables entre sí. La alteridad pertenece al orden de las cosas incomparables. No es intercambiable según una equivalencia general, no es negociable, pero circula en las formas de la complicidad y de la relación dual, tanto en la seducción como en la guerra. [...] Todo lo que se pretende singular e incomparable, y no entra en el juego de la diferencia, debe ser exterminado [...] Es lo que ocurre con las culturas primitivas [...] Sus signos han pasado a ser intercambiables a la sombra de una cultura universal, a cambio de su derecho a la diferencia [...] Lo peor está en esta reconciliación de todas las formas antagónicas bajo el signo del consenso y de la buena convivencia. No hay que reconciliar nada. Hay que mantener abierta la alteridad de las formas, la disparidad de los términos, hay que mantener vivas las formas de lo irreducible (Ibidem: 166-7).

Veo “el crimen perfecto”, que substituye progresivamente las economías “reales” (en los términos de Baudrillard), locales, por la economía global bajo el régimen de la equivalencia general, como un verdadero exterminio de la experiencia de la alteridad. Identidades virtuales, programadas y producidas en escala mundial y difundidas mediáticamente, secuestran y como en la invasión de los “body snatchers”, toman el lugar de las formas históricas de “ser otro”. Claro está, esto no se realiza sin micro-resistencias locales, reproducciones de estilos de alteridad que permanecen vitales al margen del pluralismo global, y que se deberían sacar a la luz en investigaciones futuras, pues pueden venir a constituirse en expresiones valiosas de libertad y creatividad étnica.

## BIBLIOGRAFÍA

### APPADURAI, Arjun

- 1991 “Global Ethnoscapes” In Fox, Richard (ed.): *Recapturing Anthropology*. Santa Fe, New México: School of American Research Press.  
 1995 “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy” In eatherstone, Mike (ed.) *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications.

### APPIAH, A. Kwame

- 1990 “But Would That Still Be me? Notes on Gender, ‘Race’, Ethnicity, as Sources of ‘Identity’” *Journal of Philosophy* 87 (October).  
 1992 *In my Father’s House: Africa in the Philosophy Culture*. New York: Oxford University Press.

- 1994 "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction" In Gutmann, Amy (ed.) *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- BALIBAR, Etienne 1993 "The Nation Form: History and Ideology" In Balibar, Etienne and Immanuel WALLERSTEIN: *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. London: Verso.
- BAUDRILLARD, Jean  
1996 *El Crimen Perfecto*. Barcelona: Anagrama.  
1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- BHABHA, Homi  
1994 "The Commitment to Theory" In *The Location of Culture*. New York: Routledge.  
1990 "DissemiNation: time, narrative and the margins of the modern nation". In: Bhabha, Homi (ed.): *Nation and Narration*. Londres y New York: Routledge.
- BUARQUE, Cristovam 1993 *O que é apartação. O apartheid social no Brasil*. São Paulo: Brasiliense. Coleção Primeiros Passos 278.
- CARVALHO, José Jorge (org.)  
1996 *O Quilombo do Rio das Rás. Histórias, Tradições, Lutas*. Salvador, Bahia: CEAO/EDUFBA.  
1997 "Quilombos: Símbolos da luta pela terra e pela liberdade". *Cultura VOZES* 5 (91), 149-60.
- CHASE Smith, Richard 1996 "La Política de la Diversidad. COICA y las federaciones étnicas de la Amazonía" In Varese, Stefano (coord.) *Pueblos Indios Soberanía y Globalismo* Quito: Ediciones Abya-Yala, pp. 81-126.
- CHOMSKY, Noam 1994 *World Orders Old and New*. New York: Columbia University Press.
- DA MATTÀ, Roberto  
1978 *Carnavaís, Malandros e Heróis* Rio de Janeiro: Zahar y David Hess.  
1995 *The Brazilian Puzzle. Culture on the Borderlands of the Western World*. New York: Columbia University Press.
- DE SOUSA Santos, Boaventura 1995 *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*. São Paulo: Cortez.
- DOS SANTOS, Wanderley Guilherme 1993. *Razões da Desordem*. Rio de Janeiro: Rocco.
- FIGUERÔA DE MEDEIROS, Bartolomeu 1994 *Entre Almas, Santos e Entidades Outras no Rio de Janeiro: Os Mediadores*. Dissertação de Mestrado: Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional.
- FRY, Peter 1982 *Para Inglês Ver. Identidade e Política na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GANS, Herbert J.  
1979 "Symbolic Ethnicity in America". *Ethnic and Racial Studies* 2, 1-20.  
1992 "Second-generation decline: scenarios for the economic and ethnic futures of the post-1965 American immigrants" *Ethnic and Racial Studies* 15 (2), april, 173-192.
- GARCIA CANCLINI, Néstor  
1990 *Culturas Híbridas*. México: Grijalbo.  
1993 "Un'altra integrazione, una modernità altra" *L'America Latina dopo il 1992. La Ricerca Folklorica. Contributi allo studio della cultura delle classi popolari*. No. 28, octubre.
- GROS, Christian 1997 "Indigenismo y Etnicidad: el Desafío Neoliberal". In *Antropología en la Modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- HALPERIN, David 1990 *One Hundred Years of Homosexuality* New York: Routledge.

- HANCHARD, Michael George 1995 *Orpheus and Power. The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*. Princeton: Princeton University Press.
- HELLWIG, David (ed.) 1992 *African American Reflections on Brazil's Racial Paradise*. Philadelphia: Temple University Press.
- HOLLINGER, David A. 1995 *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*. New York: HarperCollins, BasicBooks.
- MATO, Daniel 1997 "On Global Agents, Transnational Relations, and the Social Making of Transnational Identities and Associated Agendas in "Latin" America" Identities. 4 (2), 155-200.
- McLAREN, Peter 1994 "Wile Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism" In GOLDBERG, David Theo (ed.): *Multiculturalism. A Critical Reader*. Cambridge, Mass: Basil Blackwell.
- PALMIE, Stephan 1995 "Africanizing and Cubanizing Discourses in North American orisa-worship" In FARDON, Richard (ed.) *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. London: Routledge.
- PARKER, Andrew, Mary Russo, Doris Sommer y Patricia Yaeger (eds.) 1992 *Nationalisms & Sexualities*. New York: Routledge.
- PARKER, Richard 1991 *Bodies, Pleasures and Passions: Sexual culture in Contemporary Brazil*. Boston: Beacon Press.
- PEREIRA de Queiroz, Maria Isaura 1988: "Identidade Nacional, Religião, Expressões Culturais: A Criação Religiosa no Brasil" In Pereira de Queiroz, M.I. et alii: *Brazil e EUA, Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal.
- RAMOS, Alcida  
1994 a: "The Hyperreal Indian". *Critique of Anthropology* vol. 14 (2).  
1994 b: "From Eden to Limbo: the construction of indigenism in Brazil". In Bond, George e Angela Gillian (eds.): *The Social Construction of the Past. Representation as Power*.  
1998. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.
- ROBERTSON, Roland 1992 *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage Publications.
- ROUQUIÉ, Alain 1984 *L'Argentine*. Paris: Presses Universitaires de France, coleção Que Sais-Je?.
- SAID, Edward W. 1993 *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf.
- SALESSI, Jorge 1995 *Médicos, Maleantes y Maricas. Higiene, Criminología y Homosexualidad en la Construcción de la Nación Argentina* (Buenos Aires: 1971-1914). Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora.
- SANCHIS, Pierre  
1994a: "Para não dizer que não falei de sincretismo" *Comunicações do ISER* 45.  
1994b: "O Repto Pentecostal à "Cultura Católico-Brasileira". *Revista de Antropologia*, USP. 37.  
1995: "As Tramas Síncréticas da História" *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 28.  
1997: "O Campo Religioso contemporâneo no Brasil" In Oro, Ari (ed.): *Religião e Globalização na América Latina*. Petrópolis: Vozes.
- SANSONE, Lívio 1997 "The emergence of the politics of black identity in Bahia, Brazil". In Vermeulen, Hans & Cora Govers (eds.): *The Politics of Ethnic Consciousness*. London: MacMillan.

SEGATO, Rita Laura

- 1991 "Uma Vocação de Minoria: A Expansão dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Re-étnização". *Dados-Revista de Ciências Sociais* 34/2, Rio de Janeiro.
- 1995a: "Cidadania: Por que Não?. Estado e Sociedade no Brasil à Luz de um Discurso Religioso Afro-Brasileiro". *Dados. Revista de Ciencias Sociais*. 38/3, Novembro.
- 1995b: "Inventando a Natureza: Família, sexo e gênesis no Xangô de Recife" In Santos e Dalmenes. *O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquétipal*. Brasília: EdUnB.
- 1996 "Frontiers and Margins: The Untold Story of the Afro-Brazilian Religious Expansion to Argentina and Uruguay". *Critique of Anthropology*, vol. 16 (4), 1996.
- 1998 "The Color-blind subject of myth; or, where to find African in the Nation" *Annual Review of Anthropology* 27.

SIGAL, Silvia y Eliseo Verón 1985 *Perón o Muerte. Los Fundamentos Discursivos del Fenómeno Peronista*. Buenos Aires: Legasa.

SOARES, Luiz Eduardo s/d "The Double Bind of Brazilian Culture", mimeo.

- 1993 "Dimensões Democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro" In *Os Dois Corpos do Presidente e Outros Ensaios*. Rio de Janeiro: ISER / Relume Dumará.

SOARES, Luiz Eduardo e Leandro Piquet 1992 "Religiosidade, Estrutura Social e Comportamento Político" In Bingemer, Maria Clara (org.): *O Impacto da Modernidade sobre a Religião*. Rio de Janeiro: Editora Loyola.

SOLLORS, Werner 1986 *Beyond Ethnicity. Consent and Descent in American Culture*. New York: Oxford University Press.(ed.) 1989 *The Invention of Ethnicity*. New York: Oxford University Press.

SPIVAK, Gayatri 1987 *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. London: Methuen.

TEDESCO, J.C. 1986 *Educación y Sociedad en Argentina (1880-1945)*. Buenos Aires: Ediciones Solar.

TERÁN, Oscar 1987 *Positivismo y Nación en Argentina*. Buenos Aires: Puntosur.

VARESE, Stefano 1996 "Parroquialismo y Globalización. Las etniciidades indígenas ante el tercer milenio" In Varese, Stefano (coord.) *Pueblos Indios Soberanía y Globalismo* Quito: Ediciones Abya-Yala.

VELHO, Gilberto 1992 "Unidade e Fragmentação em Sociedades Complexas" in Velho, Gilberto e Otávio: *Duas Conferências*. Rio de Janeiro: Forum de Ciência e Cultura/UFRJ.

Wafer, Jim *The Taste of Blood. Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

WALLERSTEIN, Immanuel 1995 "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System" In Featherstone, Mike (ed.) *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications.

WILLIAMS, Brackette F.

- 1989: "A CLASS ACT: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain" *Annual Review of Anthropology*, vol. 18.

- 1993: "The Impact of the Precepts of Nationalism on the Concepts of Culture: Making Grasshoppers of Naked Apes. *Cultural Critique*. Spring.

# Actores globales y locales, prácticas transnacionales y producción social de representaciones sociales

*Daniel Mato*

*Universidad Central de Venezuela*

**P**uede resultar ilustrativo del sentido de esta ponencia comenzar citando unas declaraciones que formuló el técnico en mapeo y dirigente emberá Manuel Ortega, de la región del Darién (Panamá), durante una entrevista que le hice el 3 de julio de 1994. En aquella oportunidad y en respuesta a una pregunta mía, él rápidamente respondió:

"En ese sentido, nosotros estamos pidiendo un apoyo a cualquier organismo internacional [...], porque a ese proceso de mapeo le falta dos etapas para terminar. Por eso nosotros esperamos alguien que financie, que alguien nos ayude a nosotros en ese sentido.

Porque si nosotros dejamos eso, se van a perder muchas cosas en sectores indígenas, primero la botánica, la fauna silvestre, la **biósfera**, la **biodiversidad**, el medio ambiente, la ecología, ahí se va a perder mucho. Por eso nosotros queremos [...] un apoyo [...] porque la verdad es que somos pobres en ese sentido [financiero] pero ricos en la inteligencia y ricos en recursos naturales." [subrayados míos, D.M.]

Resulta sugestivo observar cuántas palabras de aquellas que en años recientes han venido resultando políticamente claves en las luchas de los pueblos indígenas para defender su derecho histórico a continuar ejerciendo control sobre sus territorios ancestrales —o bien para recuperarlo— utilizó Manuel en una sola y breve respuesta. También resulta sugestivo observar cuáles utilizó. Notemos que no sólo utilizó las más difundidas, sino incluso otras que como biosfera y biodiversidad son de uso más especializado, forman parte de jergas utilizadas principalmente por especialistas. Aunque pienso que esta declaración podría resultar bastante sugestiva en sí misma, su sentido se enriquece si agregamos un par de elementos de contexto.

El primero de estos elementos de contexto es explicitar cuál fue mi pregunta. Yo le había preguntado a Manuel Ortega acerca de qué relación guardaba la lucha de su pueblo por el reconocimiento de su territorio con la decisión de participar en el festival durante cuyo desarrollo precisamente le realicé esa entrevista. La segunda y obvia pregunta es cuál era ese festival y donde tenía lugar. Se trataba del Festival of American Folklife que cada año organiza la Smithsonian Institution en la ciudad de Washington.

El caso es que la edición de 1994 de ese festival incluyó cuatro programas, uno de ellos fue el programa denominado “Cultura y Desarrollo”, el cual fue co-organizado por la Smithsonian Institution con el apoyo de la Inter-American Foundation (una fundación dependiente del congreso de los Estados Unidos), y en el cual participaron representantes de catorce organizaciones indígenas y/o de apoyo a comunidades indígenas de siete países de América Latina y otras dos no autodefinidas como indígenas. No es esta la oportunidad para entrar en detalles sobre el festival, a lo que he dedicado otras publicaciones (Mato 1997a, 1997e, en-prensa), pero sí para tomarlo como punto de partida para introducir algunas consideraciones y categorías de análisis. Comencemos por notar que este programa del festival es lo que podríamos llamar -y de hecho he venido llamando en investigaciones anteriores- un evento global, el cual se realizó en una ciudad global, que fue co-organizado por dos actores globales, con participación de 16 actores locales. Me apresuro a aclarar que denomino actores globales a aquellos actores sociales que de manera regular desarrollan sus prácticas a nivel tendencialmente planetario, o cuanto menos continental, y que llamo actores locales a aquellos que desarrollan sus prácticas

principalmente a nivel local y que sólo eventualmente actúan más allá de las fronteras nacionales.<sup>1</sup>

Desde este punto de vista la Institución Smithsonian y la Interamerican Foundation serían actores globales. La Institución Smithsonian comprende 16 museos, ocho institutos de investigación y otras dependencias, es considerado oficialmente el Museo Nacional de los Estados Unidos y participa en proyectos educativos y de investigación en unos 140 países. Es decir, es verdaderamente lo que podemos llamar un actor global.

La Interamerican Foundation es una agencia especializada dependiente del Congreso de los Estados Unidos que opera en toda América Latina, a efectos prácticos también un actor global.

Es interesante notar no sólo que este evento global, como otros semejantes, fue posible gracias a la preexistencia de algunas relaciones transnacionales<sup>2</sup> significativas (las cuales se desarrollaron aún más durante su desarrollo) y que además en él se originaron otras nuevas, sino que también su realización permitió observar la importancia de redes transnacionales de actores globales y locales dedicadas a diferentes actividades cuyas prácticas están asociadas a ciertas representaciones sociales significativas. Así, el estudio del Programa de Cultura y Desarrollo del Festival of American Folklife de 1994 me permitió apreciar la importancia de algunas redes de relaciones transnacionales organizadas con base en ideas de “etnoturismo”; “etnoagricultura”, “agricultura orgánica” y “medio ambiente”; producción y comercialización de “artesanías indígenas” y “populares”; y programas de desarrollo educativo y/o comunicacional para poblaciones “indígenas” y/o sectores sociales “populares”. Pero en el presente histórico de América Latina también es posible observar la importancia de representaciones sociales de otras ideas que también juegan papeles claves en la orientación de algunas transformaciones sociopolíticas actualmente en desarrollo, como por ejemplo las de “sociedad civil”, “ciudadanía” y “participación”, las cuales he venido estudiando, y es oportuno explicitar que también permiten observar la importancia de redes transnacionales de actores locales y globales.

---

<sup>1</sup> Ofrezco una tipología de actores globales, locales, nacionales y de otros tipos basada en mis investigaciones de campo en un artículo reciente (Mato 1997c).

<sup>2</sup> Sobre la idea de relaciones transnacionales véase Kehone y Nye (1971).

Antes de avanzar quiero advertir respecto de un peligro interpretativo. No sugiero y de mis estudios no se desprende de ninguna manera que existiría algún tipo de conspiración internacional para promover ciertas representaciones de ciertas ideas, y que los actores locales que las usan serían parte consciente inconsciente de tal conspiración, cuya existencia acabo de negar. No, mi trabajo no está alentado de ninguna manera por tal tipo de teoría conspirativa.

Se trata sí de hacer notar cómo en el contexto de los presentes tiempos de globalización ciertas representaciones sociales de esas y otras ideas clave son producidas en el contexto de intensos intercambios entre actores locales y globales.

Obviamente, que tal cosa ocurra no es de suyo ni “malo” ni “bueno”, simplemente ocurre; y me parece conveniente tratar de entender cómo y por qué ocurre sobre la base de estudios de casos, para así poder prever algunas de sus posibles consecuencias, y facilitar información acerca del quehacer de los actores globales, tanto a los actores locales involucrados, como a otros actores locales o en general no-globales a quienes nos hallamos relacionados. Es decir, creo que tenemos que trabajar activamente en una microfísica la globalización (Mato 1995, 1997d), cuyo desarrollo requiere revertir la herencia colonial de la antropología de modo que en lugar de generar conocimientos sobre lo local para uso de actores globales y/o nacionales hegemónicos, pasemos a generar conocimientos sobre lo global, a hacer etnografía de los actores globales, para uso de los actores sociales locales, y en particular para aquellos que impulsan transformaciones tendientes a corregir sistemas de exclusión y/o discriminación que afectan a grupos particulares de población (Mato 1996b, 1997b).

Para hacer esto es necesario entre otras cosas, reflexionar críticamente sobre la idea de globalización, y los abordajes analíticos más frecuentes con que se viene encarando su estudio. Por eso, en las próximas páginas examinaré críticamente algunas ideas frecuentes sobre eso que llaman globalización, y a continuación esquematizaré algunos elementos de la aproximación al estudio de la globalización que vengo poniendo en práctica, la cual está orientada a poner de relieve la importancia y sentido de las prácticas de los actores sociales, más explicitamente a examinar procesos sociales de producción de algunas representaciones sociales que juegan el importante papel de orientar las acciones de los actores y así de las transformaciones sociopolíticas.

Finalmente ilustraré brevemente lo expuesto con algunas referencias tomadas de algunos de mis casos de estudio.

### **1. Algunas ideas frecuentes sobre “la globalización”**

La mayoría de los discursos que circulan sobre “la globalización”, incluyendo buena parte de los producidos por investigadores, suelen asumir explícita o implícitamente algunas de las siguientes ideas cuya principal característica es que no permiten observar las prácticas de los actores sociales:

- a)** Que la globalización es un fenómeno reciente, singular, diferenciado y/o analíticamente diferenciable.
- b)** Que es un fenómeno producido ante todo por los medios de comunicación masiva y/o por las corporaciones transnacionales, o si no, al menos, que algunas de estas dos dimensiones de la experiencia resultan determinantes de lo que ocurre en todos los demás ámbitos.
- c)** Que consiste básicamente en un entrecruzamiento de flujos, bienes y mensajes anónimos, es decir de fenómenos que se describen como si sucedieran independientemente de la existencia y prácticas de los actores que efectivamente los producen.

### **2. Hacia una caracterización analíticamente más fértil de la globalización y de estos tiempos de globalización.<sup>3</sup>**

Frente a las concepciones anteriormente caracterizadas quisiera proponer algunos elementos que facilitarían una aproximación analíticamente más fértil al estudio de la globalización:

- a)** En primer lugar es necesario notar que eso que llaman “globalización” no es un fenómeno ni nuevo, ni totalmente realizado, sino un cierto estado de cosas que puede ser más provechosamente examinado como un momento en el desarrollo de una tendencia histórica muy antigua, cuyo origen no me parece importante datar. En todo caso si procuramos expresar de manera más descriptiva la metáfora de la “aldea global”, o la idea tan en boga de que globalización significa que el planeta en su conjunto ha devenido un lugar único, entonces seguramente podríamos acordar que globalización es sinónimo de interconexiones de

---

<sup>3</sup> Para una exposición más detallada de las ideas expuestas en esta sección véase: Mato (1994, 1995, y 1996a).

alcance planetario. Si esto es así, entonces podemos notar, en primer lugar, que tal interconectividad aunque notablemente avanzada no es un fenómeno acabado sino en permanente desarrollo, y en segundo lugar, que la historia de estas interconexiones es muy antigua. Algunos pensarán en el así llamado “descubrimiento de América”, otros en los más antiguos lazos entre Europa y Asia, pero lo cierto es que desde este punto de vista todos los imperios y federaciones de la antigüedad también supusieron avances hacia la interconexión planetaria. Lo importante, creo, no es datar el inicio de eso que llaman la globalización, sino comprender que se trata de un fenómeno inacabado y muy antiguo, de una tendencia histórica.

Aproximarnos al estudio de eso que llaman globalización de esta manera permite que nos formulemos una pregunta de investigación potencialmente muy fértil: Qué sentido o importancia tiene que en la actualidad se hable (y escriba) tanto sobre la globalización? Pero aún no intentaré responder a esta pregunta, antes necesito especificar algunos otros elementos de la aproximación analítica que propongo.

**b)** Si digo que eso que llaman globalización es una tendencia histórica es necesario especificar una tendencia a qué. Y entonces digo es una tendencia histórica a la interconexión multidimensional entre unidades sociales del planeta anteriormente no vinculadas. En qué consisten esas interconexiones? Se trata de interconexiones múltiples entre actores sociales, estos las construyen a través de sus prácticas sociales. Y como hay un variedad infinita de actores sociales, entonces resulta que estas interconexiones históricamente resultan multidimensionales, es decir involucran lo que algunos llaman “lo económico”, “lo político”, “lo cultural”, “lo social”.

**c)** Si aceptamos que las interconexiones surgen de las prácticas sociales de los actores, entonces eso que llaman globalización, es decir la tendencia histórica a la interconexión, es el resultado de procesos sociales en los cuales los actores se forman, transforman, entran en conflictos, negocian, etc.

**d)** Un detalle importante para ir aclarando nuestro vocabulario. Desde que comienzan a existir eso que llaman estados nacionales, puede decirse de esas relaciones entre actores, que ellas son inter o transnacionales, quienes sean los actores involucrados. Así serán relaciones internacionales si quienes las sostienen son los gobiernos, asumiendo que estos al hacerlo representan a las naciones o sociedades nacionales en su conjunto; y si

entre quienes las sostienen hay algunos actores no gubernamentales, entonces esas relaciones podrían llamarse —como en efecto suele hacerse— transnacionales (Keohane and Nye 1971)). Así, podemos decir que esas interconexiones resultantes de procesos sociales suponen el desarrollo tanto de relaciones internacionales como de relaciones transnacionales.

Ahora sí estamos en condiciones de tratar de responder a aquella pregunta de investigación mucho más fértil que había enunciado anteriormente. La repito: Si la tendencia a la globalización es un fenómeno tan antiguo, entonces: Por qué en la actualidad se habla (y escribe) tanto sobre la globalización?

Mi respuesta a esta pregunta es la siguiente: Que se hable y escriba tanto sobre globalización prueba de manera ineludible una sola y muy importante cosa: que el tema está en las conciencias de numerosos individuos a lo largo y ancho del globo. En otras palabras, sólo prueba que existe una conciencia de globalización.

La existencia de esta conciencia de globalización es sumamente significativa, independientemente de cuán ajustada a la realidad ella resulte, independientemente de cualquier consideración acerca de si ella sería falsa o verdadera —disquisición que carece de sentido e importancia para el presente análisis— porque lo importante del caso para nuestro análisis es que esa conciencia de globalización es un fenómeno tan generalizado que numerosos actores sociales a lo largo y ancho del planeta actúan, es decir, desarrollan sus prácticas, en el marco de esa conciencia, y esto es lo importante. Ahora bien, lo que no carece de importancia es que tal conciencia aunque sumamente generalizada no por ello es homogénea, podemos diferenciar entre distintas formas de esa conciencia de globalización, distintas formas de representarse y representar qué es la globalización y qué consecuencias prácticas tiene.

Pienso que el rasgo más distintivo de estos tiempos, es decir del presente histórico es la existencia de una conciencia de globalización, y por eso me parece pertinente denominarlos tiempos de globalización.

En mi opinión el segundo rasgo distintivo del presente histórico, es decir, de estos tiempos de globalización, es que las interconexiones de las que veníamos hablando por primera vez en la historia tienen un alcance casi-planetario. Y esto se debe a varios factores: a) al alcance casi-planetario del sistema de producción e intercambio de mercancías; b) a la creciente difusión y uso de ciertas tecnologías en las comunicaciones; c)

al casi-fin de los imperios coloniales y la división del planeta asociada a ellos; d) al casi-fin de la “guerra fría” y la división del planeta asociada a ella; y e) al creciente desarrollo de organizaciones inter- y trans-nacionales, organizaciones que desarrollan sus prácticas más allá de los llamados espacios nacionales, organizaciones cuyos objetivos son las interconexiones, y cuyo desarrollo es expresión de la mencionada conciencia de globalización, y viceversa.

Este asunto de las nuevas organizaciones inter- y trans- nacionales es muy importante para nuestro análisis. Detengámonos un momento, y veamos que algunas de estas organizaciones son gubernamentales y sus prácticas las llevan al relacionarse con otros gobiernos o bien con agencias intergubernamentales, o bien son intergubernamentales y sus prácticas las llevan a relacionarse con gobiernos o con otras agencias gubernamentales, en otras palabras desarrollan prácticas internacionales,<sup>4</sup> a través de las cuales vinculan gobiernos que para simplificar asumiremos —de manera ingenua y acrítica— actúan en representación de naciones completas. Mientras que algunas de estas mismas y/o bien otras, organizaciones gubernamentales e intergubernamentales se relacionan con actores sociales no gubernamentales y así sus prácticas serían más apropiadamente descriptas por la expresión prácticas transnacionales, en el sentido de que vinculan grupos sociales y/o actores a través de las fronteras.

Pero además también existen numerosas organizaciones de carácter no gubernamental que desarrollan prácticas transnacionales, entre estas se cuentan:

Empresas, organizaciones empresariales, fundaciones, sindicatos, organizaciones de base (sean estas de grupos sociales étnica o racialmente autodefinidos, o de pobladores urbanos), así como aquellos tipos de organizaciones a los que más frecuentemente se alude al hablar de ONGs, es decir organizaciones dedicadas a promover o defender ciertas causas (ambientalistas, de derechos humanos, etc), o bien organizaciones dedicadas a brindar apoyo o servicios a diversos tipos de organizaciones de base.

---

<sup>4</sup> He desarrollado la idea de prácticas transnacionales que aquí presento con base en la aplicación en mis estudios de campo, de las ideas de relaciones transnacionales de Kehone y Nye (1971) y la idea de prácticas de Bourdieu (1977).

Llegados a este punto, podemos analizar de manera más fértil la producción social de representaciones sociales y sus modos de incidencia en las transformaciones sociopolíticas en tiempos de globalización. A esto dedicaré la próxima sección de esta exposición.

### **3. Acerca de la producción social de representaciones sociales y sus modos de incidencia en las transformaciones sociopolíticas en tiempos de globalización<sup>5</sup>**

Para comenzar necesitamos definir al menos operativamente la idea o el concepto de “representaciones sociales”, a las que frecuentemente aludo de manera abreviada como “representaciones”. En todo caso, con esta expresión me refiero a simbolizaciones de aspectos de la experiencia social formuladas por actores sociales, es decir socialmente producidas y compartidas por un número significativo de individuos.

Estas representaciones pueden ser de distintos tipos (verbales, visuales, auditivas, integradas, etc.), pero en cualquier caso y a efectos del análisis es necesario que resulten diferenciables y descriptibles. Algunas son tan simples como una palabra, o un ícono, en tanto otras asumen formas más complejas.

Pero el caso es que estas simbolizaciones envuelven, o suponen, formas de percepción y representación de aspectos de la experiencia que producen los actores sociales (individuales y colectivos) en su participación en la vida social, es decir, en sus relaciones con otros actores, sean estas relaciones de colaboración, conflicto, o negociación. Estas representaciones se originan en las maneras de “ver el mundo”, o de interpretar la experiencia, pero a su vez inciden en las maneras de “ver el mundo”, o interpretar la experiencia.

De este modo ellas orientan las maneras de actuar, es decir las prácticas sociales de los actores. Por supuesto, también estas maneras de actuar en el mundo inciden en las maneras de interpretarlo. A efectos de este análisis resulta tan difícil como innecesario preguntarse de manera general o teórica qué condiciona primero a qué. Lo posible e interesante desde el punto de vista de los intereses que orientan esta línea de indagación es

---

<sup>5</sup> Expongo más extensamente mis ideas acerca de la producción social de representaciones sociales y transformaciones sociopolíticas en tiempos de globalización, y examino casos y/o presento ejemplos en varias publicaciones (por ej.: Mato 1994, 1995, 1996-a, 1996-b, 1996-c, 1996-d, 1997-a, 1997-b, en prensa).

estudiar casos y observar en ellos cómo ambos condicionamientos tienen lugar, con prescindencia de la pregunta genética de qué fue históricamente anterior a qué, con prescindencia digamos gráficamente de: qué fue primero el huevo o la gallina?

El universo de representaciones sociales de los actores sociales es vastísimo, pero digamos que las maneras en que los actores se representan ciertas ideas en particular resulta especialmente importante, por cuanto las maneras en que se representan esas ideas inciden muy particularmente en el establecimiento de sus programas de acción (lo que últimamente se viene denominando "agendas" tomando prestado del inglés este sentido de la palabra), y estos programas orientan sus prácticas sociales, las cuales a través de confrontaciones, convergencias, y negociaciones acaban orientando el sentido de algunas transformaciones sociopolíticas contemporáneas particularmente significativas. Me refiero en particular a representaciones sociales de algunas ideas que juegan un papel clave en nuestro tiempo histórico, como las de: "globalización", "libertad", "democracia", "mercado", "libre competencia", "sociedad civil", "ciudadanía", "participación", "género", "etnicidad", "raza", "cultura", "multiculturalidad", "medio ambiente", "desarrollo", "justicia", etc.

Aún más, existen ciertas representaciones sociales que son tan importantes que de ellas depende la propia existencia de los actores sociales, son las representaciones de identidad. Los actores sociales se forman precisamente a través de la producción social de representaciones de lo que postulan que les caracteriza, su identidad. Formular una representación de identidad es condición de existencia de los actores sociales colectivos. Sin ella no pueden participar de manera autónoma en las dinámicas sociales, y además de ella depende también y en buena medida el programa de acción del acto social en cuestión.

Por supuesto, formular representaciones identitarias aunque es condición necesaria, no es condición suficiente de autonomía de los actores; pero esa es otra discusión. Es importante ver que no sólo es mediante la producción de representaciones de identidad que se forman los actores sociales, sino también que es a través de representaciones de identidad que se transforman los actores. Pero a su vez, estas representaciones de identidad dependen de las formas en que estos actores se representan diversos aspectos de su experiencia social.

Además, cuando se trata de actores colectivos, la formación de representaciones de identidad, como las de cualquier aspecto de su experiencia, depende del desarrollo de conflictos y negociaciones tanto

en el contexto social de sus actuaciones, como al interior de los colectivos en cuestión. Y lo anterior vale, se trate de actores organizados normalmente o no.

En fin, que estudiar como se producen permanentemente las representaciones de identidad es tan importante como complejo, pero en todo caso requiere estudiar las prácticas de los actores sociales.

Así, llegamos al punto a mi juicio más interesante de esta reflexión. El de comenzar a responder a la pregunta de cómo se ve afectada la producción social de representaciones sociales (incluidas las articuladas en torno a ideas de "medio ambiente") en tiempos de globalización. Digamos que: si como exponía anteriormente, acordamos que el presente histórico se caracteriza tanto por el desarrollo de formas de conciencia de globalización, como por la extensión e intensificación de las interrelaciones trans- e inter- nacionales entre actores sociales del planeta, al punto que las prácticas transnacionales se hacen frecuentes, así como también resulta frecuente actuar globalmente para lograr objetivos locales o nacionales (y esto vale lo mismo para los gobiernos, que para organizaciones indígenas y otras de sectores sociales no-dominantes), entonces resultará sencillo acordar que en estos tiempos de globalización las representaciones sociales (incluidas las articuladas en torno a ideas de "medio ambiente") son producidas por los actores sociales en el contexto de redes densas de estos tipos de relaciones, en competencia, reacción, conflicto, colaboración, negociación, etc. con actores sociales basados en, provenientes del exterior del agregado poblacional de referencia, sea este étnica o nacionalmente definido.

Así, también resultará sencillo acordar que los programas de acción que esos actores producen en referencia a esos modos de representarse la experiencia también son impactados por estas complejas tramas de relaciones. Pero atención, que estamos hablando de tramas de relaciones, y no de supuestas estructuras inmanentes transhistóricas. Estamos hablando de relaciones entre actores sociales que es posible identificar, que es posible estudiar, y de hecho esto es lo que me he estado dedicando a estudiar en los últimos cinco años.

Para ilustrar esto, puede ser particularmente revelador hacer una breve referencia a algunos resultados de mis investigaciones aún en curso sobre la producción social de representaciones de la idea de "sociedad civil". En el curso de 1997 realicé entrevistas a dirigentes de las organizaciones cívicas más influyentes de Argentina y Venezuela. En esta oportunidad no es posible comentar extensamente los resultados de esas

investigaciones, sino sólo referir brevemente algunas declaraciones de los entrevistados que resultan sugestivas para lo que vengo planteando en páginas anteriores y seguramente también para nuestro interés en reflexionar sobre representaciones articuladas en torno a ideas de "medio ambiente". Por ejemplo María Rosa de Martini, Vicepresidente de la organización argentina Conciencia, sostuvo que "[Antes hablábamos de] asociaciones voluntarias. No-gubernamentales empezó a llamarlas las Naciones Unidas [...] en mi recuerdo hace 15 o 20 años [...]; sociedad civil, hubo un seminario organizado por el BID en Washington en 1994 [...] que] fue muy importante [...]. [Nosotras todavía hablábamos de] organizaciones no-gubernamentales, y cuando yo volví [se ese seminario del BID] me acuerdo patente haber estado acá en la reunión de comisión directiva y decirles bueno, la nueva cosa es el fortalecimiento de la sociedad civil" [entrevista del 16/09/97]. Conversando con Roberto Saba, Director Ejecutivo, de la organización Poder Ciudadano, de Argentina, acerca de la importancia de los intercambios con el exterior en la incorporación de ciertas categorías que ordenan/articulan la práctica de las organizaciones, este puso entre otros ejemplos el de la idea de sociedad civil, y agregó "Yo conozco gente que hoy es protagonista en Argentina en el tema de sociedad civil que hace unos siete años me preguntaba que es la sociedad civil [...] . Y hoy esta en el lenguaje cotidiano" [entrevista del 18/09/97]. Cuando le pregunté a Andrés Cova, miembro del consejo directivo de la organización venezolana Escuela de Vecinos si él consideraba que sus ideas acerca de "sociedad civil" habían sido afectadas por los intercambios con organizaciones del exterior, él me respondió: "Por supuesto, para comenzar el propio hecho de hablar de sociedad civil.

Nosotros no hablábamos de sociedad civil antes de los noventa. En Venezuela sociedad civil es una expresión de los noventa. Antes de 1990, o 1991, no hablábamos de sociedad civil, sino de no-gubernamental" [entrevista del 06/02/97]. Quizás aún más dramáticamente ilustrativo resulte el ejemplo de la organización venezolana CESAP-Centro de Servicios de Apoyo a la Acción Popular. La práctica de CESAP ha estado enmarcada en la idea de "pueblo" por más de veinte años, e incluso su derivado "popular" caracteriza su nombre.

Sin embargo, desde hace unos siete años esta organización ha comenzado a usar las expresiones "gente" y "sociedad civil". Significativamente esta reflexión no es mía sino de Armando Janssens, presidente de CESAP [entrevista del 06/02/97].

Para concluir, comentaré brevemente tres casos de intercambios en torno a la idea de “medio ambiente” entre organizaciones indígenas y ambientalistas.

Quizás, dos de ellos podrían presentarse como ejemplos de conflicto de representaciones, y el otro de negociación de representaciones. Pero como quiera que sea todos ellos, al igual que las palabras de Facundo Manapí con las que comencé esta ponencia, ilustran acerca de la importancia de los intercambios entre organizaciones indígenas y actores globales en la producción social de representaciones sociales de “medio ambiente”.

El primero de ellos se relaciona con una solicitud de apoyo que años atrás me formuló un dirigente de una comunidad (o Centro) Shuar, del Ecuador. En oportunidad de una visita suya a la ciudad de Washington —donde yo estaba realizando investigación en esa época y desde dónde ya había cumplido otras diligencias que él y otros compañeros de organización suyos me habían encomendado— Pedro me pidió que lo ayudara a buscar una posible fuente de financiamiento para un proyecto de su comunidad. Le pregunté acerca de la naturaleza del proyecto y me dijo que era ganadero. Los shuar son nacional e internacionalmente conocidos por ser muy emprendedores tanto en el plano político como en el económico, y en este último plano se han ganado una fama como productores de ganado que no es valorada positivamente por la mayoría de las organizaciones e individuos que se autodefinen como ambientalistas. Yo sabía esto, pero pensaba —quizás erróneamente— que no tenía ningún derecho a decirle a los shuar que deberían hacer ellos con su territorio, así que me moví lo mejor posible para lograr lo que mi amigo me solicitaba. Contacté a varias ONGs con sede en Washington, así como a las personas encargadas de asuntos indígenas en el BID y el Banco Mundial, y todas esta personas me dijeron que de ninguna manera, que no era posible que los shuar siguieran destruyendo la selva, que tenían que buscar otro tipo de proyectos, etc. Quizás inesperadamente, las actitudes más abiertas fueron las de los dos antropólogos que contacté en el BID y en el Banco Mundial, quienes no obstante abrieron la puerta a conversar y explorar las posibilidades de otro tipo de proyectos.

El segundo de estos casos se relaciona con una discusión que se suscitó entre representantes de ONGs conservacionistas y dirigentes de la Coordinadora de organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) durante una reunión sostenida en la ciudad de Washington en

1988. En esa oportunidad tras escuchar la presentación hecha por los conservacionistas de un proyecto de intercambio de deuda externa por control sobre áreas naturales, un cierto tipo de SWAPs como los llaman en la jerga de los organismos internacionales, uno de los representantes de la COICA reaccionó duramente y afirmó que la deuda envuelta en ese intercambio no era una deuda de los pueblos indígenas, mientras que la naturaleza involucrada en ese intercambio si lo era, y los pueblos indígenas no estaban dispuestos a intercambiar esa naturaleza por ninguna cosa (citado por Wiggins 1993:350).

El tercero de estos casos se relaciona con la así llamada “Declaración de Iquitos”. Esta Declaración fue suscrita en Iquitos, Perú, el 11 de mayo de 1990 al concluir una reunión cumbre entre la mencionada COICA y las organizaciones nacionales que la constituyen y representantes de Greenpeace, Survival International, Cultural Survival, Conservation International, Oxfam-America, Ford Foundation, Inter-American Foundation, una organización conservacionista basada en Perú, y otros 17 actores globales basados en Europa y los Estados Unidos. La Declaración estableció una alianza formal para una “Amazonia para la Humanidad”, orientada a luchar entre otras cosas por derechos territoriales para los pueblos indígenas, en los cuales estos pueblos puedan desarrollar “programas de manejo y conservación [ambiental]”.

Además la Declaración también sirvió para establecer formalmente un Comité Coordinador para la defensa de la “Amazonía Indígena” (Chirif et. al. 1991:176-177). Pienso que esta doble caracterización de la Amazonía “para la humanidad” e “indígena” es significativa.

Ella expresa convergencias y diferencias entre las representaciones de cada uno de los sectores de esta alianza, las organizaciones indígenas y las organizaciones ambientalistas y otros actores globales. En fin, no puedo extenderme acá en el análisis de algunos otros pormenores de estas alianzas, encuentros y desencuentros sobre los que existen ya numerosas publicaciones (Cfr. por ej.: Brysk 1994, Conklin and Graham 1995, Mato 1997b, Rogers 1996).

En síntesis, pienso que todo lo expuesto contribuye a resaltar la importancia de ciertas relaciones de tipo local-global en los procesos sociales de producción de representaciones sociales articuladas en torno a ideas de “medio ambiente”. No hemos tenido tiempo de explorar la importancia de las relaciones transnacionales de tipo local-local, pero pienso que la sola existencia de la ya mencionada COICA, como coordinadora de organizaciones indígenas de todos los países de la Cuenca

Amazónica, puede resultar sugerente al respecto. Pero lo más interesante del caso es que no son sólo las representaciones sociales producidas por las organizaciones indígenas son las que muestran el impacto de las relaciones transnacionales que ellas sostienen, sino que las marcas de este tipo de relaciones y/o de relaciones internacionales también pueden observarse en las representaciones que guían las prácticas de los gobiernos nacionales y sus agencias, de las empresas y otros actores nacionales, lo cual he documentado parcialmente en una publicación anterior (Mato 1996b).

La importancia de todo esto radica en que estas diferentes representaciones sociales orientan diferentes tipos de políticas y prácticas en relación a los —llámemoslos así— asuntos ambientales. Algunas de estas representaciones y los programas de acción que ellas orientan resultan estar claramente en conflicto entre sí, como lo han demostrado los conflictos frecuentes entre organizaciones indígenas, gobiernos, empresas extractivas transnacionales o no, colonos y grandes latifundistas, etc. Las interacciones trans- e inter- nacionales son significativas en todos estos casos, los conflictos de representaciones y políticas derivadas de ellas respecto a los asuntos de “medio ambiente” hoy en día están necesariamente ligados a conflictos globales; el desarrollo de los mismos forma parte de los procesos de globalización en marcha, es afectado por ellos, y también los afecta.

Frente a esto cabe preguntarse qué papeles pueden jugar los antropólogos latinoamericanos. Al respecto, tengo por ahora una única idea para concluir: trabajar activamente en una microfísica de la globalización (Mato 1995, 1997d), cuyo desarrollo requiere revertir la herencia colonial de la antropología de modo que en lugar de generar conocimientos sobre lo local para uso de actores globales y/o nacionales hegemónicos, pasemos a generar conocimientos sobre lo global, a hacer etnografía de los actores globales, para uso de los actores sociales locales, y en particular para aquellos que impulsan transformaciones tendientes a corregir sistemas de exclusión y/o discriminación que afectan a grupos particulares de población. En esta dirección he venido trabajando estos últimos años y sé de otros colegas que han venido trabajando de formas semejantes.

Ojalá este Congreso resulte una oportunidad propicia para establecer una Red Latinoamericana de Estudios sobre Cultura y Transformaciones Sociopolíticas en Tiempos de Globalización, mediante la cual podamos trabajar juntos en la dirección planteada.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press (original: *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédé de trois études d'ethnologie kabyle, 1972).
- Brysk, Alison (1994) *Acting Globally: Indian Rights and International Politics in Latin America*. En: Donna Lee Van Cott (ed), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, New York, St. Martin's Press: 29-53.
- Chirif, Alberto, Pedro García, y Richard Chase Smith (1991) *El Indígena y su Territorio*. Lima: Oxfam-América - COICA.
- Conklin, Beth and Graham, Laura (1995) *The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics*. *American Anthropologist* 97(4):695-710.
- Keohane, Robert O. and Joseph S. Nye (eds) (1971) *Transnational Relations and World Politics*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Mato, Daniel (1994) "Teoría y Política de la Construcción de Identidades y Diferencias". En: Daniel Mato (coord.) *Teoría y Política de la Construcción de Identidades y Diferencias: América Latina y el Caribe*. Caracas: UNESCO-Nueva Sociedad: 13-28.
- Mato, Daniel (1995) *Crítica de la Modernidad, Globalización, y Construcción de Identidades*, Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Mato, Daniel (1996a) *Procesos Culturales y Transformaciones Sociopolíticas en América Latina en Tiempos de Globalización*. En: D. Mato, M. Montero y E. Amodio (eds) *América Latina en Tiempos de Globalización*. Caracas, UNESCO-Asociación Latinoamericana de Sociología-UCV:11-47.
- Mato, Daniel (1996b) *On the Theory, Epistemology, and Politics of the Social Construction of 'Cultural Identities' in the Age of Globalization*. En: Jeremy Beckett and Daniel Mato (eds.) *Indigenous Peoples/Global Terrains*, número especial de la revista *Identities, Global Studies in Culture and Power* 3(1-2): 61-72.
- Mato, Daniel (1997a) *Culturas Indígenas y Populares en Tiempos de Globalización*. Nueva Sociedad 149: 100-113.
- Mato, Daniel (1997b) *On Global and Local Agents and the Social Making of Transnational Identities and Related Agendas in "Latin" America*. En: *Identities, Global Studies in Culture and Power* 4(2): 155-200.
- Mato, Daniel (1997c) *A Research Based Framework for Analyzing Processes of (Re)Construction of "Civil Societies" in the Age of Globalization*. En: J. Servaes & Rico Lie (eds) *Media & Politics in Transition: Cultural Identity in the Age of Globalization*. Louvain (Bélgica): ACCO Publishers: 127-140.
- Mato, Daniel (1997d) *Towards a Microphysics of the Transnational (Re)Organizing of Latin American Civil Societies in the Age of Globalization*. En: M.E. Arias, A. Escobar, H. Geddes-González y Cecilia McMillen (eds.) *Organizations of Culture/Culture of Organizations*, número especial de la revista *Organization* 4(4): ...
- Mato, Daniel (1997e) *Globalización, Organizaciones Indígenas de América Latina, y el "Festival of American Folklife"* de la Smithsonian Institution. *Revista de Investigaciones Folklóricas* [Universidad de Buenos Aires] Nro. 12:

- Mato, Daniel (en-prensa) The Transnational Making of Representations of Gender, Ethnicity, and Culture: Indigenous Peoples' Organizations at the Smithsonian Institution's Festival. *Cultural Studies* 12(2).
- Rogers, Mark (1996) Beyond Authenticity: Conservation, Tourism, and the Politics of Representation in the Ecuadorian Amazon. En: Jeremy Beckett and Daniel Mato (eds.) *Indigenous Peoples/ Global Terrains*, número especial de la revista *Identities, Global Studies in Culture and Power* 3(1-2):73-125.
- Wiggins, Armstrong (1993) Indian Rights and the Environment. *The Yale Journal of International Law* 18(1): 345-353.

# Los trapos sucios del nacionalismo

*Claudio Lomnitz*  
Universidad de Chicago

**A**gradezco la gentil invitación a participar en este congreso sobre globalización. He decidido hacerlo con una reflexión acerca de la geografía de las fronteras del nacionalismo.

En años recientes, ha surgido el estudio de las formas de contacto y la definición de “el Otro”. Frecuentemente se ha escrito con mayúsculas para connotar que se trata de otro, que es definido no simplemente desde el ángulo de un individuo específico, sino que es identificado como un ente que representa a una colectividad distinta de la propia. Es decir, que el estudio de “el Otro” con mayúsculas ha emanado ante todo del interés por comprender diversas ideologías grupales, (generalmente bastante perniciosas), como pueden ser el imperialismo, los diversos nacionalismos, las ideologías que contraponen la barbarie a la civilización, etc. El estudio del contacto es el análisis de los procesos mediante los cuales las personas se convierten en signos de grupos abstractos.

Así, sobre todo a partir de la salida del libro de Tzvetan Todorov sobre la conquista de América, han proliferado textos que exploran lo que la crítica Mary Pratt ha llamado “zonas de contacto” entre individuos que se convierten en “agentes” de diversas comunidades nacionales, religiosas o civilizatorias. Algunos ejemplos destacados de trabajos innovadores en este género son los libros de Marshall Sahlins sobre los

viajes del Capitan Cook a Hawaii (y su debate con Gananath Obeyesekere), los estudios de Barney Cohn sobre la producción cultural del estado Británico en la India, el estudio de Michael Taussig sobre violencia y alienación en el boom cauchero en el Amazonas, los trabajos de John y Jean Comaroff sobre cuerpo y curación en sudáfrica, y muchos otros.

Recientemente, el énfasis de estos estudios sobre fronteras culturales ha tendido a pasar de los encuentros coloniales con el “Otro” salvaje, a encuentros entre propios y ajenos dentro del marco del Estado Nacional. Ha crecido el interés por los refugiados, por los inmigrantes, y los viajeros, pero también por los procesos de influencia e interacción intelectual entre diversos centros. James Holston escribió una apasionante etnografía acerca de la aplicación y las consecuencias del modernismo en Brasil; Carol Breckenridge, Mauricio Tenorio, Barbara Kirshenblatt-Gimblett y algunos otros se han abocado al estudio de la presentación de lo nacional en ferias mundiales; y pensadores tan disímiles como pueden ser Richard Morse, Octavio Paz y James Clifford han dedicado esfuerzos considerables a comprender las diversas formas en que las ideas subvierten y son subvertidas, cuando están “fuera de lugar” como diría Roberto Schwartz.

Estos múltiples y diversos estudios sobre la formación de identidades y de fronteras culturales, han servido a propósitos muy diversos, que van desde la exploración de la relación entre la cultura como un sistema de signos y el cambio histórico; al estudio de la importancia de la alienación y del fetichismo en la expansión del capitalismo, al análisis de la semiología de occidente en relación con otras.

Pienso que el análisis de “zonas de contacto” entre lo nacional y lo extranjero ha carecido aún de cierta sistematización. Esto se refleja en que estudios sobre viajeros, científicos, o turistas nos sirven para mostrar algunas de las contradicciones de la identidad nacional, pero aún carecemos de una perspectiva más amplia acerca del lugar que ocupan dichos espacios de contacto en el espacio nacional. En otras palabras, los estudios de las zonas de contacto entre nacionales y extranjeros han sido poco sistemáticos desde el punto de vista sociológico, ya que tienden a privilegiar la semiología de la construcción del Otro, frente a la geografía cultural del contacto.

Mi intento hoy es proponer algunos rudimentos para una geografía de las zonas de contacto en el espacio nacional. Propondré tres tipos de dinámicas sociales que generan zonas de contacto específicas, cada una de las cuales tiene sus espacios y sus historias, y a partir de estos tres

tipos ofreceré algunas consideraciones generales acerca de la relación, la producción de fronteras y la política de la cultura en la sociedad mexicana.

### **1- El comercio internacional y la cultura material importada como zona de contacto.**

Las tres clases de dinámicas sociales que voy a discutir se relacionan, en el plano abstracto, con una cualidad intrínseca de los Estados nacionales, por una parte, son comunidades dentro de un sistema de comunidades, y por la otra, son comunidades políticas que se mantienen dentro de sistemas económicos que no están contenidos dentro de las fronteras nacionales (Wallerstein y a Anderson).

Esta cualidad de los Estados nacionales hace que la modernización de la cultura material y los agentes externos de dicha modernización puedan ser erigidos en ciertos momentos, en espacios de enfrentamiento y de identificación nacionales, es decir que ciertas formas modernizadoras y sus agentes distribuidores —usualmente empresarios y comerciantes— se pueden convertir rutinariamente en “zonas de contacto” transnacional.

Así, por ejemplo, si echamos una ojeada a la historia de México, buena parte de los movimientos anti-extranjeros se han centrado en el aspecto comercial; el movimiento anti-español en la primera república llevó al saqueo del mercado del Parián en la Ciudad de México en 1829, saqueo que precedió la expulsión de los españoles que tan sólo 8 años antes habían sido proclamados como potenciales mexicanos. Varios de los movimientos xenofóbicos más vergonzosos de la historia de México, ubican la influencia supuestamente perniciosa del extranjero en su situación de comerciante; es el caso de los movimientos en contra de los chinos en Sonora en la época revolucionaria, de las quejas contra el comercio ambulante en la ciudad de México de los años treinta —donde los periodistas se quejaban de la presencia de judíos y de árabes—, y también de las actividades de las comisiones de censura de la secretaría de gobernación, que estuvieron por años encargados de censurar cómics, películas y demás ítems de la cultura de masas, cuando se juzgaba que éste comercio atentaba contra los valores básicos de los mexicanos. Es decir que se han construido discursos anti-españoles, antisemitas, anti-chinos, y anti-americanos en torno al espacio del comercio y de la cultura material importada.

Esto es interesante porque las causas profundas de estos diversos movimientos xenofóbicos son distintas entre sí: el movimiento anti-

español en los albores de la era republicana, se relacionaba con la competencia entre Estados Unidos e Inglaterra por la hegemonía política en México; los motines en contra de los chinos fueron impulsados por miembros de élites políticas regionales que vieron en ellos presa fácil; la identificación del comercio ambulante como una actividad “extranjera” en los años veinte y treinta era una estrategia para descalificarlos por perjudicar el comercio establecido.

Sin embargo, pese a estas diferencias profundas, la identificación del comerciante extranjero como un peligro a la integridad nacional es frecuentemente un argumento político viable, puesto que el comercio internacional es una zona de contacto con un mundo extra-nacional cuyos intereses pueden ser percibidos como peligrosos: peligrosos porque sus agentes —los comerciantes— no velan por el interés nacional, o porque los productos mismos que se están importando atentan contra la integridad nacional. En los años veinte y treinta, la prensa mexicana hacía hincapié en que el mercado de la droga y del vicio en los estados del norte del país, estaban en manos de extranjeros —chinos, norteamericanos, rusos—; durante la presidencia de Díaz Ordaz en los años sesenta se intentó restringir la importación de películas y discos que difundieran la “decadencia afeminada” del hippismo, y recientemente se presentó una propuesta ante la cámara para prohibir la exhibición del programa “Beavis y Butthead” en la Tele mexicana.

Así, el comercio internacional es una fuente continua de zonas de contacto no sólo porque los comerciantes pueden ser percibidos como agentes de un interés externo al interés nacional, sino también porque la cultura material de la modernización que viene de afuera puede ser percibida como un elemento de corrupción de la moral nacional, o de subversión de las formas de la cultura imperante.

## 2- Zonas de contacto creadas por la tensión entre modernidad y tradición.

La segunda clase de dinámica generatriz de zonas de contacto que me interesa destacar surge de la lógica misma del nacionalismo como construcción ideológica. Se sabe que el nacionalismo depende —en diversas modalidades— de construcciones que ligan “la tradición” con “la modernidad”. Esta dependencia es necesaria porque los Estados nacionales se presentan como instrumentos al servicio de la modernización de una colectividad (de la nación) que, a su vez, es definida en términos genealógicos, es decir, en relación a una “tradición.”

En el caso de México, el nacionalismo de la época temprana posterior a la independencia se apropió del mundo pre-hispánico, de manera análoga a la apropiación de la antigüedad clásica, por el mundo europeo, pero con un giro nacionalista novedoso. Los aztecas eran el antecedente del México independiente, la era colonial un paréntesis que sirvió para traer la religión católica y ciertos rasgos de civilización, y para rebajar la condición de los pueblos indígenas a una situación degradada. Por esto, en un principio la glorificación del pasado pre-hispánico no iba de la mano con una reivindicación del presente indígena, ya que éste era visto como resultado de la degradación colonial.

Esta situación comenzó a cambiar en cuanto México tuvo que mostrarse y a exhibirse en los foros de las naciones, pues necesitaba mostrar la individualidad de su cultura, y esto se lograba, más con el pulque que con vino, con huipil que con camisa manufacturada (una cuestión que fue detallada con toda precisión por Mauricio Tenorio en su reciente texto sobre 'México en las ferias mundiales') para finales del siglo pasado, la construcción oficial de la tradición, pasaba necesariamente por ciertos aspectos de la vida campesina y artesanal de México, y no únicamente por el pasado precolombino.

Al mismo tiempo, la relación que se quiso guardar entre tradición y modernidad siguió siendo esencialmente la misma; la existencia de una "tradición mexicana" permitía reclamar, en algunos casos, una modernidad particular para México; pero en ningún caso negaba la aspiración fundamental del Estado nacional: la modernidad y la modernización. Por ello, los grandes orgullos oficiales no podían—ni pueden—residir principalmente en el mundo llamado "tradicional": tienen necesariamente que darle a lo moderno el lugar principal en la utopía nacional. Así, algunas de las principales joyas del nacionalismo mexicano han sido: el teatro de Santa Anna, los bulevares de Maximiliano, los trenes de don Porfirio, la industria nacionalizada del petróleo de Lázaro Cárdenas, la Ciudad Universitaria y el Acapulco de Miguel Alemán, el museo de antropología de López Mateos —que combina el pasado precolombino con una arquitectura de vanguardia que hace despliegue de tecnologías modernas—, el metro y las olimpiadas de Díaz Ordaz; el Cancún, las carreteras, y las industrias paraestatales de Echeverría, etc. En estas formulaciones, la tradición es como el alma del país moderno, pero es la porción moderna la que verdaderamente representa el presente y el futuro del país.

Esta relación entre tradición y modernidad no es particular a México, el pensador inglés del siglo pasado Matthew Arnold, decía que el espíritu nacional inglés estaba compuesto por tres elementos: el elemento anglosajón que le daba seriedad, voluntad de trabajo y tesón, el elemento normando, que le daba vuelo espiritual, buen gusto y racionalidad, y el elemento celta, que la hacia sentimental. En aquella época los celtas de carne y hueso —los irlandeses— eran vistos como brutos, fisiológicamente inferiores: el ideal era el inglés moderno que mantenía el espíritu celta, no el irlandés real que vivía en los tugurios de Londres.

Sin embargo, la situación de México como país débil y pobre en el orden internacional, hizo que esta relación entre modernidad y tradición se convirtiera en una fisura, donde podían introducirse zonas de contacto transnacionales que pusieran en jaque al nacionalismo, amenazando la relación ideal que éste construye entre ambas.

Una vez que México comienza a presentar su individualidad en el ámbito internacional a través de sus tradiciones y no a partir de su sector más modernizado, el flujo de turistas, viajeros, científicos, y demás curiosos tiende a volcarse al sector tradicional no al moderno. La capacidad del Estado de guiar al visitante para que aprecie la supuesta conexión entre lo tradicional y lo moderno ha sido siempre limitada.

Así, por ejemplo, en un libro muy interesante de próxima aparición, Eric Zolov describe la historia del hipismo en México como un caso de producción cultural en un marco de comunicación transnacional. Entre sus diversas fuentes, cita una “guía de turistas” de los años sesenta especial para visitantes contra-culturales, la *People's Guide to Mexico*. Esta “guía de turistas” servía para guiar al hippi a Huautla y a otras centros de peregrinaje contraculturales, con el mínimo de roces con el México oficial. En cierto pasaje dedicado a problemas que padecían los hippis en el cruce de la frontera, la guía aclara “Si no te ves como el turista normal (y aquellos de ustedes que llevan el pelo largo y barba, que llevan collares y no llevan bracieres ya se han oido que iban a encontrar problemas en alguna parte) probablemente no recibas un trato normal cuando entres a México... Nuestra solución es vernos como maestros o estudiantes universitarios de pueblitos pequeños del principio de los sesentas cuando cruzamos la fronteras. A los oficiales fronterizos les encanta.” (citado en Zolov, *Wake of Tlatelolco*, p. 15).

Evidentemente, este problema no comienza con el movimiento hippi: los viajeros estadounidenses y europeos que venían a México en los años

veinte, treinta y cuarenta frecuentemente se sentían más atraídos por el mundo rural e indígena que por el mundo urbano y moderno, normalmente inferior en sus propias ciudades. Sin embargo, en esa época la enorme atracción del intelectual extranjero por el mundo indígena, iba a la par del interés renovado del Estado por identificarse con este mismo mundo. La revolución mexicana había permitido una re-vitalización de los lazos entre el mundo indígena y el mundo moderno, y los indigenistas mexicanos —aún muchos de los indigenistas oficialistas— frecuentemente buscaban inspiración para lo moderno en lo indígena.

Pero al irse rutinizando el orden revolucionario, al entrar México a una era modernizadora cada vez más alejado de las presiones populares de la Revolución, la relación con el mundo tradicional se fue volviendo más propagandística, y el desinterés del extranjero por lo moderno podía llegar a irritar.

El movimiento contra-cultural hippi es el momento más potente para esto, y generó una serie de zonas de contacto problemáticas, pues mientras el presidente Díaz Ordaz buscaba mostrarle al mundo el México de las olimpiadas —el México del metro recién inaugurado, el de la Villa Olímpica, de la Alberca Olímpica, etc. Una serie de personajes que rechazaban el trabajo (y la idea misma del progreso), buscaban hongos en Huautla, y andaban con huaraches por las calles.

Esta zona de contacto que invierte el orden de valores, entre lo tradicional y lo moderno; hizo que los antropólogos nacionales y extranjeros de clases medias y altas, con un alto grado de distinción cultural, por su énfasis en el trabajo de campo, privilegiaran al campesino por encima del comerciante del pueblo, autorizando voces que en sus localidades habían sido siempre subvaloradas o silenciadas.

La búsqueda de lo auténtico, tanto en la ciencia como en el viaje, a veces subvertía el orden de lo prestigioso, convirtiendo a lo supuestamente moderno del país en un moderno de segunda y sin interés, y rescatando lo tradicional como el único verdadero aporte. De esta manera, al estar inserto dentro de un sistema por naturaleza internacional, y con un país que no va a la punta en cuestiones de modernidad, la relación tradición y modernidad que es esencial para todo nacionalismo, tiene un potencial subversivo para lo nacional. En tanto lo tradicional se convierte en una zona de contacto con un extranjero, que no necesariamente se impresiona por el México moderno.

Esta dinámica fue mencionada por el famoso educador José Vasconcelos en su autobiografía, donde describe su infancia en Eagle

Pass, Texas. Cuenta que se impresionó con los textos educativos oficiales norteamericanos, que compartían su simpatía por el indio de México y rechazaban a los españoles, luego de grande se daría cuenta que el amor de los norteamericanos hacia el indio mexicano mal-encubría un imperialismo que buscaba suplantar lo español con lo norteamericano.

Otros agentes activos en esta zona de contacto no necesariamente buscan fortalecer a un centro imperial en contra del gobierno y del México oficial, pero sí pueden crear dudas acerca de la eficacia de dicho gobierno, o aún— como en el caso de los hippis— de la legitimidad de sus metas modernizadoras.

### 3- El desorden de la modernización.

Existe una tercera fuerza generadora de espacios de contacto con el extranjero, y que puede ser pensado como una especie de entropía de la modernización, (de ahí la referencia a “los trapos sucios del nacionalismo” en este trabajo).

La cultura que producen los Estados tiene diversas variantes. Existe por una parte lo que Arjun Appadurai ha llamado el ‘estado etnográfico’, es decir, la producción cultural del Estado que se aboca a la descripción del supuesto sujeto social del país: la población. El “Estado etnográfico” fabrica censos, cuestionarios, y medidas. Junto al “Estado etnográfico” está el “estado modernizador”, es decir la producción cultural estatal que se aboca a detallar la labor de desarrollo del Estado. Una vez descrita “la población”, las medidas del estado etnográfico sirven para definir una serie de carencias —pobreza, analfabetismo, condiciones insalubres, etc— así como una serie de medidas de crecimiento y progreso que van a definir la eficacia del Estado.

Junto a estos dos tipos de producción cultural de los Estados existe un tercero que no es menos fundamental, y que es la producción de la imagen del “Estado nacional” tanto para el consumo internacional como para el consumo interno. Se trata de una producción que se organiza para presentaciones (tales como las ferias mundiales), para la creación de una imagen ante el turismo, para todo evento internacional, estilo olimpiadas, mundial de fútbol, congreso internacional; para todo canal, toda escuela, toda institución que se presente como nacional.

Una dificultad fundamental de este tercer tipo de producción cultural estatal estriba en que la imagen nacional no es fácil de mantener.

El concepto de “frontstage/backstage” de Erving Goffman —utiliza una metáfora teatral, para describir una relación intrínseca entre el

performance de lo público con lo que ocurre tras bambalinas— es esclarecedor aquí. La producción estatal del nacionalismo busca crear espacios donde su visión de lo nacional se realiza y puede ser mostrado a propios y ajenos, es decir busca crear un “fronstage” que se caracteriza (por lo que hemos visto en el segundo tipo de zona de contacto), por una combinación de modernidad y de tradición. La cara pública de la nación busca mostrar un país pujante que marcha inexorablemente hacia el progreso y hacia la modernidad.

Sin embargo, la creación misma de esta imagen pública forma anillos de desorden en su entorno. Y ahí está, como ejemplo supremo, la historia del turismo en México; Cuernavaca fue probablemente el primer destino para el turismo, en los años treinta. El eje de la atracción era, evidentemente, el estupendo clima, la cercanía con la ciudad de México, y el hecho de que tanto el jefe máximo, don Plutarco Elías Calles, como el embajador del los Estados Unidos, Dwight Morrow, construyeron residencias ahí, atrayendo tanto a la clase política mexicana como a un contingente importante de jubilados norteamericanos. Al mismo tiempo, en el centro del proyecto turístico de Calles estaba el Casino de la Selva, que le ofrecía diversiones al turista. Lázaro Cárdenas juzgó que los casinos eran todos un tipo de zona de contacto indeseable: una forma de turismo basada en la promoción de vicios públicos que dañarían la moral nacional, y los prohibió.

Sin embargo, el lado feo del turismo no es tan fácil de eliminar, y en torno a los centros turísticos se hacen evidentes las divisiones entre el consumo para el turista y el consumo para el trabajador; la relación entre el poder de compra del extranjero y el nacional, etc. Así, las ciudades que se construyeron para el turismo, empezando por Acapulco, y siguiendo con Can-Cun, Iztapa, etc., son “ciudades gemelas”, con un “frontstage” expuesto al turista —una costera, una zona hotelera— y un backstage que combina zonas de pobreza, zonas de prostitución, etc.

Esta relación entre lo presentable y los “trapos sucios”, crea zonas de contacto políticamente fuertes. Así, por ejemplo, en su tesis doctoral sobre prostitución en la Ciudad de México durante los años veinte y treinta, Katherine Bliss describe la discusión que hubo en el gobierno capitalino por la creación de una zona roja cercana al mercado de La Merced. Los vecinos se organizaron para protestar contra este proyecto y utilizaron, entre otros, el siguiente argumento: no se debía hacer una zona roja en su colonia porque ellos estaban en el camino que iba del aeropuerto internacional de la Ciudad de México al centro de la ciudad,

por lo cual la zona de prostitución sería una de las primeras imágenes que el visitante tendría de la ciudad.

Al igual que un ama de casa que busca cerciorarse que su visita se quede en la sala, y no pase a ver el tiradero que está en los cuartos o en la cocina; el gobierno, las empresas turísticas y buen número de patriotas buscan mostrar cierta imagen al extranjero, y esta búsqueda fácilmente se politiza. Algunos ejemplos de la politización de estas zonas de contacto han sido dramáticos. Por ejemplo, Luis Cabrera, uno de los principales ideólogos de la Revolución Mexicana, describió en un famoso ensayo titulado “Dos patriotismos” cómo la celebración porfiriana del centenario de la independencia fue una fiesta hecha por la élite científica para su propio consumo y para el consumo del inversionista extranjero, excluyendo al pueblo harapiento pero cuando un grupo de mujeres trabajadoras organizó su propia marcha de celebración del centenario, se encontró con una represión brutal.

Otro ejemplo, quizá más conocido hoy es el de la violencia del '68, en Tlatelolco y la imagen nacional de las olimpiadas. Tan fue así, que el presidente Díaz Ordaz y los sectores sociales anti-estudiantiles hablaban insistentemente de malas influencias extranjeras: sólo un extranjero buscaría ensuciar la imagen pública de lo nacional.

Hay otras zonas de contacto que presentan el mismo problema quizá menos dramática pero no menos importantemente. Por ejemplo, las ciudades fronterizas del norte de México, estas ciudades son todas partes de conjuntos urbanos bicéfalos: ciudades dichas “gemelas” (tal vez mellizas sería más apropiado) con una parte en los Estados Unidos y otra en México. La relación entre la parte mexicana y la parte norteamericana nunca ha sido simétrica, y en muchos sentidos las ciudades del lado mexicano han sido en su conjunto un “backstage” de las ciudades norteamericanas; su prosperidad depende de la clínica para abortos, del abogado y del juez que casa y divorcia, del bar, de la prostituta, de la maquila, etc. El hecho de que haya ciudades mexicanas trastienda de ciudades norteamericanas es bastante amenazante para el credo fundamental del nacionalismo, en donde la modernidad es para beneficio propio y no ajeno. Este tipo de zona de contacto puede crear reacciones nacionalistas extremas, como fue el caso de la Revolución Cubana, donde la imagen de La Habana como burdel, fue un móvil importante para muchos revolucionarios. En el caso de la frontera norte de México, me parece que esta situación resultó en la creación de la idea de una “zona fronteriza”, que ocupó por muchos años una posición liminar respecto

del resto del país. El habitante de esta zona liminar, tenía una pertenencia dudosa al país —incluso una lealtad dudosa al mismo— que se reflejaba en su idioma impuro (el “pocho”), en la moda pachuca, etc.

#### **4. Reflexiones en torno a éstas tres dinámicas generadoras de zonas de contacto.**

Hemos descrito tres dinámicas generadoras de zonas de contacto; una creada por el comercio internacional y por la cultura material de la modernización; -otra creada por la dificultad de mantener la relación ideal entre modernidad y tradición; -y la tercera por la imposibilidad de mantener la imagen pública del orden nacional. A continuación tratare la sistematicidad de las zonas de contacto generadas por estas tres fuerzas y cómo se puede pensar una geografía de zonas de contacto.

Empecemos por lo segundo. Hasta ahora hemos utilizado el término de Mary Pratt “zona de contacto” para referirnos a los espacios transnacionales de formación de identidad nacional. Sin embargo, el concepto de “zona” implica una geografía de regiones. Una zona es un tipo de lugar dentro de un sistema de lugares que están funcionalmente relacionados. Pues bien, ¿qué lugar ocupan estas “zonas de contacto” en una geografía más amplia? Me parece que esta pregunta no queda contestada en la mayor parte de los trabajos sobre transnacionalidad y zonas de contacto, y creo que la tipología que he comenzado a desarrollar aquí permite comenzar a contestarla.

Es claro que las zonas de contacto en cuestión, son espacios que se entienden a partir de la tensión, entre el Estado nacional como un cierto tipo de comunidad política-cultural y el hecho de que la modernización no puede ser contenida por dicha comunidad. Este hecho es potencialmente problemático para el nacionalismo, porque los Estados nacionales se erigen como formas de organización social cuyo propósito es coordinar la modernización. Las zonas de contacto con la dimensión transnacional del capitalismo y de la modernización pueden cuestionar algunos de los preceptos del nacionalismo.

Así, por ejemplo, buen número de los mexicanos que habitaban la zona de Texas en 1836, favoreció la independencia de Texas, debido a que sus nexos comerciales con Nuevo Orleans eran de una intensidad tal, que la pertenencia a México estorbaba su propia modernización.

La dinámica de estas zonas de contacto es más compleja pues el propio proceso de crear un nacionalismo, abre al país a ciertas formas

de consumo y de interés transnacional que pueden minar los preceptos del propio nacionalismo. La relación entre tradición y modernidad se da en el nacionalismo, precisamente porque el país forma parte de un sistema internacional. En dicho sistema México —y todos los países post-coloniales— puede reclamar más fácilmente su individualidad a partir de su cultura tradicional, antes que con base en su modernidad, (a partir del pulque, del jarabe tapatío, de los sarapes de Saltillo y de los tacos de barbacoa y no del whisky, el rockanrol, el esmoking, y la cocina internacional).

Al mismo tiempo, la identificación: del alma nacional con el mundo tradicional, y de su cuerpo con el mundo moderno; es inestable debido por una parte a que el mundo llamado tradicional persiste, y por otra a que los extranjeros buscan sus propias relaciones con esos mundos modernos y tradicionales, creando zonas de contacto que pueden ser irritantes.

La presentación escénica de los logros nacionales moviliza recursos que conllevan dependientes que manchan la presentación. Así como Brasilia, la ciudad modelo de la modernidad brasileña, nació con ciudades satélites marginales que jamás encarnarían la racionalidad suprema de la nacionalidad, así también han nacido todos los macro-proyectos turísticos, los macro-eventos internacionales, etc.

De este modo, las zonas de contacto deben de ser comprendidas como espacios en que choca la lógica del desarrollo nacional con la lógica transnacional de la modernización. Se trata, entonces, de zonas fronterizas dentro del espacio nacional.

## 5- Fronteras internas.

Los Estados nacionales existen en un sistema internacional, y dichos Estados no logran abarcar el desarrollo económico en ningún caso. Esto determina que “los trapos sucios del nacionalismo” no siempre puedan ser lavados en casa. La trastienda de la modernidad nacional a veces se hace visible al extranjero, y la cara amable de los gobiernos se convierte en una cara visiblemente contraída. En México durante el centenario descrito por Luis Cabrera, o en el caso de las ciudades de la frontera norte, o en la matanza de Tlatelolco, y así sucede de mil maneras menos dramáticas cotidianamente. Se trata de una contradicción de lo nacional, que en el caso de México es bastante patente debido a la cercanía del país con los Estados Unidos, por eso “los trapos sucios del nacionalismo” mexicano son más evidentes en la frontera norte que en la frontera sur.

Quisiera concluir con algunas reflexiones sobre las implicaciones de estas zonas de contacto, en la construcción de fronteras internas entre grupos sociales dentro del marco nacional. He tratado extensivamente algunas de estas fronteras internas en *Las salidas del laberinto*, así como en *Modernidad india*, un libro de próxima aparición. Resulta evidente que la existencia y proliferación de zonas de contacto, creadas por relaciones comerciales, turísticas, de migraciones laborales, por producción científica y artística, etc; crean inestabilidad en las formas internas de la distinción social. Esta inestabilidad se refleja tanto en los ciclos de la moda, como en procesos de reconfiguración de las clases sociales.

Por ejemplo, como el Estado se atribuyó desde los albores de la independencia, la tarea de modernizar para la colectividad nacional, las élites nacionales asumieron inmediatamente el papel cosmopolita por excelencia. Eran la zona de contacto oficial, la zona de contacto que podría discriminar entre la modernidad buena y la modernidad mala. Es por ello que el Vasconcelos adulto duda de la sabiduría de negarle toda bondad a la influencia española en México: hacer de México un país indio, era hacerlo una colonia de los Estados Unidos.

Sin embargo, las élites no han podido siempre mantener esta posición privilegiada en materia de contactos con el extranjero; el migrante que logra ser dueño de un taller mecánico en Los Angeles, puede volver a su pueblo y tener más dinero, más prestigio, y más conocimiento de lo moderno que el dueño de la tienda en el centro de su pueblo; el indio zinacanteco que se hace compadre de un antropólogo puede llegar a conversar más largamente con él, que con el ranchero que lo opriime. Por otra parte, el movimiento social o el agente político que puede amenazar con poner en entredicho la imagen nacional o bien gana espacio político o bien se convierte en el objeto de violencia estatal.

Aquí hay, me parece, una clave para comprender la dinámica interna de las fronteras, de fronteras en la distinción social y aún de la frontera de la violencia. A veces, la violencia brota cuando un grupo prefiere buscar su propia comunidad política separada, por ejemplo cuando un grupo que ha sido asignado como parte del residuo tradicional de la nación prefiere buscar sus propias rutas al progreso, (como fue el caso de los mayas y de los yaquis en la época de don Porfirio). La violencia irrumpió también cuando no hay posibilidad de re-establecer el orden visible en espacios que el Estado insiste en poder controlar; es el caso de

la violencia contra el comercio ambulante en la época de Uruchurtu, o el caso de la “extranjerización” de algunos movimientos sociales, que no pueden ser asimilados como propiamente nacionales por ciertos gobiernos pues atentan contra la imagen pública del país.

Por otra parte, existen igualmente procesos de extranjerización de las élites, que son reconocidos en zonas de contacto, tanto de consumo como de producción. El mexicano que nunca ha probado una tortilla, que toma Evián o Perrier y no conoce el Tehuacan, puede ser identificado como extranjero o extranjerizante en movimientos de distinción o movimientos políticos que buscan descalificarlo, o el mexicano que organiza su producción social con esquemas burocráticos enteramente meritocráticos es igualmente susceptible a ser excomulgado de la comunidad nacional.

Los Estados nacionales quieren construirse como quien construye una casa: con su sala para el que viene de afuera, sus diversos espacios organizados de manera funcional y jerárquica. Sin embargo, la arquitectura nacional, el espacio nacional, no tiene la estabilidad de una casa, porque el orden interno está siempre padeándose por las transformaciones en la producción, el consumo y las comunicaciones. Por ello, los “trapos sucios del nacionalismo” pueden ser expuestos por la hija cenicienta, por el hijo que no fue designado sucesor, o por la madre en un gesto de desaire; siempre y cuando exista una ventana —una zona de contacto— que permita exhibirlos. Esta relativa apertura y permeabilidad del espacio nacional se convierte en un factor de dinamismo a nivel de la producción de modas y de distinciones, pero es también la raíz de xenofobias y violencias.

# El hombre sin derechos

## Una figura antropológica de la globalización

*Didier Fassin*  
E.H.E.S.S.

### PRÓLOGO

**E**l 28 de mayo de 1990 ocurrió en el Ecuador un evento que pasó casi inadvertido para el resto del mundo, pero que tuvo un impacto considerable en la sociedad ecuatoriana: la iglesia de Santo Domingo en Quito fue ocupada por doscientos indígenas y algunos de ellos se declararon en huelga de hambre. Esta ocupación inició un levantamiento indígena. Cinco días después, las poblaciones indígenas de las regiones andina y amazónica se sublevaron y durante una semana el país fue paralizado con el bloqueo de carreteras, incluso de la Panamericana, dificultando el abastecimiento de las ciudades. El levantamiento reanudaba una tradición ya lejana —pero todavía presente en el imaginario popular— de sublevaciones contra la dominación del poder colonial o postcolonial, que generalmente acababan con sangre, pero a diferencia de éstas el movimiento de 1990 fue pacífico. Se estuvo cerca de una matanza, cuando una escuadra de militares fue tomada presa en la Sierra por un grupo de

mujeres, lo cual fue considerado como una humillación para el Ejército. Finalmente, sólo un indígena murió, a causa del pánico de un joven militar. Sin embargo, el levantamiento dejó en la sociedad ecuatoriana una impresión extraordinariamente intensa, un sentimiento de duda y aún de miedo, que culminó en los funerales del indígena muerto en Riobamba. A partir de junio de 1990, se puede decir que la conciencia que los ecuatorianos tienen de ellos mismos, de su identidad nacional y de su mundo social, nunca volverá a ser como antes.

El 18 de marzo de 1996, hubo en Francia otro acontecimiento cuya publicidad al exterior no fue inmediata, pero que cambió de manera profunda la vida pública francesa. Trescientos africanos, hombres, mujeres y niños, la mayoría de ellos originarios de Malí, ocuparon la iglesia de San Ambrosio en París; todos compartían la misma situación, vivían en Francia como ilegales desde hacía varios años, es decir sin estatuto legal. Así empezó lo que es conocido como el movimiento de los indocumentados. Después de algunos días fueron expulsados por la policía y las autoridades eclesiásticas tuvieron ciertas dificultades para explicar a la opinión francesa que un templo de Dios podía ser, en esta ocasión, un lugar inhóspito. El movimiento se prolongó en un gimnasio, luego en un teatro y, finalmente, en otra iglesia —la de San Bernardo—, donde diez de los indocumentados empezaron una huelga de hambre. Los trescientos se quedaron allí hasta agosto del mismo año, cuando esta iglesia fue también violada por una intervención policial, esta vez contra la voluntad del cura; las imágenes de la brutalidad policial viajaron alrededor del mundo, suscitando indignación, especialmente en los países africanos. Mientras tanto, en todo el país, se formaron más de diez colectivos de indocumentados, ocupando iglesias y organizando huelgas de hambre. Durante estos cinco meses, los "indocumentados de San Bernardo" fueron el centro de la vida política, poniendo la cuestión de la inmigración —ya bastante explotada por la extrema derecha— en el corazón del debate público, haciendo salir a las calles docenas de miles de personas en su favor, provocando una multiplicidad de peticiones de intelectuales y artistas solidarios con ellos.

En marzo de 1996 se dio una ruptura, no sólo en la visión que los franceses tienen sobre los extranjeros y los inmigrantes, sino más bien en la concepción que tienen sobre la fundamentación del contrato que une a los miembros de la sociedad. Lo absurdo de las leyes de inmigración fue así reconocido por el gobierno derechista, pues impedía la regularización de una persona extranjera y, al mismo tiempo, no permitía

su expulsión del territorio francés, como en el caso de los padres indocumentados de niños franceses. En mayo de 1997, la primera medida que decidió el gobierno de izquierda fue publicar una circular definiendo criterios más amplios de legalización para los indocumentados; una de las primeras leyes preparadas por los diputados fue una nueva legislación para la adquisición de la nacionalidad francesa y sobre la política de inmigración.

Entre la ocupación de la iglesia de Santo Domingo por doscientos indígenas y la ocupación de la iglesia de San Bernardo por trescientos africanos, entre los huelguistas de hambre de Quito y los huelguistas de hambre de París, entre el levantamiento indígena en el Ecuador y el movimiento de los indocumentados en Francia, qué puede haber en común? A pesar de las diferencias históricas evidentes entre los dos contextos y más allá de las realidades sociológicas totalmente distintas, mi tesis es que ambos sucesos conciernen a una categoría considerada como marginal, pero que llega al corazón de la sociedad. Tanto los indígenas como los africanos pertenecen a la periferia del espacio social. Sus reivindicaciones cuestionan a la mayoría de los ecuatorianos y de los franceses sobre su identidad, su relación con el Otro, interrogando al Ecuador y a Francia sobre su misma existencia como Estados-nacionales y su justificación a través de la ideología republicana. Lo que confirma una observación sociológica clásica: es a menudo por sus márgenes que se transforman las sociedades.

### **EJERCICIO DE SOCIOLOGÍA PARALELA**

Para entender de qué manera el levantamiento indígena y el movimiento de los indocumentados tocan al mundo social en su mismo centro, se deben recordar las razones profundas de estas movilizaciones.

Para los indígenas, la cuestión central es la tierra. La expoliación colonial y post-colonial de las propiedades ancestrales, el fracaso de la reforma agraria de 1964 que no impidió el empobrecimiento de los pequeños propietarios y la crisis económica con su ajuste estructural impuesto por las instituciones bancarias internacionales han producido, según la expresión oficial, una situación de “presión demográfica” que en realidad expresa una pauperización constante de los indígenas. Sin embargo, a través de la cuestión de la tierra, se manifiesta una rebelión contra una condición social y humana, por no ser reconocidos por las clases blancas dominantes ni en su universalidad como ciudadanos, ni en su diferencia como indígenas.

Para los africanos, la reivindicación principal es conseguir documentos. Por carecer del carnet de permanencia no tienen ningún estatuto jurídico. Aquí se debe aclarar un fenómeno fundamental pero muy poco conocido (incluso dentro de la población francesa) antes de este movimiento: la producción de la irregularidad. La representación común del indocumentado es aquella del clandestino, trabajador del tercer mundo que entra ilegalmente para conseguir un empleo. Esta imagen, ampliamente difundido por los políticos, permite construir un discurso aparentemente coherente y legitimar una práctica claramente represiva. Se explica a la opinión pública que existen dos categorías de extranjeros, con dos políticas correspondientes: los "legales", para los cuales hay un deber de integración hasta de asimilación y los "ilegales", para quienes se deben usar medidas drásticas, incluso encarcelamiento y expulsión. Este discurso tiene evidentemente un amplio consenso en la sociedad francesa.

Lo que revela el movimiento de los indocumentados es que no es tan simple como eso. Muchos de los ilegales han sido anteriormente legales o pueden tener una justificación válida para vivir en Francia. Por ejemplo, una persona puede tener su documento no renovado por las autoridades porque ha perdido su empleo o porque la situación laboral en su sector implica una preferencia nacional o porque ha olvidado solicitar la renovación; o un estudiante puede no conseguir su carnet por haber fallado en sus exámenes o haber cambiado de carrera de manera no justificada desde el punto de vista de las autoridades; o a una mujer se le puede impedir reunirse con su marido que reside legalmente en Francia, porque las condiciones de la vivienda son consideradas insuficientes, pues existe una política extraoficial que hace casi imposible el acceso de los extranjeros a la vivienda social; o a un hijo se le puede negar la visa para vivir con su familia por no haberla solicitado al mismo tiempo que sus hermanos. Sería larga la lista de situaciones de no reconocimiento de un derecho anteriormente considerado como protegido legalmente.

Las restricciones al asilo político han hecho cada vez más difícil la obtención del estatuto de refugiado, especialmente para los africanos, quienes tienen un nivel de rechazos superior al 95%; los cambios de criterios para la reagrupación familiar que permite a la mujer o a sus hijos reunirse con el padre en el suelo francés, han aumentado el porcentaje de rechazos del 15 al 75% en un año. Lo que revelan las historias de vida de los indocumentados es la mala fe de del discurso oficial para justificar políticas represivas; el límite entre legales e ilegales es indefinido, ya que el número de ilegales se incrementa

permanentemente con los legales convertidos en indocumentados o los legítimos que ya son más regularizados. En estas condiciones, la dialéctica de la integración de los buenos inmigrantes y el rechazo de los malos extranjeros, aparece como una manipulación demagógica. Cambiando sus leyes y modificando sus modalidades de aplicación, el mismo Estado vuelve a ser el que contribuye a producir el incremento de los indocumentados. Entre los indígenas del Ecuador y los indocumentados de Francia las diferencias son numerosas. La más evidente sigue siendo que mientras unos viven en su propio país, del cual se consideran desposeídos, los otros son extranjeros en el país donde viven y que los rechaza. Además, los unos piden tierras ancestrales, cuando los otros quieren documentos legales. Pero a pesar de esas diferencias, tienen dos rasgos fundamentales en común. El primero, estar privados de su ciudadanía y de su existencia cívica. El segundo, no aceptar más esta situación y haber salido de la sombra para reivindicar sus derechos a plena luz. La privación de la ciudadanía es relativa (política) en el caso de los indígenas, quienes son más bien ciudadanos de segunda clase. Es absoluta (jurídica) en el caso de los indocumentados, a los cuales se niega cualquier estatuto cívico. Esta diferenciación no es, sin embargo, tan marcada. A los indígenas se les rechazaba incluso la condición de seres humanos en el mundo colonial, recibiendo el derecho de votar en el Ecuador solamente al final de la década del setenta y sólo han tenido representantes en el Congreso nacional desde la mitad de los años noventa, lo cual indica cuán reciente es su existencia cívica. Los indocumentados, por definición, no tienen existencia legal, pero en ciertas situaciones se les reconoce derechos, como inscribir a sus hijos en la escuela o ser tratados en servicios públicos de salud y aún recibir ciertos subsidios de instituciones públicas de bienestar; lo cual revela que ellos no están totalmente fuera de la ley.

## LA EXPERIENCIA DE LA PRIVACIÓN DE DERECHOS

La experiencia humana profunda que comparten los “sin tierra” del Ecuador, que no se reconocen en la ciudadanía incompleta que les otorga el Estado, y los “sin documentos” de Francia, que quieren ser reconocidos como ciudadanos por el Estado, es la de ser “hombres sin derechos”, si se puede decir, pensando en el “hombre sin calidad” de la novela de Musil. A pesar de las situaciones históricas y de los estatutos legales tan distintos, ambos se sienten privados de existencia política, tal como es definida a través del contrato social que liga a los miembros a la sociedad. Son considerados y se consideran ellos mismos como “sin derechos”.

La interiorización que los individuos hacen de esta condición es un elemento esencial del fenómeno. Son vistos como sin derechos por el Estado y sus representantes, y ellos mismos se ven como tales. Haciendo algunas historias de vida de indígenas en el Ecuador, hace algunos años, y de indocumentados en Francia, recientemente, me impresionó la similitud de las experiencias. Un mismo sentimiento de indignidad: "somos indios sucios", decían los unos; "somos como perros, aún peor: a un perro, por lo menos, le dan de comer", dicen los otros. Una misma culpabilidad, especialmente de los padres frente a sus hijos por no poder darles lo que necesitan y no presentarles una imagen respetable: los médicos consideraban a las mujeres indígenas como responsables del mal estado de salud y de nutrición de sus hijos; la enfermera de la escuela reclama a una mujer indocumentada por no pagar el costo del tratamiento de las caries de su hijo y le reprocha por no ocuparse de su familia. El mismo temor frente al Estado y sus instituciones: durante la epidemia ecuatoriana de cólera, cuando llegaba el equipo de salud pública a los pueblos o a las comunidades indígenas, la gente huía y escondía a los enfermos, porque se decía que los salubristas los llevaban al hospital y los mataban; muchos indocumentados no salen de su casa por miedo a la policía; un hombre chino que fue hecho preso por falta de carnet de permanencia y tuvo que dejar todo un día sólo a su hijo de un año llorando, hambreado y angustiado, tiembla ahora cada vez que sale a la calle.

Una consecuencia mayor de ser sin derechos es el de permitir, o de exagerar, los fenómenos de dominación y de explotación, por la ausencia de referencia jurídica —relativa en el caso de los indígenas, absoluta en el caso de los indocumentados. El hombre, y aún más la mujer sin derechos, no tienen recursos sociales, legales, ni económicos, lo cual saben muy bien aquellos que les dominan o les explotan. Por esto son presas ideales para empleos duros, mal pagados, sin seguridad social y representan una fuerza de trabajo dócil y barata, que se puede reducir a una condición casi servil. Así se ve en mujeres indígenas o indocumentadas, empleadas como criadas, que trabajan siete días por semana casi sin salario. En la esfera doméstica, el poder centrado en el hombre se ejerce sin límites, como se refleja en la violencia conyugal dentro de las familias indígenas. La ley misma puede servir de instrumento de dominación, las esposas indocumentadas de inmigrantes legales se ven secuestradas y aún amenazadas de ser denunciadas, por sus propios maridos o, en hogares polígamos, por sus co-esposas.

Finalmente, lo que hace más trágica esta condición de los sin derechos es el sentimiento de vivir una existencia sin sentido, de no tener valor para el mundo social. De tal forma, el paralelo con la expresión “el hombre sin calidad” se podría tomar de manera literal y radical para aplicarse a una condición humana; lo que se pierde es más que los derechos humanos, es la misma calidad humana.

Esta figura antropológica del hombre sin derechos merece entonces toda nuestra atención. Podría ser una de las figuras más significativas de este fin de siglo. Figura paradójica en un tiempo que habla por todas partes de Derechos humanos. Frente a este proyecto heredado de la Revolución francesa, a la vez humanista y universalista, la categoría del hombre sin derechos podría ser una verdad mucho más verdadera que la proclamación de un código de normas y de valores desiguales en el mundo.

Hannah Arendt fue la primera en reconocer la aparición de esta figura. Lo hizo en un texto corto en 1943 titulado *We refugees*, donde no solamente denunciaba la condición de los apátridas sino que anunciable que podrían representar la vanguardia de sus pueblos. Desarrolló dicha idea algunos años después, en el capítulo “La declinación del Estado-nacional y el fin de los Derechos humanos”, de su libro sobre el imperialismo, refiriéndose a la situación de los judíos en particular y de los políticamente indeseables de una manera más general. Muestra cómo, a partir de la Primera Guerra Mundial, se desarrolla un proceso en el cual los mismos fundamentos de la conciencia política moderna son atropellados. El Estado-nacional se ve cuestionado por seres humanos que no son reconocidos por ningún Estado y no son reconocidos por ninguna nación. Los Derechos humanos pierden legitimidad, no solamente por no ser respetados, sino más bien por no aplicarse a aquellos que no pertenecen más a una comunidad política. “La desgracia más grande de los sin derechos [escribía Arendt] no es el de estar privados de vida (pública), libertad, búsqueda de la felicidad, igualdad frente a la ley, libertad de opinión y pertenencia a una comunidad —fórmulas que debían supuestamente resolver los problemas dentro de las comunidades—. Lo que caracteriza su condición no es solamente la de no ser iguales frente a la ley, sino que para ellos no existe ninguna ley; no es de ser oprimidos, sino que a nadie le interesa oprimirles”. Añadía “Ser privado de derechos, es antes que nada, ser privado de un espacio en el mundo, en el cual hacer las acciones significativas y las acciones eficaces”. Para Hannah Arendt, la figura del hombre sin derechos se sitúa precisamente en la articulación del Estado-nacional y de los Derechos humanos. Allí se revela

la imposibilidad práctica de éstos —los derechos universales— cuando aquello —el Estado nacional— no los hace respetar en tanto que derechos efectivos de los ciudadanos de dicho Estado. Lo universal y abstracto de lo humano sólo toma sentido dentro de lo particular y concreto de la ciudadanía, es decir, del ser político. Aquí probablemente se separan los destinos de los indígenas del Ecuador y de los indocumentados de Francia: para los segundos, mucho más que para los primeros, es su definición estrictamente jurídica la que implica su existencia como seres políticos.

Prolongando este análisis aún más radicalmente, el filósofo italiano Giorgio Agamben, en un artículo titulado “Más allá de los Derechos humanos”, formula la necesidad de pensar la figura del hombre sin derechos: “Es posible que si se quería estar a la altura de las tareas absolutamente nuevas, a las cuales estamos enfrentados hoy, deberíamos abandonar sin reservas los conceptos fundamentales por los cuales han sido pensados hasta ahora los sujetos de lo político (los humanos y los ciudadanos con sus derechos, pero también, el pueblo soberano, el trabajador, etc.) y reconstruir nuestra filosofía política a partir de esta figura única (del hombre sin derechos)”. En la suspensión de la ciudadanía, tal como la viven los indocumentados, se podría paradójicamente abrir una nueva definición de lo político, sin Estado ni nación: inversión utópica que obviamente no refleja la situación del mundo actual.

## REGÍMENES DE HOSPITALIDAD Y LEGITIMIDAD

Si volvemos justamente al caso de los indocumentados de Francia, dos elementos parecen confirmar las propuestas de Hannah Arendt y Giorgio Agamben. En el primero, al salir los indocumentados de la clandestinidad, su existencia reemergió como una realidad de nuestras sociedades, que se interrogan sobre lo que se puede designar como sus regímenes de hospitalidad. El segundo va más allá de sus condiciones específicas, los indocumentados producen evoluciones profundas en dichas sociedades y en particular en lo que se puede llamar sus regímenes de legitimidad.

Por un lado, todo nos muestra que los indocumentados no representan una categoría transitoria, anecdótica o marginal. Cuando el nuevo gobierno francés de izquierda trató en 1997 de enfrentarse al problema, emitió una circular ministerial en la cual se definían los criterios para la regularización de esta condición. Dicha apertura administrativa dio lugar a más de 150 mil demandas de indocumentados que esperaban el reconocimiento de su situación jurídica. Sin entrar en el detalle de la

circular, los criterios propuestos o los argumentos que la justifican, es ya evidente que no ha solucionado el problema. Por un lado, no todos los indocumentados han pedido su legalización, algunos al no entrar dentro de los criterios no quieren dar a conocer su existencia a las autoridades estatales. Por otro lado, el carácter restrictivo de los criterios hace que alrededor de la mitad de los solicitantes, en particular los solteros, no hayan conseguido su legalización.

Eso quiere decir que se quedan sobre el territorio francés docenas de miles de extranjeros sin estatuto jurídico, aún después del proceso de regularización. Cuando se pregunta a los políticos franceses, el por qué no se ha hecho una regularización masiva como se hizo en Francia en 1981 y en Italia o España en el periodo reciente —sabiendo que hacerlo no crearía ningún problema social o económico— contestan que ello abriría las fronteras a otros extranjeros.

Aquí merece referirse a una de las paradojas de la globalización: al mismo tiempo que se reclama y se obtiene cada vez más libertad para la circulación de los bienes, se cierran más las fronteras para los hombres; en un mundo global, la única forma aceptada de circulación de seres humanos concierne al turismo. Pero, en un mundo desigual y violento como éste, no se pueden evitar los movimientos humanos de los que huyen de la miseria o de la represión en sus propios países, como no se puede impedir tampoco que los cónyugues, los padres y los hijos traten de reunirse. Como no se les quiere reconocer un estatuto jurídico, la presencia de un número creciente de extranjeros sin derechos creará, en los próximos años, una realidad estructural y permanente en la sociedad francesa.

Esta situación nos invita a interrogarnos sobre los principios que fundan nuestra hospitalidad. En un libro reciente, el filósofo francés Jacques Derrida propone una distinción entre una hospitalidad universal —generosa pero impracticable— y una hospitalidad selectiva —cuya restricción es la condición para que pueda ser efectiva dicha hospitalidad. Retoma así, bajo una nueva retórica, la afirmación del ex Primer ministro Michel Rocard cuando dijo que Francia no puede “recibir toda la miseria del mundo”. El límite entre las dos formas de hospitalidad es sin embargo difícil de encontrar en la práctica. ¿De qué lado pondremos los cada vez más numerosos que piden hospitalidad por razones políticas, económicas o familiares? La cuestión no es la existencia de las dos modalidades, sino más bien los criterios para definir quién puede aspirar a la una o a la otra. Aquí se definen los regímenes de hospitalidad.

Por otro lado, la condición de los extranjeros indocumentados nos invita a una reflexión, sobre el fundamento de los principios de legitimación en nuestras sociedades. ¿Quién es legítimo en el mundo social? ¿Sobre qué argumentos se decide que alguien no lo será? En el caso de la inmigración, es claro que su legitimidad ha disminuido considerablemente en los últimos años con la crisis económica, en la cual sirven frecuentemente de chivos expiatorios. Por ejemplo, en 1984, se realizó un consenso unánime de los diputados, de derecha e izquierda, para votar una ley dando un carnet de permanencia de diez años a extranjeros que tenían ciertas características de integración o que podían justificar su deseo de instalarse en Francia. Pero al final de los años noventa, la mayoría de la Asamblea acordó restringir la política de inmigración y el gobierno de izquierda sólo acepta a los que regularizan un carnet transitorio de un año. Aún más que la legitimidad de los inmigrantes, se percibe una evolución de los valores en que se funda la legitimidad.

Como Gérard Noiriel lo ha mostrado, el derecho de asilo se ha ido restringiendo en Europa durante las últimas décadas. En Francia han aumentado los rechazos de peticiones de asilo por el Oficio nacional para los refugiados y se nota una disminución de las demandas; lo que significa que los mismos extranjeros han interiorizado la pérdida de crédito de la legitimidad política. Se observa, al mismo tiempo, que el número de autorizaciones provisionales de estadía por razones humanitarias —que se refieren concretamente a enfermedades graves sin tratamiento en los países de origen de la persona—, ha crecido regularmente, aún bajo gobiernos derechistas y leyes restrictivas; a tal punto que las organizaciones que ayudan a los indocumentados, les sugieren presentar sus demandas en este rubro —cuando es médicaamente aceptable—, incluso para refugiados que solicitan el asilo. Esto significa que la legitimidad de lo político, representado por el asilo, cede ante la legitimidad de lo humanitario.

La cuestión de la legitimidad no se restringe únicamente a los indocumentados, concierne a todos los inmigrantes, aún legales. Ningún extranjero está totalmente protegido de la posibilidad de volverse un día un indocumentado porque, poco a poco, se le niega la evidencia de su ciudadanía y de sus derechos. En el debate parlamentario alrededor de la ley sobre inmigración de 1997, un diputado de derecha moderada declaró que en su región, en el sur del país, el problema no era tanto de los indocumentados, sino más bien de los extranjeros, “hay demasiados lo que causa muchos problemas”. En una entrevista con periodistas, el ex Primer ministro Edouard Balladur propuso la creación de una comisión

para discutir la preferencia nacional, tema muy querido por la extrema derecha.

Al considerar solamente a los indocumentados o aún a los inmigrantes, en la discusión de los principios de legitimación, se daría un error. Estos regímenes conciernen al conjunto de la sociedad y se manifiestan cada vez que se inmiscuye la posibilidad de identificar diferencias dentro del mundo social. Se concretan así, insidiosamente, fronteras internas dentro de la población francesa, en función del origen, del apellido o de la apariencia física. Cuando un joven francés de quince años fue muerto por otro de la misma edad, se dijo que el asesinato era un crimen racista cometido por un marroquí, cuando en realidad se trataba de un francés de padres marroquíes. El lenguaje del origen y de la raza reemplaza el vocabulario de la nacionalidad y de la ciudadanía; en el mundo occidental, en un pasado no tan lejano, la ley contemplaba la pérdida de la nacionalidad y de la ciudadanía para ciertas categorías de la población a causa de su origen y de su supuesta raza.

Hablando de “guerra de razas”, Michel Foucault escribía que “en el fondo, la otra raza no es aquella venida del exterior, sino aquella que permanentemente se infiltra en el cuerpo social a partir de él”. Hay que estar muy atento a estos deslizamientos de las fronteras que las sociedades trazan dentro de ellas mismas. Esto concierne evidentemente también al mundo andino y las distinciones que históricamente se han producido entre sus ciudadanos con criterios de origen y de raza. Así, superando el registro restrictivo de la legalidad, dentro del cual se definen los indocumentados, los regímenes de legitimidad abren un interrogante más amplio sobre los fundamentos de la ciudadanía, que conciernen tanto a la sociedad francesa como a la ecuatoriana.

Es la lección del levantamiento indígena y del movimiento de los indocumentados. Figuras emblemáticas del hombre sin derechos, nos propondrían una reflexión radical sobre los valores antropológicos que fundamentan el contrato social y la comunidad política en el mundo de hoy.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben G. (1995), *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Payot-Rivages, Paris.
- Almeida I., Almeida J., Bustamante S. et al. (1991), *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, ILDIS-El Duende-Abya Yala, Quito.
- Arendt H. (1982), *L'impérialisme*, Fayard, Paris.
- Derrida J. (1997), *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris.
- Fassin D., Morice M., Quiminal C. (1997), *Les lois de l'inhospitalité. Les politiques de l'immigration à l'épreuve des sans-papiers*, La Découverte, Paris.
- Foucault M. (1997), *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1976*, Hautes Etudes-Gallimard-Seuil, Paris.
- Musil R. (1956), *L'homme sans qualité*, Seuil, Paris.
- Noiriel G. (1991), *La tyrannie du national. Le droit d'asile en Europe 1793-1993*, Calmann-Lévy, Paris.

# EL CUERPO-IMAGEN

## El cuerpo como espacio de confrontación cultural

*Carlos Ernesto Pinzón Castaño*

Universidad Nacional de Colombia

### PREÁMBULO

**E**n un mundo globalizado, trasnacionalizado, en el cual la cultura ha visto transformados sus ejes de referencia espacio temporales, se asiste también a un cambio del campo de individuación, aquel que constituye el universo simbólico de referencia de cada uno, tal como lo plantea Marc Augé (1996).

El embate de estos cambios ha empequeñecido el mundo. Los circuitos masivos de comunicación se han encargado de crear efectos de simultaneidad, de instantaneidad y de saturación del "yo moderno". El acontecimiento es ahora la forma de aprehensión y expresión del movimiento del planeta.

Este acontecer-mundo encuentra su umbral de empiricidad en la imagen. Hoy la gramática de la imagen gobierna el espacio comunicacional al punto que ha modificado las relaciones entre lo público y lo privado, entre lo individual y lo colectivo. García Canclini (1995) demuestra en sus investigaciones en México cómo el televisor y la videocasete han entrado con sus imágenes en millones de hogares transformando las formas de

socialidad de la vida íntima. El espacio de la imagen televisiva instala el escenario a través del cual el mundo íntimo de los televidentes se conecta con los acontecimientos. En el mismo sentido, con la erosión de los espacios políticos nacionales aumenta con la crisis de los partidos y de la democracia representativa, a la vez que la arena de la participación política se desplaza hacia los medios de comunicación.

A. Mons (1994) asegura que las ciudades europeas han iniciado la venta de sí mismas a través de la elaboración de imágenes emblemáticas, generando diálogos competitivos entre ellas para captar recursos, inversiones, mercados. Ya no son entonces las ciudades que negocian la viabilidad de sus proyectos frente a un Estado, sino ciudades-empresa enfrentadas a posicionarse en un mercado, mediante los imaginarios que formulan. La ciudad misma elabora su imagen promocional y haciendo uso tanto de lo tradicional como de lo moderno. Así se logra generar sensaciones que invitan a conocer los bienes patrimoniales pero también el empuje de la industrialización, la venta de servicios, la fortaleza del sistema financiero, las facilidades de comunicación.

Como vemos las ciudades crean imágenes hacia afuera pero a la vez en su interior se crean "territorios comunicacionales" que conforman los espacios públicos. Mons propone la categoría de culturas analógicas para comprender cómo se enlazan las distintas imágenes que forman el tejido del espacio público y privado. El bricolage resultante es tan fragmentado como los sujetos mismos que lo atraviesan. En las ciudades contemporáneas:

"Nuestro cuerpo debe adaptarse a las plenitudes, a las delgadeces, y a los vacíos de la morfología urbana en su aspecto discontinuo no sólo en relación con la espacialidad sino, sobre todo, al movimiento de la ciudad, ese movimiento continuo y discontinuo de la multitud, de la circulación, de las interacciones, de la cotidaneidad." (Mons, 1994:185).

Cuerpo y ciudad dialogan a través de espacios de segmentaridad, diálogo del trabajo formal, del trabajo informal, del ocio, de la diversión, del transporte, de la escuela, de los centros comerciales, de las calles, de los parques, del hogar. Cada espacio con sus respectivos códigos que hay que saber leer de acuerdo al tránsito del diálogo por las temporalidades —lo nocturno y lo diurno, lo festivo y lo rutinario, lo sagrado y lo profano— y por los escenarios —calle que deviene cancha de fútbol, calle para que transiten automotores. En cada segmentaridad la relación cuerpo-ciudad está mediada por redes de imágenes tejidas por metáforas que remiten unas a otras.

En el libro *Consumidores y ciudadanos*, García Canclini propone distinguir cuatro grandes circuitos para comprender las fuentes de las cuales

se nutren las identidades de las sociedades contemporáneas latinoamericanas:

“el histórico-territorial o sea el conjunto de saberes, hábitos y experiencias organizado a lo largo de varias épocas en relación con territorios étnicos, regionales y nacionales, y que se manifiesta sobre todo en el patrimonio histórico y la cultura popular tradicional; el de la cultura de élites, constituido por la producción simbólica escrita y visual (literatura, artes plásticas). Históricamente, este sector forma parte del patrimonio en el que se define y elabora lo propio de cada nación, pero conviene diferenciarlo del circuito anterior porque abarca las obras representativas de las clases altas y medias con mayor nivel educativo, porque no es conocido ni apropiado por el conjunto de cada sociedad y en los últimos decenios se ha integrado a los mercados y procedimientos de valoración internacionales; el de la comunicación masiva, dedicado a los grandes espectáculos de entretenimiento (radio, cine, televisión, video) y el de los sistemas restringidos de información y comunicación destinados a quienes toman decisiones (satélite, fax, teléfonos celulares y computadoras)” (García Canclini, 1995:32-33).

De estos cuatro circuitos se extrae el material para posicionarse en los campos sociales, al igual que las estrategias para lograr dicho posicionamiento. Los dos últimos circuitos -de comunicación masiva y de sistemas restringidos de información y comunicación- forman parte de los procesos de globalización y transnacionalización que desarraigan las identidades territoriales producidas por los primeros circuitos. Así, el movimiento de desterritorialización en América latina está logrando debilitar las estrategias de la cultura popular para negociar su lugar en el mundo contemporáneo.

Las imágenes de lo transnacional se han ido tomando el espacio de construcción de la subjetividad. A través de ellas se promociona la identidad de un ciudadano sin fronteras, definido por su acceso al mercado y a la participación política. Sin embargo, la mayoría de las imágenes resaltan el estilo de vida norteamericano idealizado. Las series de televisión en su gran mayoría cumplen el papel de seducir a los espectadores para que conformen sus vidas dentro de dicho estilo. Esto se hace más patente entre los grupos juveniles.

Como señalábamos atrás, las imágenes de la televisión están entramadas en una cultura analógica. En América latina ello se aplica. Lo que se pone en juego es la dinámica de las fuerzas constructoras de identidad y su relación con el cuerpo. Como dicen Deleuze y Guattari, el cuerpo se construye con base en dos tipos de fuerzas o de agenciamientos: los territoriales y los desterritorializados. En nuestras sociedades conviven ambos tipos de agenciamientos.

Los primeros, propios de las comunidades indígenas, de algunas afroamericanas y de las culturas populares rurales y urbanas. Aquí el territorio no es una geografía política como lo es el Estado Nación. Es un espacio simbólico codificado por un imaginario mítico que conecta vivencialmente a los humanos con su ecología, su historia, su producción y su sentido de la vida (Pinzón y Garay 1997). Tal es el caso de las geografías chamanísticas de los indígenas de la amazonía (Ver Reichel Dolmatoff 1990 ) o de los troncos mineros de comunidades o negras en la costa del Pacífico ( Espinosa y Friedemann 1993 y Losonczy 1993).

Los agenciamientos desterritorializados realizan operaciones de descodificación en los anteriores. En términos de Deleuze y Guattari (1974), hacen que por el registro del *socius* pasen descontextualizadas todas las producciones —geografía, parentescos, historias, saberes, prácticas y productos—, transformándolos en mercancías. Es la producción de capital lo que hace que los agenciamientos se vuelvan desterritorializados. El capital fetichiza el campo social transformándolo en una axiomática de series infinitas y, al volcarse el deseo sobre este campo, deviene una carencia infinita.

## TERRITORIO, CUERPO E IMAGEN

En los agenciamientos territoriales, la tierra transformada en matriz simbólica, es decir en territorio primordial, codifica al deseo. El organismo y la tierra están conectados por catexias sociales, lo cual implica que no hay una bipolaridad entre cuerpo y naturaleza. Es una codificación construida como espacio simbólico marcado por un imaginario mítico y que registra la historia del *socius*.

### **La domesticación del poder**

Los agenciamientos codificados tienen como objetivo conjurar el desorden y el caos que podría producir la aparición del capital con sus flujos desterritorializados. El terror nace entonces del miedo a que las instituciones desaparezcan o dejen de funcionar. El código prohíbe el incesto, la cacería y la pesca indiscriminada, la tala impropia, entre otras cosas. Para ello crea imágenes con las cuales se negocia el acceso a los recursos. La selva, los ríos, los bosques, tienen sus respectivos “dueños”, existe el “dueño” o la “dueña” de los animales, con quienes se llegó a un acuerdo para mantener un flujo regulado y sustentable de estos recursos. Generalmente, es el chamán quien negocia los recursos disponibles que los humanos pueden utilizar. Igual sucede con la pesca, con los cultivos de la chagra, etc.

El "dueño" de los animales es una creación del imaginario colectivo y su imagen es construida inconscientemente. Para la mayoría de los grupos indígenas todos estos seres -aparentemente sobrenaturales para nosotros- son creados por un poder exterior a su propia sociedad. Según Chaumeil (1991 siguiendo a Oberem) los espíritus de las plantas y los seres míticos, en general, devienen de una historia primordial en tiempos en los cuales el hombre no existía o era un animal más sin conciencia. Fueron las plantas maestras (aquellas con propiedades de enteógenos) las que dotaron de conciencia y conocimiento al grupo étnico. El dueño de los animales es, por lo tanto, uno de estos seres de gran jerarquía que tiene el poder de castigar a quienes infrinjan las regulaciones del intercambio acordado con el grupo étnico.

Las plantas maestras manejan una plusvalía de código, es decir, en ellas se depositan las matrices básicas del conocimiento y de las imágenes de los pueblos indígenas. El chamán adquiere su conocimiento del mundo, generalmente consumiendo enteógenos -derivados de las mal llamadas en nuestra sociedad plantas alucinógenas-. Estos facilitan la inmersión del chamán en el inconsciente colectivo de una manera consciente. Parte del proceso iniciático, según Mircea Eliade (1952), consiste en modificar el cuerpo del chamán, lo cual generalmente le permite transformarse en animal. Así el cuerpo del chamán se mueve entre lo cotidiano y lo extracotidiano. Por lo general, los animales más utilizados en la Amazonia son el jaguar y la anaconda. El ayuno, las mortificaciones, el sufrimiento son prácticas usuales junto con el consumo de enteógenos para entrar en el mundo de las visiones. Estas últimas tienen el poder de anticipar el futuro, de permitir detectar los desajustes, de revelar claves para mejorar el bienestar colectivo y de hacer avanzar al chamán en el conocimiento de las matrices colectivas.

López Austin en su libro *Cuerpo humano e ideología entre los nahua*, ha demostrado que en las sociedades codificadas las imágenes del cuerpo humano y de la estructura de la sociedad son homólogas. Por ello las estructuras políticas, económicas, ideológicas reproducen la estructura organizativa del cosmos. Y a su turno, los principios vitales y la anatomía del cuerpo reproducen el cosmos. Así cada individuo es cuerpo-cosmos-sociedad. Por esta razón los desequilibrios sociales o de la sociedad con la naturaleza tienen repercusiones en el cuerpo.

Si retornamos a la teoría de Oberem el chamán recibe el poder de las plantas maestras domesticándolas, lo cual implica manejar y penetrar en la estructura fundamental de organización del código social. Él es un guardián del orden del mundo que se encarga de mantener el equilibrio de la relación

entre humanos y naturaleza, la cual es vista como un conjunto de procesos que se interceptan para desarrollarse y crecer en armonía. De este modo, las enfermedades son vistas y tratadas como desajustes de los individuos con los principios que regulan su relación con la naturaleza y la cultura. Chaumeil (1986) ha encontrado entre los yagua peruanos dos grandes grupos de enfermedades. Las causadas por los héroes culturales y las producidas por brujería. Las primeras ocurren en época de la siembra cuando se requiere una gran cohesión del grupo. Las segundas suceden cuando esta cohesión puede distensionarse. En las primeras los héroes constructores del mundo castigan al individuo que se aparta de la colectividad y de su bienestar. Las segundas canalizan la liberación de las tensiones sociales originadas en la convivencia.

El padre sol y la madre tierra copulan. El semen del sol se transforma en energía de creación de los seres del mundo. Cada ser del mundo adquiere una cantidad específica de esa energía que llega diariamente a la tierra en cantidades finitas. Las plantas maestras son las que más acumulan esta energía y las que proveerán la energía-conocimiento a los chamanes u hombres sabios. Las visiones que los chamanes tienen al ingerir estas plantas alimentan las metáforas vivenciales que facilitan la organización de la historia y del territorio en el imaginario colectivo (Reichel Dolmatoff 1978, Fericglia 1997, Rodríguez y Van der Hammen de Correa, 1990, Pinzón y Garay 1991).

## La experiencia sensible del territorio

Cada espacio geográfico, cada momento de la historia tiene un héroe humanizador o da cuenta de la aparición de cualquier ser de la cultura. El territorio es continuamente re-marcado e interiorizado en el cuerpo a través de distintos tipos de prácticas. Por ejemplo, entre los paeceas las claves son caminarlo, verlo y sembrarlo. Las fuentes que proporcionan la vida del territorio, en el caso de los paeceas las lagunas sagradas, son esmeradamente cuidadas con rituales que revitalizan y actualizan los compromisos mutuos para una vida sustentable y viable históricamente. Juan Tama es un ejemplo del héroe cultural, nace en la laguna de las cumbres andinas y en su recorrido por el río va creando la historia, el territorio y la cultura de los paeceas (Portela y Gómez 1994, Gómez y Portela 1993, Rappaport/1990).

La laguna está poblada por gente primordial que experimenta sentimientos según el trato que reciba del grupo étnico al cual engendró míticamente y es sensible a las amenazas hacia la existencia vital y cultural de este grupo. Los

*the'wala*, cuando tienen que resolver asuntos cruciales, se reúnen alrededor de la laguna para recibir mensajes ya sea a través de las señas que recorren el cuerpo, visiones o sueños. La gente de la laguna reinscribe los símbolos del saber y el poder —vg. los bastones de mando— utilizados por los gobernadores y hombres sabios en sus comunidades, mediante la operación ritual de ungirlos con agua de la laguna.

Los *the'wala* experimentan señas, contracciones musculares, mediante las cuales mama coca comunica la desarmonía de los flujos energéticos de los cuerpos de sus consultantes. Aquí la cinética del cuerpo sirve como texto para leer la vida y su acontecer (Henman 1981, Portela 1998).

Entre los ingano y kamsa del valle de Sibundoy, al suroccidente de Colombia, los yayas, taitas o curacas, en su aprendizaje chamánico, van domesticando las plantas a través de un proceso de seducción, agresión y sumisión entre el espíritu de la planta y el del chamán. En las visiones de yagé,<sup>1</sup> llamadas por ellos pintas, los espíritus de las plantas se presentan como lo que son, “gente” de la comunidad que por primera vez humanizó a las plantas en su mundo. Llegan al espacio de las visiones con tambores, tatuajes, flautas, inundando de color y sonido la experiencia extática. Al inicio invitan al yaya a unírseles en su parafernalia y sus danzas. Luego, el chamán posee ya el permiso de las “gentes” para poderlas plantar en lo que algunos llaman el “jardín de la ciencia”, su chagra sagrada. Después, cuando el chamán quiere hacer uso de “gentes” de las plantas sembradas en su jardín, ellas aparecen en sus visiones como temibles guerreros que atacan al espíritu del chamán. Dependiendo del poder de éste último, la confrontación es más o menos acentuada. Sólo hasta que el taita que donó la planta le enseña el conjuro o los cantos, las “gente” de las plantas se rinden a los propósitos rituales y terapéuticos para los cuales fueron humanizadas. Los chamanes con las operaciones descritas van formando dos anillos en su cuerpo ritual, los cuales están poblados por los animales y plantas emblemáticos que identifican a los espíritus de las “gentes” domesticadas.

Otro signo del poder chamanístico en estos grupos es el curiyacto que es una corona formada por un espectro de colores cuyo brillo o intensidad varía según el rango del chamán. Para los sibundoy esta corona indica qué tan “pintada” está la sangre. Los comuneros sibundoyes también “pintan”

---

<sup>1</sup> El yagé es un preparado de *Banisteriopsis caapi* sp, *Dypterygia cabrerana* y otros aditivos.

su sangre. "Pintar" la sangre significa aquí introducir las "gentes" de las plantas y animales en los cuerpos humanos. Cada planta, animal o ser de la naturaleza tiene en esta cosmovisión una energía específica que surgió cuando los primeros hombres deambulaban a ciegas por un mundo lleno de tinieblas. Uno de ellos encontró un bejuco que partió en dos, dándoselo a probar a los hombres y a las mujeres. Las mujeres tuvieron su primera menstruación mientras que lo que había quedado del bejuco que los hombres habían consumido empezó a crecer hasta alcanzar la esfera celeste. De súbito apareció en la cúpula una flor inmensa de borrachero (*Brugmansia sp*) que fue penetrada por el bejuco. De esta cúpula surgieron una multitud incalculable de pequeños hombrecitos dorados ataviados de los colores más disímiles y cada uno de ellos entonaba un instrumento. Una vez que este contingente llegó a tierra se repartió por todos los seres del mundo conformando la esencia de cada una de las cosas.

El curiyacto y la chagra son homólogos en cuanto a la construcción del poder se refiere. El brillo y la policromía es la misma. En ambos se puede leer la historia de la adquisición del poder del chamán. En el jardín las plantas están agrupadas en "gentes", al mismo tiempo se dividen en hombre y mujeres, en jerarquías de poder y existe una referencia implícita sobre qué chamán donó el poder de la planta. En este sentido, el jardín recrea las etapas de aprendizaje y nos dice quiénes fueron los maestros. Este microcosmos de poder se ve en el curiyacto y en los anillos. En el curiyacto, la intensidad y el brillo expresan la calidad y cantidad de poder del chamán. En los anillos se identifica, como en la chagra la caja de herramientas ritual. Allí están todos los aliados domesticados por el chamán, cada uno de los cuales realiza una o varias operaciones de tipo mágico en las series rituales que elabora el chamán. Hay plantas capaces de retroceder el tiempo subjetivo, otras se encargan de endulzar la palabra del solicitante haciéndolo persuasivo y encantador. El poder de los animales en los anillos contribuye a brindar sus calidades a los solicitantes, es decir, la fuerza del tigre, la ligereza del venado, la mirada del águila, la agudeza y profundidad del colibrí, etc.

A mayor cantidad de animales y plantas emblemáticas, mayor es la cantidad e intensidad de problemas y conflictos que el chamán puede resolver.

Las visiones del yagé (del preparado) en su nitidez, belleza, pertinencia, dependen de la fuerza ritual del chamán. A medida que este último madura, maneja mayor cantidad de preparaciones distintas con propósitos diferentes. El soplo del chamán lleva en sí cualidades mágicas que van desde la expulsión de "sucios" de la brujería, hasta la capacidad de cambiar el rumbo de un "mal viaje" en sus pacientes.

Hay toda una filosofía estética en la construcción del chamán, él puede llevar a sus pacientes a experimentar las sensaciones más sublimes de belleza a través de las visiones y los cantos que aparecen en las pintas del yagé. Nunca se puede anticipar cuáles serán las visiones que los pacientes o el mismo chamán vayan a experimentar. Mientras unos están arrobados y en éxtasis, otros se revuelcan en el suelo víctimas de pintas horrorosas. También hay quienes viajan por su vida y pueden describir detalladamente el origen del daño en sus vidas. En el noroeste amazónico colombiano, el poder del chamán también depende de la construcción de selva humanizada. El territorio, en su conjunto, es testimonio y poder. Testimonio de la historia del grupo que está inscrita también en las pictografías y petroglifos, en la cerámica, en las pinturas de las malocas, cortezas, etc. Y poder que brilla en hexágonos que distinguen los distintos tipos de microecologías sembradas por el grupo a través de su historia. Reichel Dolmatoff (1990) asegura que incluso el olor distingue las diferentes cualidades en el territorio. El poder narrar hasta el más mínimo detalle del surgimiento del territorio y de la civilización hacen que el chamán recree la memoria del imaginario colectivo con el fin de que el grupo se autorreconozca en sus creaciones. Entonces cuerpo e imágenes se ligan a través de la experiencia sensible del territorio.

La tarea del espacio chamanístico es mantener codificados todos los flujos que la cultura crea. El incesto es el conjunto de escenas culturales sobre las cuales se han volcado todos los temores relacionados con la disolución del código. Sin embargo, el incesto debe ser entendido no principalmente como una prohibición de tener relaciones sexuales entre parientes "consanguíneos" sino como un agujero negro que colapsa los sistemas de filiación y alianza y con ello descodifica los flujos de intercambio de productos, de personas, de signos. Jean Langdon en su tesis doctoral sobre los siona, muestra cómo el código crea una resonancia que se manifiesta en el terror que tienen los siona de perderse en la selva porque existe un mundo paralelo en donde se transgreden las normas fundamentales de este grupo. Ellos experimentan esta inmersión en el mundo paralelo como la pérdida de la razón. Hugh Jones y Reichel Dolmatoff han encontrado ese mundo paralelo en los ríos de miel y leche, donde habitan una "gente" que vive la misma historia de los tukanos orientales. Así el mundo codificado crea sus propios pliegues para generar una visión espejo de sí misma. En el fondo lo que subyace es el terror a que el capital descodifique la historia y el territorio (Deleuze y Guattari 1974).

## Las guerras de los imaginarios

M. Taussig (1987) ha estudiado el efecto de la colisión de las economías políticas de las sociedades en proceso de descodificación —léase Occidente— con las sociedades indígenas (sociedades codificadas) y ha demostrado cómo los imaginarios de cada una de estas sociedades colisionaron también creando un pool de imágenes en donde se mezclaron de múltiples formas la imaginería europea y la mitología indígena. Gruzinski (1995 y 1991), por su parte, ha mostrado cómo se produjo la colonización del imaginario en las sociedades aztecas generando como él mismo lo dice en el título de su libro, una verdadera guerra de imágenes.

La destrucción progresiva de la organización económica, política, religiosa de las culturas indígenas trajo consigo el debilitamiento de los aparatos de reproducción social. Los españoles apuntaron hacia ese objetivo, transformar al indígena en un siervo cristiano sumiso y leal a la corona. Las misiones bien pronto descubrieron que los indígenas habían dejado espacios de maniobra para no perder el sentido de su historia ni la mitología. Por ello, dedicaron ingentes esfuerzos para aprender la lengua nativa o enseñar el castellano con el fin de destruir o por lo menos homologar la concepción nativa del mundo a la española. Sin embargo, la construcción de la memoria indígena disponía de senderos que no se limitaban a los espacios con los cuales la nueva tradición de occidente creaba la suya. Las fuerzas de resistencia indígenas lograron, en algunos casos, apropiarse del capital simbólico sagrado de los españoles y trasladarlo a sus matrices lógicas. En otros casos, adoptaron parte de la imaginería popular española para hacerse a lo que ellos consideraban eran los poderes de la magia europea. Por su parte, los conquistadores crearon imágenes mágicas, demoníacas a partir de las prácticas religiosas y chamanísticas nativas. Así se instauró un campo de lucha y tensión que aún no concluye. Metáforas, metonimias, condensaciones, proyecciones, montajes empezaron a fluir de lado a lado. Los indígenas, en algunos casos, reelaboraron su historia mítica conforme a las expectativas y visiones que los españoles se habían hecho de los pueblos indígenas por ellos considerados como los más desarrollados. Rappaport (1990 y 1978) demuestra cómo los pueblos reclamaban el derecho de sucesión de las tierras tomando prestadas y ajustando los mitos e instituciones incaicas, visibles para los españoles.

Taussig (1987) ha demostrado cómo la estrategia católica oficial de las apariciones de las vírgenes fue retomada por los indígenas quienes las hacían aparecer en sus territorios como prehispánicas. A su turno los españoles

aprovecharon estas estrategias para expandir los cultos católicos. Incluso durante las guerras de la República, las vírgenes eran raptadas por uno u otro bando para legitimar sus acciones militares y políticas. Si volvemos la mirada sobre la relación planteada entre cuerpo e ideología, por López Austin (1984), podemos comprender que al alterarse las mitologías y los cultos, las concepciones del cuerpo también sufrían modificaciones. Sin embargo, el mismo López Austin es muy claro en determinar que no todos los subsistemas de la ideologías cambian a la misma velocidad. De modo que muchas tradiciones permanecen.

Bonfil Batalla (1990), a su turno, ha demostrado, la permanencia de un conjunto de matrices indígenas sobre la relación humanos-naturaleza, a las cuales circunscribe dentro de la región mesoamericana. Ellas constituyen fuerzas de resistencia que se refugian en espacios homólogos a ciertos espacios hegemónicos como el de la religión o el de la medicina. De esta manera las tensiones, contradicciones y violencias que generan las relaciones de producción hegemónicas son procesadas, transformándolas en entidades etnomédicas sobre las cuales pueden actuar las fuerzas culturales populares y tradicionales mediante sus rituales. Incluso, algunos movimientos mesiánicos parten de estas matrices lógicas para configurar visiones redentoras del mundo.

En otras palabras, los cuerpos construidos por los agenciamientos territorializados hacen que territorio y cuerpo social e individual se reproduzcan unos a otros a través de una finalidad ecosófica.

## CUERPO MODERNO: SEDUCCIÓN Y CASTIGO

Los agenciamientos desterritorializados de Occidente descodifican la relación entre los humanos y la naturaleza, produciendo saberes y prácticas segmentarias que actúan en última instancia en función de la producción y reproducción del capital. El quehacer de las instancias de producción, reproducción y consumo hace que se gesten regímenes diferentes que operan sobre el cuerpo. Estos regímenes crean disciplinas y tecnologías especializadas para construir por un lado, cuerpos disciplinados que se inserten fácilmente a la fragmentación de los procesos productivos. De otro lado, el cuerpo en tanto que consumidor, es seducido instalando en él la sensación de que el objetivo de la sociedad es el placer de consumir y de consumirse en el proceso.

Es en el contexto de la desterritorialización que podemos comprender lo que señalábamos atrás. Los sufrimientos infligidos por las disciplinas y las

frustraciones de no poder acceder al placer, propician la transformación de los significados del cuerpo en los refugios de las matrices populares e indígenas. De este modo el sufrimiento y la frustración son transformados en entidades médicas populares y tradicionales como la brujería, la mala vida, la mala hora, etc. Sobre estas entidades el saber médico tradicional y popular puede operar a través de las imágenes que posee y que tienen poder de crear sentidos de vida parciales. El saber médico capitalista y la religión oficial utilizan sus ámbitos de poder para tratar de reducir a folclor, ignorancia o superstición estas operaciones de reconstrucción de subjetividad. Como lo dice Augé (1998), el imaginario capitalista trata de convertir al imaginario popular y tradicional en ficciones.

### **El abandono del espectáculo del dolor**

La búsqueda del disciplinamiento de los cuerpos llevó a las sociedades occidentales a jugar con operaciones sociales paradójicas. De un lado el castigo, del otro la seducción. El saber-poder encargado de la vigilancia y el “buen encauzamiento” ha sufrido mutaciones. Entre éstas convertir el suplicio en un espectáculo. La monarquía se presentaba a sí misma como un poder invisible y a la vez palpable en las plazas públicas. El cuerpo fue entonces objeto de las mayores atrocidades y crueldad física posible. Este procedimiento también fue usado por la inquisición, tanto en Europa como aquí, en América. Como bien lo dice Foucault nació así una aritmética de las penas en donde el dolor infligido debía reparar la falta cometida. La sociedad occidental siempre vio en lo popular, en lo indígena, en lo afroamericano el foco del mal que, al mismo tiempo, era productor de la riqueza.

Taussig (1987) se explaya en su libro sobre cultura del terror en la producción de este doble juego en las caucherías. Allí los imaginarios crearon una espiral de terror que obligó a los británicos a preguntarse cómo era posible aniquilar la mano de obra que producía las ganancias de esta industria extractiva. El cuerpo destrozado, castrado, marcado con cicatrices o mutilaciones, adquirió el carácter de significar el grado de sumisión a la que se denominó “endiablada economía del caucho”. La inquisición ya había presentado suficientes antecedentes para eliminar a quienes atentaban contra el orden social y canónico. La masacre de brujas precedida de un imaginario que recogía todos los pecados posibles hizo que se viera en la mujer el foco histórico de la inmoralidad.

Los saberes-poderes han ido construyendo y modificando espacios y temporalidades, en su desesperada búsqueda por vigilar el comportamiento

humano. La imagen del ojo que todo lo ve, que es una de las representaciones populares del Dios cristiano, no es sólo un delirio sino el conjunto de esfuerzos por poder penetrar hasta en el más mínimo resquicio donde se desenvuelve la vida social. Como vemos, el sueño de Occidente ha sido crear un ojo panóptico que no deje escapar el más mínimo movimiento de desplazamiento hacia la legitimidad y el desorden.

El patíbulo, el desmembramiento, los latigazos, el cepo, la hoguera cumplieron su papel hasta que la sublevación popular estalló en las plazas de ejecución de penas. Esta erosión iba de la mano con la transformación del saber poder en Occidente. Los sueños del siglo XVIII y XIX de poder castigar el delito moral, de acceder a la interioridad del individuo lograron su esplendor tan pronto como la escuela, el hogar, hicieron suyos sin quererlo los dispositivos que pondrían al gran ojo vigilante en la psiquis humana. (Foucault 1990, 1982, 1993).

### **Algunos efectos del ojo panóptico**

La construcción del ojo panóptico bien pronto dejó ver sus resultados. La modernidad empezó a producir cuerpos neuróticos y esquizofrénicos. Freud (1908) asistió a esa etapa y constató en sus observaciones que la moral sexual cultural producía lo que él denominó la "nerviosidad moderna". Mujeres diseñadas para sufrir ataques epileptoides y hombres destinados a realizar compulsivamente los más bizarros rituales de limpieza hicieron pensar a los médicos, filósofos, psicólogos de la época que existía un exagerado control sobre lo que se empezaba a consolidar como categoría científica, "sexualidad".

Freud veía en el acontecer psíquico de la humanidad una dialéctica o por lo menos una bipolaridad entre el "principio del placer" y el "principio de realidad". En la medida en que la energía del placer se "sublimaba" transformándose en instituciones y en trabajo humano, en general, el "principio de realidad" iba ascendiendo desde la horda hasta la familia patriarcal, desde la magia hasta la ciencia construyendo de este modo la civilización. Sin embargo, Freud veía en estas operaciones una renuncia que implicaba sacrificar el goce y el placer. La moral victoriana habría tomado las riendas del "super yo" limitando la capacidad de acceder con plenitud a los destinos de la "líbido genital".

El círculo de Frankfurt, pero principalmente Wilhelm Reich, se detuvo a analizar el efecto que los principios morales tenían sobre el cuerpo, al punto que orientó sus investigaciones clínicas hacia el carácter y su relación con la moral social. Estas reflexiones lo llevaron a proponer y buscar métodos

terapéuticos que rompieran el efecto de la libido postergada y convertida en coraza muscular para recuperarla como verdadera capacidad orgásmica. Según Reich, en su libro *La función del orgasmo*, los hombres afectados, a pesar de tener eyaculación, no experimentaban orgasmos. Poco a poco fue aún más lejos en sus propuestas. Para comprender la civilización castradora era necesario examinar la estructura de lo social y lo político y construir una teoría psicológica que empalmara con ésta. De allí surgió su propuesta de unir los principios generales de la teoría del materialismo dialéctico histórico con la teoría freudiana energética de la libido.

En consecuencia, surgió su movimiento denominado “sexpol”, sexo y política, encaminado a liberar la libido derrumbando el contenido moral de las instituciones formadoras -como la familia, la Iglesia-, además de arrasar las estructuras sociales y económicas que llevaban a la explotación y transformación del trabajo en experiencias alienantes, de sufrimiento y miseria. Uno de los aspectos al cual le dio relieve fue a la construcción de la familia, pues para él claramente esta institución era no sólo reproductora de agentes para la producción alienada sino también reproductora de la ideología de la sociedad. Sexo y política se unían para servir a los mismos fines de explotación y de infelicidad de los seres humanos. Sus teorías cayeron como un baldado de agua fría, tanto en el partido comunista como en la sociedad psicoanalítica. De uno y otra fue expulsado y obligado a asilarse.

### **La naturaleza del mal y el mal de la naturaleza**

Con todo, las críticas de Reich dieron en el corazón de la modernidad europea. De un lado, se evidenciaba un cuerpo máquina, ideológicamente preparado para servir con una obediencia inconsciente y alienada a los fines de explotación capitalista. De otro, un cuerpo masculino y patriarcal dejaba ver dos ámbitos morales para sus prácticas sexuales, la compulsiva y poco gratificante sexualidad marital y la idealización de un libre goce sexual por fuera del ámbito anterior pero atravesado por el sentimiento de culpa y suciedad moral.

El sexo y la política se anudaban para desnudar el imaginario edénico que prometía la modernidad en los ámbitos de la ciencia, la ética y la estética. Puesto en contraste con las guerras mundiales, los totalitarismos, los genocidios, las pestes, las hambrunas, los prejuicios raciales y sexuales, el lema de “Igualdad, fraternidad y libertad” se desmoronaba y encontró su entierro en los campos de concentración nazi. Europa había logrado la actualización de una imagen del cuerpo transformado en una máquina de muerte, sin límites para infiijir el horror y la残酷 basado en la concepción

de la superioridad racial. Cuerpo-militar, cuerpo-bello, cuerpo-sapiente, cuerpo-civilizado que cumpliría la labor de limpiar la fealdad, la ignorancia, lo salvaje, lo inmoral para pulir los anhelos de la modernidad. El cuerpo ario se erige como el espejo donde todo el mundo debería mirarse. El sí mismo, sin metáforas ni metonimias, se encarna en la biología de la raza, la sangre "pura", los genes "puros". Ellos son los marcadores de la perfección, donde se encuentra, en acto y potencia, la posibilidad de construir un universo social anhelado según los arios por su cosmología, la cual se transforma en el deseo del deseo. Nunca antes, en la modernidad, se había visto en su esplendor el deseo y la intencionalidad oculta de tan publicitado modo de vida. Nunca antes había salido a la luz la verdadera relación entre el yo y la alteridad que ocultaban los melifluos discursos sobre la democracia y la civilización universal.

El "yo verdadero" es el que los arios pretenden mostrar al mundo. Ya no el "yo europeo" del cual se distancian, por considerarlo en su imaginario impuro por sus mezclas y sus historias. Heller y Fejer (1989) han mostrado cómo no existe en el fondo una sola Europa. Siempre han existido varias y separadas unas de otras por grados de civilización. El mediterráneo, por ejemplo, ha sido objeto de la antropología europea para estudiar reacciones "muy primarias" de las sociedades como el honor, la venganza, la pasión. Sí, los alemanes llevan a un límite máximo la descodificación. Son ellos y el mundo, al cual reterritorializan dentro de un espectro en el cual en un polo se encuentran los arios y en el otro los judíos. Los negros, los gitanos, los comunistas y los otros grupos étnicos forman una escala que se acerca o se aleja de ese límite. Pero ese espectro no es otra cosa que el espectro colonizador en donde acudiendo a la "raza" y a la "civilización" el otro, la alteridad, es construido como salvaje, ignorante, obsceno, pasional, mágico, irracional, feo, tosco e, incluso, rodeado de criaturas monstruosas o habitante de geografías inhóspitas a la civilización. Edward Said (1979) ha mostrado cómo se construyó el Oriente, a través de una geografía encantada. Taussig 1987 ha hecho lo mismo con Sur América. Escobar (1994) lo revela para Occidente a través del concepto de "desarrollo" y de "Tercer mundo". Todas estas imputaciones a la alteridad conllevan implícita o explícitamente el reto de su dominio, de su domesticación, de su salvación a través de la incorporación al mundo "civilizado".

Los arios, con todos los rituales de guerra y de exterminio, pusieron en acción, como diría Mary Douglas, la purificación de sus temores de contaminación. La guerra fue una puesta en escena del inconsciente occidental colonizador: destruir, exterminar, borrar de la faz de la tierra,

hasta el más mínimo vestigio de todo aquello que por su falta de perfección contaminara el sueño de la pureza aria. Lo anterior no implica que los otros pueblos europeos carecieran de esta misma construcción del sí y de la alteridad. Sólo que guardaban distancias con los arios, impuestas por las mediaciones históricas y culturales.

Deleuze y Guattari (1974), son muy claros en afirmar, en contra de otros argumentos, que los alemanes desearon el fachismo y no sólo que el pueblo fuera manipulado y engañado. Fromm (1969 y 1977), igualmente, demuestra que las disciplinas sobre el cuerpo, la masificación bajo la imagen de un gran líder, se encaminaban a derrotar el enorme miedo a la libertad, la cual es vista por el imaginario ario como desorganización, caos y falta de dirección y de control.

Freud (1970), en sus últimos años, aterrado por la primera guerra mundial y la inminencia de la siguiente, llegó a concluir que el impulso de muerte parecía no tener freno y que, paradójicamente, todo lo que había hecho eros, el impulso de creación, se estaba volviendo en contra de sí mismo. Esta catastrófica visión revela el fondo de lo que los europeos conciben por naturaleza. Ella es vista como un impulso destructor, salvaje, desorganizador, caótico, cuya muestra más fehaciente es el mundo animal que se regiría por la necesidad de matar o morir o de sobrevivir a cualquier precio. El espíritu humano, en cambio, sería el locus de lo racional, de lo sublime, de todo lo que se opone a lo instintivo, a lo animal. De este modo, Freud veía los impulsos tanáticos como una impronta que la especie llevaba y contra la cual había que luchar sublimando su destino.

La naturaleza en su conjunto debe ser domesticada, sometida, conocida, transformada. El objetivo de la racionalidad es para los europeos, como lo dice Hegel, desenajenarse de la naturaleza. Ello implica transformarla en industrias, en bienes, en ciudades planificadas, en leyes, en modelos controlables y predecibles. Castoriadis arguye que a partir del siglo XVI hay una convergencia entre la economía política y la razón cuyo anudamiento crearía los pilotes sobre los cuales descansan los indicadores del progreso. La economía política daría cuenta de la producción de bienes y servicios buscando siempre escalar nuevas formas de producción, nuevas tecnologías, en una temporalidad infinita.

La razón a su vez debe producir modelos de conocimiento en forma ascendente y lineal. El conocimiento es considerado como un edificio donde siempre se puede añadir un nuevo piso. La linealidad y la acumulación son características tanto de la razón como de la economía política. Es a través

de los parámetros de desarrollo tecnológico, de las conquistas sucesivas sobre la naturaleza haciendo de ésta industrias, que el capitalismo se descodifica y, al mismo tiempo, se reterritorializa. Se descodifica en la medida en que todo lo que cae en su campo deviene un índice creciente de la axiomática del capital. Así producir y consumir se despliegan en una espiral incontrolable. Se reterritorializa en la medida en que la industria crea espacios específicos en el manejo segmentado de la producción que, a su turno, le permite trazar modelos de organización, administración y planeación que estén al servicio de una mayor eficiencia y efectividad en la producción de bienes. Se reterritorializa también al producir trabajadores en masa cuyo trabajo está reglamentado por estrategias que buscan succionar, hasta la fatiga, la fuerza de trabajo. De este modo, industria y naturaleza aparecen como opuestas. La razón y la economía política se oponen al cuerpo natural para civilizarlo a través de sus disciplinas.

Baudrillard siguiendo la trayectoria de constitución de la modernidad ha demostrado que la razón de ser de ésta última creó una paradoja a raíz de la segunda guerra mundial. Europa dejó de ser el adalid del mundo dejando su lugar a los Estados Unidos. La modernidad, al tiempo que moría, renació. Murió el imaginario modernista que convirtió a Europa en la vitrina de la intelectualidad. El “intelectual” con aires aristocráticos ubicado en la marginalidad para mirar con una crítica displacente la sociedad se desvaneció. Se desdibujó también la atmósfera de la democracia y se puso en cuestión la viabilidad de la libertad y de los derechos humanos en ese orden social. Se desnudó el servicio de la economía, así como de la tecnología, al imperio de la guerra.

## EL RELEVO DE LOS IMAGINARIOS EN EEUU

### **El trabajo derrota al vicio. Envícese!**

Estados Unidos surgió como el ave fénix, tomando el relevo. Al imponer la novedad, el nuevo ritmo de construcción de la vida, Europa aparece como un anticuario desgastado. En el imaginario naciente, Estados Unidos representa lo nuevo, la conquista de una ciencia y de una tecnología con la capacidad de generar un bienestar y un disfrute masivo.

Para quienes habían esperado de la modernidad la oportunidad de colectivizar la sensibilidad de lo sublime de las artes o de la “alta cultura”, el nuevo escenario del capital evidenciaaba lo contrario, una “banalización” del gusto, una “masificación espuria” de la sensibilidad.

El círculo de Frankfurt y en especial Herbert Marcuse y Eric Fromm representan a los críticos de la nueva modernidad norteamericana. Marcuse (1971, 1970, 1975) considera que la construcción de la ciencia y la tecnología ha implicado un exceso de represión sobre el principio del placer en aras del principio de realidad. Por esta razón, la imaginación colectiva y la creatividad, en general, se encuentran reprimidas originando una infantilización de la personalidad que limita el crecimiento del individuo sano. Ya que, según Marcuse, la masificación es una respuesta a la necesidad de mantener vivo al Padre, el cual se proyecta en el Estado, desde la familia, a través de sus distintas instituciones. Ese exceso de represión ha construido, según este autor, un "hombre unidimensional", cuya satisfacción se encuentra en el consumo. La masificación del consumo es el resultado de una emergencia de la producción en serie de todos los bienes y servicios. El americano standard es un ser abrumado por la sobreabundancia de bienes y servicios, muchos de los cuales están regidos, según Marcuse, por la creación de necesidades secundarias o necesidades artificiales que alienan la imaginación. Marcuse está plenamente convencido que el proletariado invocado por Marx ha desaparecido. Lo que existe es una gran masa que piensa, produce y consume en serie. Son entonces los intelectuales los llamados a realizar una revolución de la imaginación. Para él ha llegado el momento de hacer desaparecer los dispositivos de sobrerepresión permitiendo que el principio del placer disfrute el nuevo principio de realidad y acceda al sueño de la producción sublime en el arte y en la vida cotidiana. En otras palabras, en estas sociedades postindustriales, en donde la ciencia y la tecnología han superado las necesidades básicas y generado un mundo de abundancia es el momento de ocuparse de la libertad, de romper las ataduras impuestas a la satisfacción libidinal.

Este autor muestra la paradoja de la sociedad norteamericana de la postguerra. De un lado, el individuo compulsivo transformado en cuerpo-máquina por una ética protestante que sólo valora el trabajo y su dedicación a él. De otro, un individuo asediado por los medios de comunicación que lo invitan a consumir compulsivamente identificándose con los nuevos dioses del Olimpo creados por estos mismos medios. Así trabajo y sexualidad se anudan para formar lo que Gregory Bateson ha llamado el "doble vínculo", que consiste en el envío de un mensaje con sentidos contradictorios: el trabajo derrota al vicio, envícese.

Esta operación alimenta los nexos creados desde siglos anteriores entre la legalidad y la ilegalidad consentida. Michel Foucault (1990, 1982) ha mostrado cómo el funcionamiento de esa pareja está destinada a crear

individuos dóciles y a controlar la docilidad transformando lo que podría ser germe de protesta y subversión en crimen o vicio. De allí que la cárcel nunca haya fracasado en su papel de criminalización de la protesta. Los norteamericanos ya habían sufrido el efecto de este doble vínculo cuando el Estado decidió declarar ilegal la producción y el consumo del alcohol. Así mismo se explica que un individuo protestante se convierta en consumidor de imágenes eróticas. No es gratuita la aparición de industrias pornográficas que, dentro de la moral social, vulneran la monogamia y la estructura familiar, pilares de su doctrina religiosa.

### **El panteón del doble vínculo**

Esta industria no nace espontáneamente. Venía labrándose con la permisividad-represión de la prostitución y los "vicios" conexas con ésta. La industria cinematográfica va a jugar con ese doble vínculo. A la vez que se invita a las parejas a sumergirse en el amor romántico de Casablanca, emerge la abierta y erótica seducción de las películas de Jane Mansfield y Marilyn Monroe.

Otro efecto de este doble vínculo es la creación del ídolo, primero un caballero anglosajón mundano, atractivo, seductor, diestro en el manejo del romance y conquistador de todas las mujeres. Un Clark Gable, por ejemplo, para ser imitado por el público masculino. Simultáneamente un cowboy con todas las características de héroe cultural civilizador que defiende la ley y el orden gracias a su habilidad y rapidez en el manejo del revólver. Este héroe casi siempre es presentado sin familia, sin nexos conyugales. Es un solitario, rudo, que con sus puños restablece la calma. Él se enfrenta a los indios "salvajes" "cortadores de cuero cabelludo", a los mejicanos "ladrones de bancos" y a forajidos de todas los pelambres. En otras palabras es un forjador del sueño americano. Él defiende la creación de la modernidad en el Oeste salvaje y, por extensión, en el planeta entero.

A esta idolatría se añade el imaginario de los generales y soldados del ejército estadounidense vencedores en la segunda guerra mundial y salvadores del mundo. Film tras film se recrea la valentía, la astucia, la fortaleza espiritual, la inteligencia y la corpulenta apariencia de los soldados del ejército derrotando una y mil veces a alemanes, italianos y japoneses.

De los años cincuenta a los sesenta eclosiona la modernidad estadounidense. Hay una especie de encantamiento que todo lo que toca lo transforma en monumentalidad masiva: es la escenificación del ciudadano Kane en obras de infraestructura, en los enormes automóviles, en las casas

suntuosas y amplias saturadas de implementos electrodomésticos o las primeras e inmensas urbanizaciones masivas, en fastuosas películas musicales e "históricas", en la promesas de conquista del espacio y en la carrera armamentista.

Los norteamericanos releen el pasado a su medida, a través de los filmes. Colonos laboriosos y arrojados que se enfrentan a una naturaleza tan inhóspita como sus habitantes indígenas, apoyados por la caballería arrogante e indestructible del ejército federal, van creando la epopeya del oeste americano. Los colonos aparecen como hombres y mujeres entregados a la labor de la civilización que incluye expandir las religiones protestantes. Este espíritu "americano" forja también en el norte y en el centro la Nación Estado imbuida de lo que ellos denominan una democracia liberal. La historia es releída como una heróica lucha contra la naturaleza y contra todo lo que representa el pasado. Siempre se está pensando en el futuro, en labrar el progreso, en crear el desarrollo, en el triunfo del individuo perseverante surgido de la tenacidad de un pueblo que se hace a sí mismo.

La generación urbana latinoamericana de los años cincuenta fue receptáculo de la forma como se elaboró el odio hacia los indios salvajes. Matinal tras matinal iba involucrándose en ese sentimiento de exclusión que se reelaboraba en los juegos de indios y vaqueros y era reforzado por los seriados de televisión como Bonanza. Todas estas imágenes hacían que los niños sentados en la oscuridad del anonimato sufrieran por la muerte de los carapáidas y aplaudieran y gritaran en un frenesí incontenible cuando aparecía la caballería salvadora. Michael Taussig ha tocado este punto referido a Australia en su libro *Un gigante en convulsiones*, en donde él mismo como yo aquí en Colombia sentimos como se nos manipuló y se nos obligó a adoptar como real la ficción de la historia del imperio.

Son contadas las películas que profundizan sobre la recesión y crisis de la economía durante los años treinta, pero es importantísimo subrayar acá el distanciamiento y rechazo por parte del espíritu puritano que salió a flor de piel hacia los artistas -y hacia Hollywood- quienes consumían alcohol y drogas a como diera lugar. Los artistas son colocados en la periferia de la sociedad por encarnar el mundo del vicio. Es en este momento donde se produce un desencanto en el proceso de mistificación-desmistificación de los ídolos de los medios masivos.

El reencantamiento de los ídolos coincide con la emergencia de las megalópolis y megacultura en general. Elvis Presley y Marilyn Monroe encarnan el nuevo ideal estadounidense. Con el primero se rompe la barrera

entre cine y realidad, actor y personajes se funden hasta el punto que las fans se agolpan para tocar un cabello o una prenda del ídolo mientras sus novios enfurecidos lo golpean. No sólo eso. Elvis es el blanco que canta y se mueve como negro, es el comienzo de la erotización del espectáculo. Por su parte, Marilyn Monroe representa el ideal de la mujer fatal estadounidense. Blanca, rubia -así la prefieren ellos-, de senos grandes y boca voluptuosa, codiciada tanto por políticos como por mafiosos. Estos ídolos fabricados perdían sus propios límites entre el ídolo y sus identidades personales. El cuerpo es modelado para emitir las imágenes reificadas de una identidad imposible pero que se ha hecho intensamente deseada para la gran masa al punto que genera industrias de transformación del cuerpo -desde tintes, cirugías plásticas, modas vestidos y accesorios- que la aproximan a estos ideales. Con los dispositivos creadores de estas fantasías el cuerpo, en tanto que imagen, se desprende o se independiza, en cierta medida, del cuerpo sensorial, del cuerpo que percibe.

Simultáneamente, la industria del erotismo y de la pornografía empiezan a ganar sumas inimaginables explotando el acceso a estas fantasías. Se podría decir que la revista Playboy empieza a desnudar a las mujeres imagen y contribuye a separar la relación entre amor y sexo, creando un efecto masivo de voyerismo que llega a dar mayor importancia y a volver más gratificante la masturbación. El predominio de la fantasía gratificante sobre la gratificación de las relaciones sexuales mismas ya había sido caracterizado por Freud entre los neuróticos, afirmando incluso que para que existiera una relación sexual satisfactoria entre dos neuróticos se requería del encuentro entre cuatro identidades: las de los neuróticos y aquellas dos con las que cada uno de éstos imaginaba estar haciendo el amor.

Lo que los estadounidenses aportaron, entonces, fue la masificación de esta forma de experiencia y proporcionaron también las condiciones para el nacimiento de una industria erótica ampliamente policromada.

Durante la década del cincuenta al sesenta el fantasma del comunismo permeó todos los ámbitos de la sociedad civil y del gobierno. Elvis Presley es usado como paradigma de lucha de la democracia. Es enviado a la guerra y su retorno envuelto en una aureola de nacionalismo. Todos sabemos cómo terminó este personaje y cómo su destrucción personal poco o nada importó a los creadores de ídolos. Con Marilyn Monroe sucedió otro tanto. Y todavía hoy siguen siendo confusas las circunstancias en que ella murió. Lo que sí queda claro es que la construcción del cuerpo imagen trae unos costos devastadores para quien asume esta identidad.

### Poder, imagen y raza

Ahora bien los ídolos no solamente encarnan el ideal estético y erótico sino que también encarnan el ideal de vida y se transforman en el espejo de lo que cada ciudadano consumidor debería desear. El efecto sociocultural de los ídolos sobre la población que los acepta es igualmente nefasto puesto que este efecto se convierte en una mediación entre el cuerpo real y cotidiano y la gratificación y la satisfacción que este puede lograr. Mediación porque esta satisfacción solo llega en la medida en que el cuerpo se aproxima al cuerpo imagen y a su estilo de vida. De este modo, el trabajo cotidiano y las imágenes del cuerpo real son excluidas del mundo de lo deseable. El mayor impacto es la negación y la pauperización del cuerpo real y su experiencia vital.

El espacio de la imagen sobrevalorada y mistificada opera en el sentimiento de autoestima y ha sido fuente de colonización. Franz Fanon 1973, en su libro *Piel negra, máscaras blancas*, ha demostrado que la imagen del colonizador se apropiá del cuerpo del colonizado obligándolo a ver y experimentar el mundo dentro de los parámetros y escalas del primero. Paradójicamente, el imaginario de los colonizadores no se sustraer a la tan referida relación entre amo y esclavo, ya que los colonizados se convierten en fuente de peligros y amenazas al orden de la cultura hegemónica. En el caso de Martinica, las mujeres negras soñaban con tener como esposo o amante a un blanco con el fin de ir limpiando la progenie. Pero los colonizadores temían a los negros porque suponían que eran mejores amantes que ellos y que sus mujeres podrían preferirlos. Fanon destaca que en las fantasías de los colonizadores existe la imagen de que el negro es hiperfálico. Tanto obsesionará esto a Occidente que Fanon puede citar a un médico que se fue, metro en mano, a medir el falo de los negros en África.

Roger Bastide, en su libro *Sueño, trance y locura*, afirma que los sueños y las fantasías de los negros afrobrasileños están atravesadas por el imaginario de los blancos. Sin embargo, los negros se defienden utilizando el cuerpo como vehículo de su cultura. El trance es quizás la experiencia más conocida en la cual los colonizados, invocando a sus dioses, logran amortiguar las exigencias del cuerpo-máquina que el sector hegemónico trata de imponer. En las religiones afrobrasileñas como en casi todas las religiones de los descendientes de los africanos en América, los dioses entran en el cuerpo y lo poseen. Se identifica al dios que ha llegado a este cuerpo mediante los ritmos de los tambores, las canciones y danzas. En Estados Unidos, los negros han volcado sus resistencias culturales más sobre la danza, la música

y la voz que sobre una religión africanizada. Los protestantes y los católicos blancos han tenido que permitir en los escenarios litúrgicos la puesta en escena del baile y el canto con el fin de ganar adeptos para su causa religiosa.

Volviendo atrás, los estadounidenses crearon el imaginario del cantante rock para apropiarse del capital simbólico de los negros y dejarlo atrás. El movimiento que tiene como hito a Elvis Presley conmocionó a la sociedad norteamericana pues de un ídolo se saltó a las pandillas de beatniks, formadas por negros y blancos que reterritorializaban la ciudad y se enfrentaban dejando salir toda la violencia que llevaban dentro. Las mujeres también participaron de esta transformación, involucrándose incluso en las pandillas.

## IMAGINARIOS EN REBELIÓN

En la medida en que los Estados Unidos se volcaba sobre Vietnam y hacia necesaria la presencia de sus jóvenes en este escenario de guerra, los beatniks se fueron esfumando y en su lugar empezaron a formarse movimientos sociales tales como el de los hippies, los underground o las panteras negras, entre otros. La generación de la brillantina, de las chaquetas de cuero, de las motocicletas, del rock and roll cedió su lugar a la de las comunas, al uso de psicodélicos, a la música rock. Marcuse proclama por entonces que la juventud estadounidense se sintió hastiada de la unidimensionalidad de la vida, rechazando con sus prácticas sociales todo lo que se acercara a la concepción de consumismo. Para él era la imaginación social la que se revelaba contra una modernidad que en menos de veinte años había logrado construir el mayor emporio de ciencia y tecnología militarizada y transformado la vida en procesos masificados de producción y consumo.

En este nuevo imaginario hay un ideal de retorno a la naturaleza, de búsqueda de un cristianismo primitivo y hasta de un misticismo oriental. El mundo psicodélico se transforma en la nueva conciencia que hay que experimentar. Los hongos, la mescalina, el LSD, la marihuana, contribuyen a generar prácticas y representaciones, incluso una nueva estética. Las representaciones y prácticas sociales hegemónicas de los cincuenta y comienzos de los sesenta habían dejado al cuerpo prácticamente por fuera del mundo lúdico.

## Verdad e ilusión del discurso de la alienación

Agnes Heller ha definido a esta generación que replicó al mundo hegemónico como el movimiento contra la alienación. En términos de esa

época el cuerpo, el alma, la sociedad, la familia, la escuela, el trabajo, etc., han sido tomados por una ideología que niega la autenticidad. En este sentido Laing (1973 y 1961) y Cooper (1972 y 1971) formulan un proyecto de búsqueda de esa autenticidad. Ellos consideran que el devenir del ser humano es frenado por las fuerzas de una sociedad que ha perdido la conciencia de sí. Para remediar este impasse ontológico proponen destruir la institución de la psiquiatría pues ella no ha hecho otra cosa que etiquetar los movimientos de liberación como delirio. El giro que realizan estos autores consiste en definir a la sociedad como portadora de la alienación y de la enfermedad mental, siendo el loco un chivo expiatorio de las enfermizas relaciones sociales y que utiliza las metáforas para tratar de viajar hacia su sí mismo auténtico. Laing (1961), en su libro *El yo dividido*, argumenta que el esquizoide tiene dos yoes. El yo encarnado que es aquella instancia tirana que lo enferma y el yo desencarnado con el cual se identifica y de donde extrae las estrategias para contrarrestar al primero. Así las cosas, el esquizo es un viajero que deambula por el espacio psíquico personal buscando encarnar lo que Él considera su verdadero yo. Los síntomas no son más que las huellas que va dejando el esquizo en ese trasegar subjetivo y conflictivo.

Cooper, por su parte, propone “darle muerte a la familia” pero no a la familia real sino a aquella que hemos interiorizado. Igualmente, la escuela y las demás instituciones deben “morir” en nosotros, pues sólo así podremos conseguir la libertad individual. Este proceso de desalienación fue denominado metanoia por Cooper y Laing. Cooper, por su parte, ve en el hippismo un movimiento colectivo dirigido a la búsqueda de una subjetividad genuina. Encarnar el “yo genuino” es la tarea de esa revolución. El amor y la sexualidad sana son considerados senderos prometedores.

Desde este punto de vista, el cuerpo y el alma están divididos. De un lado el yo encarnado y falso. De otro el yo desencarnado y verdadero. A pesar de ser revolucionario, este discurso sigue siendo moderno. En parte, por las salidas que propone, entre ellas, la terapia guiada. El experimento de un “hospital” antipsiquiátrico fracasa por la imposibilidad de atender una demanda desbordada, por el tiempo que requiere cada caso, por la falta de colaboración de las familias y por el rechazo de la sociedad normal y de los colegas psiquiátricos. Pero en el fondo por la incapacidad de generar nuevas relaciones sociales, políticas, económicas y culturales que modifiquen la sociedad que critican.

A pesar de sus problemas, el discurso antipsiquiátrico es el discurso implícito en el hippismo. De allí que el hippismo se transforma en una

revolución de la subjetividad. Buscarse a sí mismo, reconocerse en el otro, crear lazos de cooperación y de solidaridad, el acercamiento a la naturaleza no mediada por la industria son los postulados más visibles de este movimiento.

A medida que se intensificaba la guerra de Vietnam, el gobierno de los Estados Unidos tuvo que comenzar a reclutar a jóvenes blancos de las clases medias. La zozobra que esta medida causó, generó lo que algunos han llamado la "revolución suicida". Jimmy Hendrix, Janis Joplin son emblemas de esta postura. Aprovechar los espacios de vida antes de ser reclutados e ingerir sobredosis de psicodélicos, narcóticos y alcohol hasta morir. Además, crear comunas en donde la ética protestante fue despedazada bajo el lema de "Haga el amor, no la guerra". El trabajo se colectivizó y se "naturalizó". A través de él se intentó volver al imaginario de las sociedades primitivas. Desde el punto de vista estético, las artes y en especial la música, expresaban los sentimientos y las contradicciones, los desgarros y los puntos de fuga de ese sueño edénico.

El hippismo se podría decir que fue un intento abortado de una revolución del cuerpo y su relación con la imagen. Sus integrantes crecieron en un entorno donde los medios masivos creaban una mercantilización del cuerpo, una puesta en escena de lo bello mediado por el cuerpo anglosajón del cual se apropió el imaginario consumista y lo extendió desde el cine, pasando por la televisión, las revistas y periódicos, hasta las vallas publicitarias.

Los conciertos de rock en sus comienzos aglutinaban jóvenes sedientos de nuevos discursos simbólicos. En ellos la actitud desafinante de los cantantes y grupos de rock satisfacía el deseo de emergencia de un cuerpo sin prejuicios y sin ataduras, de ese tan anhelado cuerpo auténtico. Jim Morrison llegó hasta al autoerotismo público, Mick Jagger asumía una actitud desafiantemente erótica mediante los movimientos de su cuerpo. Las letras de las canciones se reían de la sociedad y del ciudadano medio. En los conciertos solía verse jóvenes desnudos que incluso hacían el amor en público.

### **El imaginario del hippismo a través de las industrias culturales**

En la medida en que el hippismo se popularizaba se unieron la necesidad de disponer de medios de divulgación y de conservación de la memoria de ese acontecer con la disponibilidad de las disqueras y su posibilidad de producir, en forma rentable, bienes de alto consumo. Así el capitalismo y el hippismo formaron una paradoja. De un lado, el capitalismo extendía y

sostenía la crítica hacia sí mismo y por el hippismo se incorporaba al mercado. El cine, la televisión y los medios escritos no escaparon a esta dinámica. Las artes pop anticonsumistas fueron también asimiladas.

Si bien esta generación contradiscursiva desencantó al cuerpo imagen no logró eludir del todo la absorción de sus propuestas por las fuerzas del mercado a través de las industrias culturales de la música y el espectáculo. El capitalismo sicodélico reencantó la imagen del ídolo. Así, los cantantes de rock que en un comienzo identificaban la rebelión terminaron convertidos en actores sociales de un ritual mercantil. Los medios de comunicación fabricaron ídolos a la medida de las necesidades de identidad de una sociedad en recomposición.

La imagen del ídolo se volvió objeto de un culto que contenía contradicciones. Por una parte, era el ejemplo a seguir, la identidad idealizada desde un punto de vista cotidiano y humano. De otra, adquiría las cualidades de un fetiche. Su imagen, su ropa, su estilo de vida empezaron a ser objeto de adoración colectiva. Su sola presencia en el escenario generaba un sentimiento de frenesí que convertía a sus seguidores en una tumultuosa ola de fanatismo. Los Beatles, por ejemplo, después de varias presentaciones en Estados Unidos, decidieron no volver a hacer conciertos que la gente no escuchaba. Sin embargo, ellos mismos comenzaron a recibir desde sus primeros viajes a ese país el efecto cuasireligioso que movía a miles de jóvenes a apropiarse de ellos, tocándolos, arrancando parte de sus vestidos, viéndolos en persona. Los afiches de los cantantes bien pronto nutrieron este culto en desarrollo. Parecida suerte corrieron los líderes religiosos que se acercaban al movimiento. Tal es el caso de algunos gurúes orientales.

### **La búsqueda de la experiencia y la trascendencia**

Sin duda el movimiento hippie contenía una mirada de aristas que desafiaban cualquier lectura totalizante. Ya hemos visto algunas de ellas. Para fines de este artículo profundizaremos en la búsqueda de unas nuevas tecnologías del cuerpo y de la sociedad. Obviamente dejaremos por fuera muchos aspectos.

Eric Fromm y Suzuki escribieron un libro en el cual intentaron comparar los modos de apropiarse del cuerpo y de leer el cosmos y la naturaleza entre occidente y oriente. *Budismo zen y psicoanálisis* (1966) es una lectura que navega por el intrincado mundo de la experiencia como modo de conocimiento. Desde occidente Fromm afirma basado en los manuscritos económico-filosóficos del 44 de Marx, que la experiencia, es decir el contacto

de los sentidos y de la sensibilidad del hombre con la naturaleza, se ha alienado convirtiendo al cuerpo en un máquina de trabajo y a los seres que pueblan al mundo en mercancías. Mientras que en oriente el cuerpo y el cosmos pueden llegar a fundirse en uno solo, el budismo zen tiene como pilares de su filosofía la concepción del perfeccionamiento del cuerpo a través de la experiencia religiosa. Existen diferentes grados de aproximación a la experiencia máxima y definitiva denominada *sartori*. En los grados que anteceden a esta última, el cuerpo debe aprender a trascender la binariedad del mundo de la apariencia y debe experimentar los puentes que lo unen con los demás seres del cosmos. Así arriba-abajo, derecha-izquierda, bueno-malo, interior-exterior se van desvaneciendo como categorías del mundo.

Suzuki dice que los occidentales clasifican el mundo que los rodea en modelos abstractos para poder aprehenderlos, mientras que los orientales no se preguntan por el reino al que pertenecen los seres sino cómo experimentar en sí mismo a ese otro ser. Llegar al *sartori* es llegar al mundo de la no contradicción, fundirse con el universo y reconocerse como parte del mundo de las apariencias asiendo al principio neutro de la esencia que rige el movimiento del cosmos y de la sociedad. La meditación es el comienzo de un largo trabajo por el cual se atraviesan las emociones, las percepciones, las empatías, las antipatías, las analogías que conforman la impresión del mundo externo en la subjetividad. La estética no consiste en una apreciación sublime de un objeto exterior sino en un vínculo emocionalmente identitario. Lo mismo sucede con la experiencia de los objetos y de las personas en la historia. El tiempo y el espacio en oriente no son vividos como lineales y abstracciones conceptuales ni siquiera como infinitamente matemáticos sino como los contextos de la apariencia que hay que trascender llegando a lo que Barthes (1971) llama la abstracción sensible. Sin embargo, el tiempo y el espacio están en el centro de una manera ausente, son una nada con la cual hay que aprender a convivir y a trascender. En el mundo de la apariencia el tiempo deja sus trazos a la manera de un fantasma. Es una pincelada que roza finamente la pintura del mundo.

El conocimiento del oriental es con-nascente, es decir totalizante en la medida en que no descompone los objetos de su experiencia pero también porque hay un connacimiento. El sujeto experimenta la novedad de lo desconocido haciendo nacer en él una emoción y el objeto nace a la conciencia.

Esta incursión breve y ligera en el conocimiento de oriente permite comprender en parte el por qué el hippismo tomó prestadas prácticas y representaciones de oriente. El hastío del pragmatismo, de la abstracción

conceptual separada de lo sensible, de la no existencia social de campos para desarrollar subjetividades cósmicas facilitó la inserción de las doctrinas orientales. El cansancio de la masificación unidimensional del occidente moderno pedía a gritos un retorno o una búsqueda hacia un cuerpo experiencial. De allí que los psicodélicos entraran en el movimiento hippie para acortar la búsqueda de la trascendencia.

### **El capitalismo psicodélico**

Sin embargo, esta experiencia requería de agenciamientos territoriales pues no podía transladarse a Occidente sabiendo que el capitalismo con su toque de Midas todo lo transformaba en mercancía. Construir un sujeto oriental en medio de un caos trajo como consecuencia, en muchos casos, la experiencia de la desterritorialización y aún peor de la descodificación propia del capitalismo. Con ésto quiero decir que los sujetos fragmentados de occidente incorporaran como otros fragmentos la experiencia mística de oriente haciendo que el precario sentido de la vida explotara en mil pedazos. Ahora bien, la experiencia con enteógenos no siempre actuó destrutivamente. Abrió compuertas para viajar y trascender la matriz del capitalismo. Así los viajes psicodélicos se transformaron como lo dice Fericglá (1997) en un trasegar por el conocimiento del conocimiento.

Fericglá ha demostrado como lo señalamos atrás que los enteógenos utilizados en sociedades de agenciamientos territorializados son adaptógenos, sirven para manejar la incertidumbre, el desasosiego y el miedo al peligro. Por esto las imágenes de los “viajes” y de los sueños están destinadas a anticipar de una manera no determinista los acontecimientos de la vida social, objetos de las amenazas. De este modo, toda la sociedad comparte los mismos textos y las mismas relaciones. Las matrices simbólicas están adaptadas para corresponderse con las prácticas sociales.

En Occidente moderno, por el contrario, las visiones de los enteógenos no se corresponden con las relaciones sociales y en lugar de servir como espacios simbólicos para adaptarse a la realidad vigente, cumplen el papel contrario. Son altamente desadaptógenos. En consecuencia, para este momento del hippismo, las representaciones psicodélicas y la realidad social iban en contravía. Por esta razón los saberes psiquiátricos y psicológicos satanizaron el consumo de enteógenos y crearon aparatos de captura y tecnologías del yo que terminaron por volver clínico el viaje de enteógenos.

Como bien lo señalan Deleuze y Guattari, el capitalismo es inmanentemente esquizo. Con ello quieren decir que estos agenciamientos

tienden a descodificarse y a navegar hacia sus periferias. Todo saber, toda práctica o representación que proviene de los agenciamientos territoriales es descontextualizada y fragmentada en el proceso de convertirlas en una mercancía. Es así como van surgiendo los “no-lugares” de los que habla Marc Augé (1992) y la cultura de lo “efímero” como lo señala Lipovetsky (1967). El fetiche del capital se vuelca sobre todos los regímenes de producción sean bienes, ideas, signos o emociones. Las representaciones y las emociones que los hippies reterritorializaron estaban sujetas al deseo social que en el capitalismo es una carencia infinita, como bien lo descubrió Lacan y lo transladó al capitalismo Guattari. Deseo y capital se apropiaron mutuamente. El segundo genera una aceleración creciente en la producción de los bienes y el deseo no cesa de desear a la misma velocidad. Frente a esta máquina de consumo y muerte las precarias relaciones idealizadas de las comunas hippies no pueden contrarrestar la dinámica y el impacto del capitalismo. Una vez terminada la guerra de Vietnam, las comunas hippies sólo quedaban como residuos de una protesta social. Sin embargo, los “viajes psicodélicos” habían abierto un espacio para la creación de conocimientos alternos en occidente moderno.

Si la sociedad norteamericana después de la segunda guerra mundial se había convertido en el modelo de modernidad a seguir, el hippismo desencantó este campo social y buscó alternativas a través de la experiencia del cuerpo. Sin embargo, los frágiles lazos de las estrategias de paz y amor fueron prácticamente deshilados por la fuerza del capital y del deseo. El costo de la pérdida de la guerra de Vietnam trajo consigo lo que se podría llamar un segundo desencanto. La sociedad estadounidense dejó ver su cara imperialista, su teología armamentista y su falsa mano tendida a los países del tercer mundo. Ya no era entonces, el adalid de la libertad, la democracia, la prosperidad y el edén de las oportunidades sino una amenaza, una sociedad devoradora.

El desencanto del hippismo es decir, el fracaso de su imaginario para el mundo convertido en una gran familia que viviese en paz y amor, sin barreras, sin discriminación de fronteras, razas, religiones, sin contradicciones con la naturaleza,<sup>2</sup> se transformó en búsquedas trascendentales, espacio que bien pronto fue llenado por algunos chamanes llevados al escenario mundial bajo el manto del “descubrimiento y el rescate”, tales como María Sabina o Juan Matos.

---

<sup>2</sup> Recordar la canción de John Lennon “Imagine all the people ...”

Wasson (1983) posteriormente se arrepiente del torcido destino que introdujo en la vida de María Sabina, a pesar de afirmar que lo hizo por propósitos altruistas hacia la ciencia. María Sabina muere con la carga de sentir que ha traicionado las raíces mismas de su cultura y de experimentar que los "niños santos" ya no se comunican con ella. Carlos Castaneda autor de varios libros como *Las enseñanzas de don Juan*, *Viaje a ixtlás*, *Una realidad separada*, es una miriada de posibilidades que abarcan desde un converso a chamán, pasando por un "guerrero" hasta un controvertido académico que explaya la experiencia de campo hacia los estados modificados de conciencia.

El chamanismo se convirtió en un campo que atrajo la atención de múltiples disciplinas, desde la química, pasando por la biología hasta la antropología y la historia de las religiones. Gracias a este interés hoy tenemos otras imágenes de lo que son y hacen los chamanes, de su pluralidad y policromía. Con todo, como veremos más adelante, el chamanismo no ha dejado de ser satanizado tanto por el uso de enteógenos como por sus rituales todavía percibidos como paganos.

El hippismo tampoco puede ser visto como una sola tendencia. Es una policromía de propuestas-mundo. Si no se pudieron consolidar fue principalmente por mantenerse dentro de sus principios místicos de no responder a la agresión y a la violencia con violencia y, en segunda instancia, por subestimar las fuerzas políticas y económicas del capitalismo, no enfrentándolas con estrategias adecuadas. Vale decir, transformando las dinámicas del capital y del deseo y no simplemente colocándose al lado.<sup>3</sup>

Como bien lo señalaba Marx, las fuerzas del capital requerían movimientos revolucionarios capaces de enfrentarse a esta máquina de codicia y de guerra.

## CUERPO, ALTERIDAD Y NEOCAPITALISMO

El fracaso de la revolución suicida fue capitalizado por las industrias culturales para crear nuevos ídolos, caso paradigmático es John Travolta quien con su baile, su brillantina, su forma de vestir no constituía una amenaza al capitalismo. Por el contrario, con él se empezaba a crear un performance del espacio de individuación. Esta reterritorialización se centra en una reelaboración del cuerpo imagen. Un cuerpo para ser visto y que se aleja de la experiencia y la sensibilidad. El baile se convierte en un espectáculo

<sup>3</sup> No hacemos aquí referencia a movimientos políticos como las panteras negras o los movimientos anarquistas de mayo del 69.

panóptico. Los pasos vuelven a recodificarse, a crear gramáticas del movimiento. La pareja vuelve a surgir mientras en el hippismo el ídolo y sus seguidores rompían los códigos del baile de los cincuenta, lanzándose cada quien a vivir la experiencia. En la reterritorialización retorna la pareja, realizando ensamblajes que reifican el movimiento más allá de los actores. El vestido del ídolo es una mezcla de lo antiguo y lo nuevo. Los colores, las formas se ajustan al pretérito del ciudadano medio mientras aquí y allá algunos toques -la bota de campana, la camisa desabrochada y el cuello largo- son recuerdos metonímicos del hippismo.

Este ídolo plenamente fabricado por las industrias culturales, estaba preñado de una intencionalidad que iba más allá del habitual campo del consumo. Con él, el consumismo ampliaba su esfera de penetración hasta el más mínimo intersticio de la vida cotidiana. El joven "bello" de Hollywood se pavonea de sí mismo, de su imagen en el espejo y en el celuloide, él baila para su propio narcisismo, él se viste para disfrutar del deseo de los otros de tratar de ser él, él se recrea en su propio espacio de individuación y entre más individuo se conjura toda posibilidad de comunidades, de lazos sociales. Un rock liviano acompaña los movimientos moderadamente eróticos del baile de esta nueva imagen. Este proyecto aparece como despojado de ideologías políticas, asépticamente estético. Las multitudes lo aclaman. El derrotado hippismo es atrapado por esta nube anestésica.

### **Puntos en fuga**

Todos estos desplazamientos se suceden en campos de fuerza en donde los agenciamientos desterritorializados juegan un papel vital. Con el hippismo y la psicodelia se encodaron líneas de desterritorialización blandas y líneas de reterritorialización duras. Por un lado, la comuna y su organización siguiendo patrones familiares eran un agenciamiento duro que exigía agenciamientos blandos. Duro en tanto que los mecanismos provenían de un agenciamiento descodificado del cristianismo primitivo. Como lo dice Foucault, allí se reproducía la relación metafórica del pastor y sus ovejas. Dicha operación conservaba las tecnologías del yo que invitaban al sujeto a depositar toda carga de esperanza y de organización en el mundo, en un líder pero al mismo tiempo las experiencias psicodélicas se tornaban en campos de batalla que enfrentaban al yo tutelado con las experiencias descodificadas que se daban en la periferia del capitalismo. El "viaje" se tornaba entonces en un trasegar por las intensidades sociales inscritas en el cuerpo como emociones. El yo sufría un descentramiento y entraba en el

socius inscriptor. Esta fisura “despersonalizante” llevaba en primera instancia a una “desrealización” ya que el yo desplegaba los dobleces del socius.

Este des-pliegue hacia que el yo rompiera sus ataduras con los marcos de referencia dejando de estar en alguna parte o en algún lugar, ni siquiera era ya el yo. En efecto, el sujeto transposicional corría por entre los fragmentos e intensidades descodificadas. Algunas veces formando cartografías sublimes -experiencias del éxtasis- en virtud de que las emociones por este mundo desconocido se expresaban sin finalidad, sin teleología, produciendo la experiencia de consumirse en su propio desplazamiento. La felicidad podía aparecer sin necesidad de una gratificación que la disparara, era un devenir felicidad. En esta travesía el sujeto se consumía en su propio discurrir así como en la misma emergían otros sujetos que devenían transitorios. La tristeza, la esperanza, el pánico, el horror, la placidez, el júbilo se sucedían unos a otros sin relación de continuidad. El sujeto transposicional no sólo deambulaba por el mundo de las emociones asignificantes sino que se conectaba con las geografías, las historias y las culturas que conformaban el socius.

El delirio, nos dicen Deleuze y Guattari, no consistía tanto en la travesía misma como en la resonancia del socius que quería imprimir un sentido adaptativo a la experiencia. En la medida en que el sujeto transposicional se internaba en este mundo por descubrir en la periferia desterritorializada, a velocidades vertiginosas, tanto más se comprendía la desnaturalización del socius. El efecto mimético de “naturalismo” era descubierto en el viaje, abriendose así horizontes donde los sujetos asignificantes aprehendían la enorme posibilidad de poder construirse a sí mismos. Todas las esencias, todos los esencialismos se desvanecían. Ya no había un centro donde buscar refugio para encantar al miedo. El capitalismo se revelaba a sí mismo como esquizo, es decir, procesual sin direccionalidad. Las remanencias del yo adaptativo se enganchaban desesperadamente a fragmentos dispersados en la cartografía de la experiencia, angustiadas por encontrar un centro, un sentido. El “viaje psicodélico” era una experiencia transyoica. El individuo nunca retornaba al punto de partida, quedaba inscrito en dos vectores. El vector esquizo y el paranoide. El primero no cesaba de transformarse en descodificación y el segundo siempre estaba tratando de armar reterritorialidades. Este viaje transsubjetivo era válido tanto para el individuo como para las colectividades inmersas en ese proceso. La comuna con su padre pastor llevando al rebaño a la tierra prometida y el esquizo navegando por mares desconocidos sin mapas armados.

Muchas de estas experiencias fueron psiquiatrizadas dando lugar a lo que Deleuze denomina el esquizo de hospital. Un sujeto frenado en su devenir, atrapado por aparatos de captura referenciales, agarrado al saber-poder de los manicomios. En realidad, en este campo de fuerzas se jugaban las tendencias, las dinámicas del capital en tanto que fetiche. Desde Durkheim encontramos referencias a la preocupante movilidad y falta de cohesión de los tejidos sociales del capitalismo. La solidaridad orgánica, según él, desbarataba y suplía a la solidaridad mecánica propia de las sociedades precapitalistas. En éstas últimas la cohesión estaba garantizada por la adhesión a un orden repetitivo, mientras que en la sociedad moderna las solidaridades se abrirían a un abanico de posibilidades por experimentar. El hombre moderno es visto como un ciudadano que puede entrar en un juego muy amplio de opciones para construirse socialmente. Con todo, el alto índice de suicidios en los países modernos lo llevó a plantear el estado de anomia que significaba desórdenes sociales y falta de sentido. Para ello propuso la creación de corporaciones que regularan la vida social en todas sus expresiones.

Por el contrario, lo que surgió fueron dos desastrosas guerras que culminaron con el predominio de los Estados Unidos como representante contemporáneo del capitalismo. Páginas atrás se hizo referencia a la crítica que Marcuse y, en general, el círculo de Frankfurt le hacía a las sociedades postindustriales por excederse en la “represión de los instintos”, generando una sublimación deficiente de las fuerzas creativas de la sociedad. Sea como fuere, es columna vertebral de nuestro análisis la consideración de las fuerzas inmanentes del capital, sus agenciamientos y sus movimientos de territorialización y desterritorialización.

### Deseo y fetichismo

Deleuze y Guattari, siguiendo a Marx, proponen en *Capitalismo y esquizofrenia*, la posibilidad de comprender la anatomía de las sociedades precapitalistas a través del análisis del capitalismo. Según ellos, éste último descodifica los flujos sociales de las primeras. Este efecto, denominado fetichismo del capital, por sí sólo no explica las dimensiones de construcción de los grupos sociales y sus deseos. Los mismos autores proponen entonces considerar el concepto de producción social del deseo. Así deseo y fetichismo del capital están inextricablemente ligados, originando dos movimientos como lo hemos señalado arriba. El movimiento esquizo cuyos flujos son moleculares, es decir trabajan a nivel de los microactos y que tienden a

destruir los ejes de tiempo, espacio y significado social. Son flujos asinformantes. El movimiento paranoide trabaja a nivel de las instituciones sociales y de los macroproyectos. Su tarea es molarizar los flujos. En otras palabras, colocarlos en una geografía, un espacio y un tiempo de significados a través de un conjunto de tecnologías disciplinarias, autoritarias, tales como el ejército, la nación, la escuela. Se configuran de esta forma líneas blandas y duras por las cuales discurren los flujos sociales en su devenir.

La axiomática del fetichismo tiende a convertir todos los agenciamientos en una espiral creciente de bienes transformados en capital virtual, mediante la identificación con series infinitas de números. En cuanto al deseo, lo transforma en una carencia sin fin que se corresponde con el movimiento sin límites del capital. Así la moda y el gusto, constituidos en realidades efímeras, se reconfiguran continuamente, *ad infinitum*.

Los flujos descodificados del capital corren hacia la periferia en expansión de la sociedad, en donde adquieren su carácter nomádico. Es decir, abren el socius a cualquier expedición y conquista libremente deseada.

Foucault constata esta trama entre los discursos de las instituciones, sus prácticas de poder, sus estrategias de saber para atrapar el cuerpo y los contradiscursos que los cuerpos oponen para no caer en el orden paranoide institucional. El cuerpo contradiscursivo del hippismo se centró en la búsqueda de experiencias cognitivas, emocionales y sensibles. El régimen de representaciones del capitalismo sobre el cuerpo estaba prácticamente dividido en sectores a través de los cuales producía distintos campos -en el sentido de Bourdieu- para controlar todos los desplazamientos y agenciamientos contradiscursivos pero también para crear los campos de transgresión controlada mediante sus mitologías de seducción. Por un lado, los saberes-poderes punitivos que doblegaban al cuerpo a las disciplinas -agenciamientos paranoídes- y lo transformaban en cuerpo dócil, ajustándolo a las necesidades de producción del capital. Por otro lado, los saberes médicos que generaban un campo social para la enfermedad orgánica". Con estos saberes se facilitaba que los sufrimientos producto de las relaciones sociales tendientes a docilizar el cuerpo fueran asimilados a los protocolos clínicos. Toda enfermedad debería encontrar su campo de constatación en el cadáver, siendo la autopsia la práctica hermenéutica por excelencia. La psiquiatría con su saber poder capturaba los flujos de molecularidad, es decir todos los contradiscursos que implicaran un descentramiento del yo normal. El delirio es empotrado en un campo de tecnologías patologizantes que siempre llevan a la tautología "estoy loco porque estoy en el hospital / estoy en el hospital porque estoy loco".

Los régimenes de representaciones de los flujos de seducción juegan en la frontera entre lo lícito y lo ilícito, allí se construye el cuerpo deseado a través de los medios de comunicación. La moda, el gusto son construidos con arreglo a las leyes del fetichismo de mercado. Las industrias culturales manejan los flujos de descodificación generando formatos de lo que se debe ser o lucir, partiendo del capital simbólico que se encuentra en el campo de las fuerzas que se disputan el devenir del deseo. El capital cultural y el capital simbólico crean el habitus -siguiendo a Bourdieu-. Mediante esta operación el capital simbólico es llevado al interior del "yo molar" a través de múltiples estrategias que buscan abarcar los posicionamientos de los sujetos en este campo. La imagen es el instrumento predilecto del capitalismo en el campo de la seducción para crear modelos sobre los cuales se vierte el deseo. Por esta razón el hippismo cayó en la trampa de dejar que el devenir de su cuerpo experiencia se transformara en industrias culturales. Entonces las imágenes de los ídolos del rock fueron aprehendidas por un régimen de representación que las introdujo en el mercado. La imagen ha sido el caballo de Troya del capitalismo en su experiencia de introducirse en el cuerpo-deseo.

Desde los comienzos del capitalismo, la imagen erótica ha sido portadora de un doble mensaje: trasladar lo ilícito al fuero íntimo (vg. la masturbación) y hacer desear al inconsciente el simulacro del cuerpo. El voyerista es la operación social que logra insertar la mediación de la relación entre el cuerpo y las imágenes. El cuerpo productor, el cuerpo máquina, es preso de una ilusión efímera. Las gratificaciones que le ofrece el capitalismo están teñidas por el doble vínculo que reina en el campo del ocio y del gusto. Lo erótico es inoculado en el régimen de las representaciones fantasiosas, logrando que la imagen erótica se desvincule de la experiencia sensible. O mejor, que la sensibilidad se transforme en experiencia narcisista. El capitalismo juega con las prohibiciones religiosas cristianas haciendo que las pulsiones eróticas sean experimentadas como malas y perversas. Pero, al mismo tiempo, bajo la acción de su caballo de Troya, logra que los espacios y tiempos lúdicos unan la culpa y el deseo, que se transladen la moral y la fantasía. La represión sobre el cuerpo logra que éste quede inmerso en un régimen de ilegalidad y de separación.

Estas operaciones han ido cambiando con el movimiento mismo del capital, desde los neuróticos obsesivos e histéricas hasta la invasión de los medios de comunicación donde lo erótico se une inextricablemente con el consumo. El ojo panóptico es ahora también el ojo panerótico. El consumo visual se convierte en el fetiche de la experiencia vital. Imagen y capital se

unen para crear lo que Mons denomina la metáfora social, que no es otra cosa que un régimen analógico mediante el cual los distintos medios de comunicación impregnan la asociación cuerpo-mercancía en palabras e imágenes, que se relevan unas a otras, incorporando todo el campo del ocio y del gusto en el mercado. El deseo corre detrás de las imágenes metafóricas sin poderlas capturar aumentando, con la sensación de incapacidad, el ansia y la disposición de consumir.

### **Analogía e imagen del cuerpo**

La cultura analógica es un encuentro entre los dispositivos metafóricos y los dispositivos fetichistas del capital. Lacan ya había descubierto en el orden del lenguaje, mejor aún en el orden simbólico, el eje de referencia de la creación de identidades. Si bien el niño al adentrarse en el estadio del espejo descubría el deseo del deseo del otro encarnado en la madre, su ingreso a la cultura estaba determinado, según Lacan, por su posibilidad de identificación con el falo que no es lo mismo que el pene, sino el significante despótico en términos de Guattari. Este último descubre cómo en las cadenas que unen el devenir pensamiento deseo, hay un espacio vacío que es el motor de los agenciamientos desterritorializados y que permiten el encuentro entre el fetiche del capital y el falo. La diferencia con Lacan es evidente, el encuentro es producto del azar del capitalismo y no de una sobredeterminación panhumana del deseo empotrado en el triángulo edípico. La cultura analógica surge con toda su fuerza después de los años cincuenta estableciendo la vinculación de dos regímenes de representaciones. El de los géneros y su sexualidad y el de la mercancía fetiche. Retomando a Elvis Presley podemos seguir los pasos al juego entre la imagen metáfora y el fetichismo mercancía. Presley une la realidad con la ficción y al hacerlo se convierte en ese momento en ídolo-fetiche. Todo lo que emana de él tiene las características mágicas de constituirse en un objeto de poder.

Poco a poco, con el desarrollo de los medios de comunicación escritos y audiovisuales, la voz, la fotografía, el celuloide portan metáforas y metonimias que son operaciones mágicas para hacerse al ídolo. Mágicas en la medida en que la mimesis sustituye a la realidad. Taussig (1993), en su libro, *Mimesis and alterity*, recrea la magia mediante la cual tanto el capitalismo como las comunidades indígenas se construyeron una a la otra haciendo uso de relaciones analógicas. A través de la magia de los afiches, de los discos, de la voz y de la imagen impresa el público se fue apropiando del cuerpo del ídolo. Y de este modo sustituyó una relación interpersonal directa. El efecto fue la creación de un mundo fantástico en donde el deseo fue atrapado para

engancharse en el lenguaje publicitario y empezar a sentirse carente de todo cuanto éste le proponía.

Elvis Presley juega un papel muy importante en la imaginaria publicitaria pues, desde el punto de vista erótico, es la representación del falo blanco que enfrenta la persecución fantástica del falo negro, en tanto que fantasma cultural. El capital y el falo forman entonces una pareja irreductible pues ella halona las cadenas de significantes e impregna a las mercancías de su valor mágico cuya adquisición facilitaría el alcanzar el cuerpo-imagen, rodeado de la vida-imagen.

La derrota de los Estados Unidos en Vietnam se convirtió en una pesadilla que se apoderó del inconsciente colectivo. De ahí que el cine dedicara buena parte de su actividad a exorcizar a los "bolas de arroz", a los "simios", derrotándolos fantásticamente en el celuloide o mostrando al héroe amputado física y psicológicamente que a pesar de ello rehace su vida. Igualmente, el cine y los seriados de televisión penetraron en las pesadillas paranoides que hicieron que las máquinas de guerra estadounidenses establecieran imperios dentro de la guerra -vg. *Apocalypse now, Platoon*, etc-. El impacto fue tan grande que surgió la imagen del paranoico psicópata, agente activo de toda clase de crímenes guiado por las alucinaciones impresas en su mente y en sus deseos a causa de la guerra. Las industrias culturales, para contrarrestar este efecto depresivo sobre el pueblo americano y su sueño, crea héroes solitarios y avasalladores ya sea por su fuerza física o por el respaldo tecnológico que incorporan y dominan.

Rambo es paradigmático de este intento amortiguador así como los personajes de Swartznegger, VanDame y otros similares. Supermanes multiétnicos que a través del dominio de las artes marciales representativas de oriente metonímicamente lo derrotan. El cuerpo atlético, con musculatura hiperdesarrollada y tecnológicamente investido, se convierte en el nuevo significante del poder del falo. A tal punto que surge con un nuevo ímpetu toda una fisicultura que invade los medios de comunicación y convierten en preocupación constante las tecnologías del cuerpo encaminadas a fortalecerlo y embellecerlo. Paradójicamente este cuerpo que ahora habita en el inconsciente del pueblo estadounidense y se extiende globalmente está ligado a la vida imagen del yuppie norteamericano que trotta, acude al gimnasio y utiliza tanto anabolizantes como estimulantes. El mundo imagen es un mundo vertiginoso donde los exhippies son reterritorializados, instigados por una competencia desaforada y compulsiva hacia la belleza y la actividad.

La compulsión por el trabajo renace en un mundo en donde el capital que no fue derrotado por la guerra, acelera sus ritmos de crecimiento y de

expansión. Las velocidades desterritorializantes empiezan a crear una nueva geografía económico-política en donde las naciones y el Estado se convierten en trabas para el desarrollo del mercado internacional. Las transnacionales con sus movimientos globalizantes empujan las barreras arancelarias, el control político de la economía, el orden y el poder del estado nación. A la vez que los procesos productivos son ahora distribuidos por el globo se crean bloques reterritorializados que pugnan por el control de los flujos de la nueva cultura mundial. García Canclini ha demostrado que junto a la globalización, la transnacionalización empieza a crear a través de los medios de comunicación y de informática una ruptura de las series binarias del capital monopólico y nacional. Lo ajeno y lo propio desde el punto de vista del estado nación se desdibuja, lo tradicional y lo moderno, lo culto y lo popular, la identidad y el consumo se hibridizan.

Los saberes modernos o tradicionales sobre el cuerpo —vg, la acupuntura china, el ayurveda hindú, los chamanismos suramericanos, la música religiosa renacentista, las técnicas de meditación de orígenes variados, las dietas naturistas, la curación por los colores, la aromaterapia, los mil y un talismanes, los cuarzos, la radiestesia, las lecturas del Tarot, los mapas, el diagnóstico por el iris; la úvula, los pies o las orejas; el uso de las velas de colores, las magias policromas, las músicas de ruidos “naturales”, los mantras, las auras, los soplos mágicos, las inyecciones mágicas de los sanadores filipinos y muchos más- se han transformado en elementos de menúes permutantes que los consumidores y ciudadanos transnacionales usan para construir el sentido refundido o perdido de la vida. Hoy, el sujeto híbrido transita por los distintos circuitos histórico territoriales, comunicacionales, informáticos tratando de encontrar un universo simbólico que le permita tener vestigios de referencia e identidad. La mundialización mercantil de los saberes no es otra cosa que la extensión simbólica de la transnacionalidad al sujeto híbrido. Lins Ribeiro nos ha mostrado que la transnacionalización se puede comprender como las representaciones y prácticas sociales de la globalización. De este modo el sujeto se hibridiza entre sus lealtades más primarias hasta las más abstractas. De un lado es un ciudadano del mundo, de otro es un sacerdote de su religión individual y privada. Marc Augé ve una paradoja entre los que pertenecen al mundo de la globalización y la postmodernidad y aquellos que permanecen arraigados con intensidad a los fundamentalismos, entre los cibernautas y la enorme población mundial abandonada por la cibercultura, presa de hambrunas, pestes y guerras.

## IMAGEN Y PODER, NUEVOS ESPACIOS

Paris Pombo (1993), Mons (1994) y García Canclini (1995) han puesto en evidencia las transformaciones sufridas en la arena política debido a la decreciente representatividad y credibilidad de los partidos políticos. La televisión ha sido entonces blanco de los políticos para permear la dualidad público/privado buscando volverse familiares y creíbles. Acuden al mundo de las imágenes para atrapar la disponibilidad sensible que estos discursos han ido ganando en los últimos treinta años. Metáforas y metonimias son el material de trabajo de estos nuevos políticos. Las camisas remangadas, los cascos de ingeniero en obra, la sonrisa afable y los discursos llenos de lugares comunes como cambio, futuro, esperanza, nuevo, etc; alcanzan un significado que reedita a estas palabras. Sin embargo, los movimientos sociales son cada vez más específicos. Luchan las mujeres, los gay, los grupos minoritarios, las etnias, los movimientos religiosos, las trabajadoras sexuales, los movimientos regionales y barriales, los movimientos cívicos, los grupos juveniles, componiendo un mosaico cambiante de discriminaciones y reclamaciones. La participación se da ya no en los partidos políticos sino en los medios masivos de comunicación. Quien logre captar a estos medios cobra realidad y relevancia en el mundo social y político.

De otro lado, como lo ha hecho notar Isaac Joseph (1993), se acentúa la interacción en redes sociales no formales ni institucionalizadas. En ellas, los compromisos, las lealtades, el mundo simbólico que las une, permite generar tejido social allí donde el político se deshace. Ellas son intermitentes, se hacen y desvaneцен en el devenir cotidiano. Las redes evidencian la existencia social de un poder alterno no capturado por la política, en donde las sociedades minoritarias o subordinadas empiezan a gestar su propia existencia, en un espacio no abarcado por la esfera política. Este espacio no hegemónico se enfrenta a lo que Marc Augé ha denominado no-lugares, propios de la sobremodernidad. Los conciertos de rock y las lealtades juveniles se vuelcan sobre el cuerpo para convertir al movimiento en significado y para generar en él un mapa de reconocimiento. *HeavyMetal*, hard, trans, punk, "pogo" y otros proporcionan nuevas formas de comunidades emocionales que permiten a los jóvenes compartir al interior de éstas representaciones del mundo, de la vida y de la muerte, como lo demuestra la investigación de Serrano y Sánchez (1999). Lugares y no-lugares, lealtades e indiferencias, son las parejas generadoras de los nuevos devenires. La ambigüedad reina en estos mundos de transición. Lo público y lo privado, lo social y lo individual adolecen de fronteras de significados permanentes. Lins Ribeiro y García Canclini nos muestran que estamos en

un mundo cuya imagen es una red de múltiples sentidos y direcciones y fronteras móviles.

Las tensiones entre lo local y lo global han dejado de ser la lucha de fuerzas entre la modernidad y lo tradicional. Son más bien reacomodaciones entre lo hegemónicamente útil y lo que lo local aprovecha. Las comunidades locales ahora filtran y resignifican los flujos de bienes que les llegan desde lo global y los significados que provee lo transnacional, siempre y cuando puedan dar continuidad al sentido de desarrollo que estas comunidades proponen. Un caso paradigmático es el demostrado por Elizabeth Kreimer 1993, quien analizando los discursos de los chamanes andinos del Perú, descubrió categorías dentro de un modelo cosmogónico para reinterpretar el cambio. Los indígenas utilizan estos categorías como cajas de herramientas para posicionarse frente a la globalización y los cambios desde cientos de años. Ellos dan cabida a los aspectos provenientes de la globalización y la transnacionalización que consideran benéficos para su comunidad siempre y cuando no se salgan del modelo pachacuti. Así han logrado mediar con la sociedad civil, con el Estado, con los grupos insurgentes, con los programas internacionales del BID y el Banco Mundial.

Escobar (1991) y Taussig (1987) han hecho una recomposición de la invención del Tercer Mundo y América analizando los discursos que provienen de las instituciones molares. De este modo han evidenciado la topología moral que estos saberes económico-políticos han creado. En ambos casos, las instituciones internacionales modernas del desarrollo y el imperio español hicieron surgir mediaciones destinadas a construir cuerpos dóciles y disciplinados. Escobar y Taussig constatan, al hacer sus etnografías, que estas propuestas han sido contrarreplicadas, bien por los movimientos y cosmogonías locales, bien por las redes de curanderos y el conocimiento social implícito. Estas fuerzas de resistencia siguen existiendo y sorprenden por su elasticidad y capacidad de actualización. Si durante la conquista las imágenes de los tercermundistas eran las de salvajes demoníacos e incivilizados, las prácticas discursivas de la República estaban destinadas a alfabetizar y a “desembrutecer” a un populacho vicioso, enfermo y obsceno. Con la posguerra se transforman en pueblos sin desarrollo, ingorantes, atrasados, sin moral hacia el trabajo y sin empuje propio para alcanzar el progreso.

Soportar toda esta carga discursiva y los dispositivos para docilizarlos ha sido la tarea de los colonizados y hoy pueblos “en desarrollo”. El cuerpo salvaje satánico, convive con el del ignorante vicioso y el del atrasado pasivo formando estratos epistémicos ante los cuales los sujetos populares han

encontrado las formas miméticas para seguir construyendo sentidos del mundo que escapan a las anteriores tecnologías disciplinarias y morales.

Hoy podemos decir que existen tendencias y agenciamientos que se dan en el interior del capitalismo tanto en su centro como en su periferia. Como señalábamos atrás están las tendencias de desidentificación con agenciamientos moleculares, tendencias reidentificantes en procesos molares, tendencias alternas de agenciamientos territorializados, tendencias híbridas de velocidades lentas y rápidas que se desplazan entre agenciamientos molares y moleculares y, finalmente, como dice Guattari, territorios existenciales con capacidad transversal. El capitalismo está atrapado en esos sistemas de composición de fuerzas y de agenciamiento que se ven unos a otros al estilo de un laberinto de espejos. El cuerpo, es atravesado entonces dependiendo de su posicionamiento en el campo social y en sus comunidades emocionales, por distintas líneas y agenciamientos.

Las instituciones hegemónicas mundiales programan las líneas de reterritorialización que deben atrapar los agenciamientos territoriales de campesinos, obreros y sectores populares, para construir instituciones de carácter molar que extraigan de ellos la mayor cantidad de plusvalía. Igualmente, los someten a un doble régimen de representaciones. De un lado, los ubican en el campo de los saberes fragmentados e intersectoriales. De otro, les cierran el acceso al capital simbólico para que se vean en el laberinto de espejos como seres incompletos que deben ser redimidos y recuperados para el “desarrollo y el “progreso”. El mosaico de culturas y grupos no hegemónicos se defienden con agenciamientos territoriales que reterritorializan el barrio, la vereda y la vida en estos espacios dentro de referentes simbólicos distintos y variados.

Por otra parte, las instituciones de desidentificación a nivel global generan líneas duras para presionar la modificación del concepto de ciudadano que tenía la modernidad temprana. Se trata de romper con el concepto de ciudadano nacional y desterritorializarlo convirtiéndolo en ciudadano global. A su turno, el régimen de representaciones transnacional lanza sus líneas de agenciamientos moleculares para generar flujos blandos, restándole a los sistemas simbólicos territorializados su capacidad de crear y mantener matrices de relaciones a largo plazo. Las culturas populares responden a estos retos con movimientos de mimetismo, trayectorias discontinuas, hibridación con predominio territorial y generando redes. De estos manejos de fuerzas y velocidades se pueden deducir movimientos de tal complejidad que precisamente requieren de propuestas como las que hacen Morin, Varela,

Von Foester y Maturana entre otros, dentro de un paradigma de la complejidad.

## EL CONSUMO DEL CUERPO Y EL CUERPO CONSUMIDO

García Canclini 1995 muestra cómo consumidores y ciudadanos forman parte de una dinámica recíproca. El ciudadano se construye a través del consumo y el consumo es un espacio que abarca en forma creciente el ejercicio ciudadano. La televisión, el cine, la radio, el internet son modeladores del gusto y se recrean en una espiral casi infinita que desgasta el tiempo de lo simbólico propuesto por ellos mismos, arrojando sin cesar los productos que hoy dejan de ser identidad simbólica. Se trata de lo que Lipovetsky ha llamado la era del vacío. Tan fuerte es esta tendencia que la novedad como tal viaja a velocidades sociales vertiginosas. Los jóvenes de hoy, inmersos como nunca en el mundo massmediático, ven aparecer y desaparecer formatos de cuerpo-imagen y mundo-imagen que cubren desde la vida sexual, el ocio, los modelos de relación social, las formas de diversión hasta los proyectos de vida. Las prácticas inmersas dentro de estos formatos se desvanecen y se consumen dejando en el deseo una necesidad ansiosa de novedad. Los roperos, los espacios de “rumba”, los modos de hacer la “rumba”, las lealtades sociales, las comunidades textuales y emocionales son un verdadero ritual de consumo. Consumo caníbalista, donde lo que deja de ser novedad es tragado por el vacío.

La relación entre cuerpo e imagen es igualmente caníbal. No bien se ha colocado un tatuaje en el cuerpo cuando éste es sustituido por otras marcas identificadoras. El mundo-imagen tiene escenarios más permanentes, como en el caso de la serie “90210, Beverly Hills”. Allí los espacios cotidianos, la casa, la universidad, la discoteca, el merendero, la playa articulan una sensación de continuidad. Pero los dramas y los actores no cesan de proclamar el cambio de los formatos simbólicos dejando tan sólo los postulados del consumo que miméticamente resbalan por debajo de las formas del mundo-imagen.

Para estos consumidores de cuerpos-imágenes, la noción de lo estético a través de la belleza anglosajona es el axioma sobre el cual se funda el valor mismo de la imagen. La gente *ligh* en su mundo *in*, propone y dispone de una variedad de formatos para ser persona, que son variaciones a partir de la estética racial de modos de consumir en el mundo. El escalador social, muy sutilmente, utiliza estrategias que le permiten pasar por encima de todos sus compañeros para convertirse en el hombre bello, inteligente,

dejando la sensación de que el dinero o el hecho de pertenecer a la clase media no es impedimento para ser un líder del mundo light.

En "Guardianes de la bahía", *Baywatchers*, lo que se ofrece es el cuerpo perfecto moldeado por el ejercicio y el sol. Estos salvavidas se consumen a sí mismos dentro de una rutina anodina y repetitiva. Siempre están en la playa, rodeados de mujeres blancas hermosas o de bellos hombres. La mayoría de las series norteamericanas terminan por convertirse en una colección de postales de donde los jóvenes recortan escenarios, dramas e identidades para su uso. Obviamente, todos estos medios de comunicación ofrecen variedades que en el fondo mantienen la relación consumo ciudadanía. García Canclini llega a la conclusión, después de examinar las industrias culturales estadounidenses, de que nos estaríamos convirtiendo en un distrito de Hollywood. Para el barroco terceromundista, este efecto del cuerpo-imagen trae unas consecuencias catastróficas pues nuestras realidades construidas por los imperios nos colocan en una relación de dependencia respecto a un *imago* imposible de alcanzar. Los jóvenes de las clases populares y de las clases medias ven así truncado su horizonte de desarrollo de la identidad, al no contar con los medios para tener acceso al consumo cultural de los marcadores de identidad generados por la globalización y la transnacionalización. Ante esta situación lo que surge es una remedio desesperado y recortado. En consecuencia, muchos de los grupos de jóvenes utilizan la violencia como medio para proporcionarse marcadores de identidad.

De otra parte, el internet y las videocaseteras han modificado la relación interpersonal haciendo que el cuerpo-experiencia, que la comunidad viva, sean reemplazados por una alteridad virtual. No sólo padecemos de relaciones sociales conflictivas y de flujos de desidentificación sino que además el cuerpo vivo como sujeto se está transformando en una experiencia difícil de afrontar. Bernard Arcan ha mostrado muy bien cómo el espacio de individuación que supuestamente fue creado para ampliar los horizontes del individuo no es más que otra forma de sumisión que finalmente lleva a la soledad y a una representación atemorizante del establecimiento de relaciones con otras personas. En una investigación hecha en Canadá, se llegó a la conclusión de que la tercera parte de la población prefiere permanecer sola, otro tercio mantiene relaciones de pareja y el tercio restante oscilan entre los dos mundos anteriores (Arcan 1994).

En la medida en que la privatización ha avanzado en el mundo, las experiencias colectiva se han convertido en experiencias individuales. De este modo, el sujeto individual se mueve en un mundo fragmentado en el

cuál como dice José J. Bruner (1992) coexisten lógicas políticas sociales, económicas, religiosas, etc. Cada quien tiene frente a sí la tarea de proveerse y armar su mundo a partir de estas dimensiones de los capitales simbólicos y culturales. Así, el universo del individuo se ha ampliado y complejizado hasta el punto que la sola construcción personal es una tarea solitaria y compleja que además exige afrontar las contradicciones que antes se compartían a nivel social. Aceptar al otro es entonces admitirlo en su complejidad, lo cual para un mundo que propugna por el individualismo a ultranza ha traído como consecuencia que las relaciones sean más fragmentarias y más tortuosas. Sin embargo, como lo afirma Rosaldo (1994), la cultura popular ha tenido que aprender a vivir utilizando identidades posicionales que le facilita desplazarse entre mundos culturales distintos.

Esta tendencia de la globalización y de la transnacionalización que propone el nomadismo narcisista no sólo ha implementado la sensación de vivir en el vacío sino que también nos ha colocado frente a un mundo efímero en el sentido. El SIDA es la mejor metáfora para comprender la forma como se están construyendo las exclusiones y lo peligroso que resultan las relaciones. Como bien lo demuestra Rosaldo (1991), el 70 % del mundo es visto por el imaginario dominante como una masa miserable, harapienta, hambrienta que amenaza con devorar las entrañas de la realidad postindustrial. Mientras, este 70% mantiene su diversidad en la marginalidad, experimentando su cultura saturada de mediaciones como una imposibilidad de realización en el mundo. Diversidad de los excluidos, narcisismo de las sociedades del postdesarrollo. He ahí uno de los problemas por investigar.

\* Agradezco la lectura crítica y colaboración de la profesora Gloria Garay, del Departamento de Salud Pública de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional de Colombia.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arcan, Bernard 1994 *El jaguar y el oso hormiguero. antropología de la pornografía*. Buenos Aires. Editorial Nueva Visión.
- Augé, Marc 1998 *La guerra de los sueños, un ejercicio de etnoficción*. Barcelona. Editorial Gedisa.
- 1996 *El sentido de los otros*. Barcelona. Gedisa.
- 1992 *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona. Gedisa.
- 1996 *El sentido de los otros*. Gedisa. Barcelona 30 o 31.

- Baudrillard, Jean 1977 *La economía política de los signos*. México D.F. Siglo XXI.
- Bateson, Gregory 1987 *La unidad sagrada*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- Barthes, Roland 1991 *El imperio de los signos*. Madrid. Oscar Mondadori.
- Bastide, Roger 1972 *Sueño, trance y locura*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Bonfil Batalla, Guillermo 1990 *México profundo. Una civilización negada*. México D.F. Colección los noventa. Editorial Grijalbo.
- Brunner, José Joaquín 1992 *América latina: cultura y modernidad. Claves de América latina*. México D.F.. Editorial Grijalbo.
- Cooper, David 1972 *La muerte de la familia*. Barcelona. Editorial Paidós.
- 1971 *Psiquiatría y antipsiquiatría*. Barcelona. Editorial Paidós.
- Deleuze, Gillers y Felix Guattari 1974 *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona Paidós.
- Eliade, Mircea 1952 *El chamanismo como técnica del éxtasis*. Fondo de cultura económica. México D.F..
- Escobar, Arturo 1994 *Encountering developments. The making and unmaking of the Third World. 1945-1992*. Princeton University Press. Princeton
- Espinosa, Monica y Nina de Friedemann 1993 "Colombia: La mujer negra en la familia y en su conceptualización" *Contribución africana a la cultura de las Américas*. A. Ulloa edición y compilación. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología-Colcultura-Proyecto Biopacífico.
- Chaumeil, Jean-Pierre 1991 "Réseaux chamaniques contemporains et relations interéthniques dans le haut amazon 2000" *Otra América en construcción. Medicinas tradicionales y religiones populares*. Carlos Pinzón y otros compilación y edición. Bogotá. Universidad de Amsterdam-Instituto Colombiano de Antropología.
- 1988 "El poder vegetal" *Rituales y Fiestas de las Américas*"Rituales y fiestas de las Américas. E. Reichel compiladora. Bogotá. Uniandes.
- 1986 "Discurso etnomédico y dinámica social entre los yagua del oriente peruano" *Anthropologica* IV(4) Lima P.O.C.
- Fanon, Franz 1973 *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires. Editorial Abraxas.
- Fericglia, Josep Ma. 1997 *Al trasluz de la ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancia y conciencias alternativas*. Barcelona. Los libros de la liebre de marzo.
- Foucault, Michel 1993 *Tecnologías del yo*. Barcelona. Paidós.
- 1990 *Vigilar y Castigar*. México D. F. Siglo XXI Editores.
- 1982 *Microfísica del poder*. Medellín. Editorial La oveja negra. *Hermenéutica del sujeto*. Las ediciones de la Piqueta. Madrid.- Sin fecha.
- Freud, Sigmund
- 1908 "La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna" *Obras completas*. Madrid. Nueva Imagen/ (Reedición de 1995).
- 1970 *Totem y tabú*. Madrid. Alianza Editorial.

- Fericglà, Josep Ma. 1997 *Al traluz de la ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancia y conciencias alternativas*. Barcelona. Los libros de la liebre de marzo.
- Foucault, Michel 1993 *Tecnologías del yo*. Barcelona. Paidós.  
1990 *Vigilar y Castigar*. México D. F. Siglo XXI Editores.  
1982 *Microfísica del poder*. Medellín. Editorial La oveja negra. *Hermenéutica del sujeto. Las ediciones de la Piqueta*. Madrid.- Sin fecha.
- Freud, Sigmund  
1908 "La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna" *Obras completas*. Madrid. Nueva Imagen/ (Reedición de 1995).  
1970 *Totem y tabú*. Madrid. Alianza Editorial.
- Fromm, Eric 1969 *El miedo a la libertad*. Barcelona. Paidós.  
1977 *El arte de amar*. Barcelona. Paidós.
- Fromm, Eric y Suzuki 1966 *Budismo zen y psicoanálisis*. México D.F.. Fondo de cultura económica.
- García Canclini, Néstor 1995 *Consumidores y ciudadanos*. Grijalbo. México D.F.
- Gómez, Herinaldy y Hugo Portela  
1993 "Territorio, cultura y the'wala". *Cultura y salud en la construcción de las Américas. Reflexiones sobre el sujeto social*. ICAN-CISP. Editado por C. E. Pinzón y otros. Bogotá.
- Gruzinski, Serge  
1995 *La guerra de las imágenes*. México D.F.. Fondo de cultura económico.  
1991 *La colonización del imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México D.F.. Fondo de Cultura Económico.
- Guattari, Félix 1994 "El nuevo paradigma estético". *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Dora Fried Schnitman, editora. Barcelona. Paidós.
- Heller, Agnes 1991 "Los movimientos culturales como vehículos de cambio" *Colombia, el despertar de la modernidad*. Bogotá. Foro Nacional por Colombia
- Heller, A y Franc Feher 1989 *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Barcelona. Ediciones Península/ideas 10.
- Henman, Anthony 1981 *Mama coca*. Bogotá. Editorial la Oveja Negra.
- Joseph, Isaac 1993 *El transeúnte y el espacio público*. Gedisa. Barcelona.
- Kreimer, Elizabeth 1993 "Un proyecto de salud ... pero para quién?" *Cultura y salud en la construcción de las Américas. Reflexiones sobre el sujeto social*. ICAN-CISP. Editado por C. E. Pinzón y otros. Bogotá.
- Laing, R 1973 *El cuestionamiento de la familia*. Buenos Aires. Paidós.  
1961 *El yo dividido*. Buenos Aires. Paidós.
- Lipovetsky, Gilles 1987 *L'empire de l'éphémère*. Folio essais. Paris. Gallimard.

- López Austin, Alfredo 1984 *Cuerpo humano e ideología*. México D.F.. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Losonczi, Anne Marie
- 1993a "Almas, tierras y convivencia" *Contribución africana a la cultura de las Américas*. A. Ulloa edición y compilación. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología-Colcultura-Proyecto Biopacífico.
  - 1993b. "De lo vegetal a lo humano: un modelo cognitivo afro-colombiano del Pacífico" *Revista colombina de Antropología* XXX:37-57.
- Marcuse, H.
- 1971 *Eros y civilización*. Buenos Aires. Seix Barral.
  - 1970 *El hombre unidimensional*. Madrid. Alianza editores.
  - 1975 *La revolución de la imaginación*. Madrid. Alianza.
- Mons, Alain 1994 *La metáfora social*. Buenos Aires. Nueva Imagen.
- Paris Pombo, María Dolores 1993 *Crisis y nuevas identidades en América Latina*. Plaza y Valdés. México D. F.
- Pinzón, Carlos E. y Gloria Garay
- 1997a *Las nuevas construcciones simbólicas en América latina. Entre lo local y lo global*. Bogotá. Ecsa.
  - 1997b *Violencia, cuerpo y persona. Capitalismo, multisubjetividad y cultura popular*. Bogotá. Ecsa.
  - 1991 "Por los senderos de la construcción de la verdad y la memoria". *Otra América en Construcción. Medicinas tradicionales, religiones populares*. Memorias 46 ICA. Carlos E. Pinzón y otros (Eds.). Bogotá. Univ. de Amsterdam-ICAN-Colcultura .
- Portela, Hugo 1999 "Parterismo Paez" *Cuerpo, diferencias y desigualdades*. Mara Viveros y Gloria Garay compilación y edición. Bogotá. Centro de Estudios Sociales-Universidad Nacional de Colombia-Colciencias.
- Rappaport, Joanne
- 1990 *The politics of memory*. London. University of Cambridge Press.
  - 1988 "Imágenes míticas, pensamiento histórico y textos impresos: los paezes y la palabra escrita" en *Rituales y fiestas de las Américas*. E. Reichel compiladora. Bogotá. Uniandes.
- Reichel Dolmatoff, Gerardo
- 1990 "Algunos conceptos de los indios Desana del Vaupés sobre manejo ecológico" *La selva humanizada*. Francois Correa editor. Bogotá. Cerec-Fen.
  - 1978 *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. México D.F. Siglo XXI editores.
- Reich, Wilhelm 1983 *La función del orgasmo*. Barcelona. Paidós.
- 1972 *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*. Siglo XXI. México D.F.
- Ribeiro, Gustavo Lins 1997 "Las condiciones de la transnacionalidad". Ponencia presentada al Simposio Central del VIII Congreso de Antropología en Colombia.

Rodríguez, Carlos y María Clara Van der Hammen

1990 "Ocupación y utilización del espacio por indígenas y colonos en el bajo Caquetá "La selva humanizada F. Correa editor, Bogotá, Fen-Colcultura.

Rosaldo, Renato 1991 *Cultura y verdad. Una nueva propuesta de análisis social.* México D.F. . Grijalbo.

Said, Edward 1979 *Orientalism.* Nueva York. Vintage Books.

Serrano, José Fernando y Betty Sánchez

1999 Concepciones de vida, muerte y consumo cultural en los jóvenes de Bogotá. Informe de investigación. Departamento de Investigaciones Universidad Central. Santafé de Bogotá.

Taussig, Michael

1993 *Mimesis and alterity. A history of senses.* New York. New York University.

1987 *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing.* Chicago. The University of Chicago Press.

Wasson, Gordon 1983 *El hongo maravilloso teonana'catl. Micolatría en Mesoamérica.* México D.F.. Fondo de cultura económica.

# El peso central de los enteógenos en la dinámica cultural

*Josep Ma. Fericgla*

Centro de Proyectiva Universidad de Barcelona

Como disciplina científica orientada al estudio de las formas y leyes que rigen los comportamientos culturales de las sociedades humanas, la Antropología cultural, tradicionalmente se ha centrado en la investigación de las sociedades primitivas o ágrañas. En la actualidad y por diversos motivos, tal orientación se ha visto dividida hacia objetivos distintos. Observamos cómo las actuales Antropologías, en plural, se ocupan de forma prioritaria del estudio y resolución de problemas de nuestras propias sociedades complejas. También vemos cómo ha ganado terreno la orientación antropológica humanista en contra de la positivista, lo cual, por ejemplo, se ve reflejado desde el punto de vista metodológico en el desarrollo de la Nueva Etnografía, ya desde los años 80: las culturas deben ser descritas a partir de sus propios términos y utilizando categorías indígenas de carácter émico, a diferencia del enfoque tradicional que

ponía un énfasis exclusivo en el uso de categorías abstractas, o étic. Tal taxonomía y enfoque fueron creados por la propia Antropología y, por ello, a menudo ignoraban los producidos desde cada sociedad. En tercer lugar, también se observa una decidida vocación hacia la transdisciplinariedad en las investigaciones antropológicas de vanguardia.

Por otro lado, es frecuente que la Antropología actual se atomice en el estudio de objetos minúsculos, tales como la investigación de jardines en tanto que paisajes urbanos, los estudios de campo realizados en los bares de cualquier barrio de una gran ciudad entendiéndolos como territorios donde se supone que aparecen microsistemas sociales, o el análisis de las diferentes preferencias musicales de los estudiantes de una aula universitaria. El resultado final de todo ello es que, al lado de las dolorosas reflexiones epistemológicas sobre la finalidad y sentido de la ciencia antropológica, aparece una desmesurada y en apariencia caótica cantidad de especificidades temáticas que hallamos hoy como pan de cada día en las publicaciones especializadas: Mi esperanza es que aparezca un nuevo paradigma capaz de englobar tales especificidades integrándolas en un marco más amplio que dé sentido a las diversas Antropologías actuales, a menudo demasiado alejadas de la realidad y del interés social.

Dentro de este marco coyuntural aquí muy brevemente esbozado, nace la Etnofarmacognosia, neologismo acuñado por el etnobotánico norteamericano Jonathan Ott, que se ocupa del inmenso campo de estudio oculto bajo la importancia cognitiva y cultural del uso de enteógenos en las diversas sociedades primitivas y actuales. La Etnofarmacognosia reúne las principales características de las tendencias más vanguardistas hacia la integración de diversos campos científicos, y con ello permite caminar de nuevo por terrenos de investigación amplios. Se enclava en el gran y actual interés hacia los fenómenos relacionados con la cognición y la mente en tanto que espacio clave para entender la producción cultural del ser humano. La Etnofarmacognosia no hubiera podido disfrutar del auge que está adquiriendo lentamente de no ser pero la doble actitud émica y transdisciplinaria de sus investigadores, ya que los efectos visionarios de los enteógenos tan sólo pueden ser estudiados a fondo con carácter global y sistémico, por medio de la autoexperimentación. Por otro lado, tales estudios no podrían avanzar si no fuera intensificando la integración disciplinaria, de aquí que no se trate ya de una rama *multi*, sino *transdisciplinar*.

Al mismo tiempo, la actitud forzosamente émica de los *etnofarmacognólogos* ha llevado a comprender y asumir las propias

categorías del pensamiento indígena como probablemente nunca antes en la historia de nuestra disciplina, ya que los diversos estados y formas de procesar de la conciencia humana no son ni expresables ni comprensibles, más que por medio de las grandes metáforas, que constituyen uno de los aspectos más sutiles de cada cultura. Ningún antropólogo investigador puede afirmar que ha analizado una cultura seriamente en tanto no pueda entender el sentido profundo de las grandes metáforas que el pueblo objeto de estudio usa para crear su mundo, proyección de su cosmovisión. Esta vicisitud ha ampliado los propios horizontes de la Antropología cultural al punto de que, eventos hasta hace poco tiempo considerados inexplicables, han entrado a formar parte de las especulaciones o de los conocimientos científicos sin que ello supusiera rebajar ninguna exigencia en el rigor metodológico de la investigación, sino al contrario. En este sentido, el uso de enteógenos por parte de la inmensa mayoría de pueblos ágrafos y de sus líderes religiosos, chamanes, creadores inspirados o místicos y el intento de codificación científica de ello, abre unas gigantescas puertas a la investigación de la mente humana y de su objeto más preciado: la cultura.

Permítanme aclarar el sentido del nuevo neologismo que estoy utilizando en mi expresión: *enteógenos*. Este término, que muchos investigadores ya conocen, fue propuesto en el año 1979 por un pequeño grupo de científicos formado por los filósofos Carl Ruck y Danne Staples, por el etnomicólogo Robert Gordon Wasson, y los etnobotánicos Jeremy Bigwood y Jonathan Ott. El término se está difundiendo de manera rápida entre los especialistas y en la actualidad ya hay abundante bibliografía donde aparece este neologismo. La etimología de enteógeno deriva del griego clásico y viene a significar “que genera dios dentro de mí” o más libremente “dios en de mí”. La matriz de este término es *theus* (dios) y *gen* (que genera o despierta), y ya era usado en el mundo helénico para describir la inspiración poética o profética y para describir el estado de catarsis sagrada producida por el consumo de plantas psicótropas, práctica que estuvo vigente en la Grecia clásica durante más de 2000 años. Los griegos iniciados en los sacros misterios eleusinos, délficos o de Samotracia, eran aquellos que habían pasado por la experiencia extática superior denominada *epopteía*, o percepción y experiencia de la divinidad en el interior, y eran llamados *epoptes* (*ep-opthz, ou o*), que significa “testigo ocular” y a la vez “vidente que ha alcanzado la más alta iniciación en los misterios sagrados”. A pesar del secretismo mantenido durante más de veinte siglos, hoy se sabe que tal

epopteía o éxtasis sagrado, era conseguida por medio del consumo ritual de hongos enteogénicos (Wasson, Hofmann y Ruck, 1980; y Wasson, Kramrisch, Ott y Ruck, 1996), y que ello constituyó el origen del misterio central y ulterior adoptado por los primeros cristianos en su ceremonia ritual, la Misa (Allegro, 1985); aunque con posterioridad, tal consumo de embriagantes sagrados fuera cambiado por el de un placebo.

En este sentido pues, el término “enteógeno”, tanto en forma de sustantivo como de adjetivo, viene a substituir categorías como “alucinógenos” o “psicodislépticos”, que con sus connotaciones negativas de psicosis y alucinación eran de uso científicamente inadecuado. Nunca fue correcto decir que los chamanes toman “psicodislépticos” o “alucinógenos”; y tampoco es literal decir que consumen “narcóticos”. En todo caso, sería correcto denominarlo “estupefacientes” ya que la experiencia extática deja literalmente estupefacto al sujeto que ha pasado por ella; pero es mejor desechar también tal categoría lingüística por el contenido hoy asociado a las drogas ilegales.

En este sentido, el uso de substancias embriagantes concebidas como sacras es virtualmente universal, tanto entre los indígenas americanos como en el resto del planeta, y tanto en la actualidad como en la más remota antigüedad. Por ejemplo, en unas investigaciones recientes dirigidas por el arqueólogo Jordi Joan, de la Universitat de Barcelona, se han descubierto los restos de consumidores de enteógenos y de cerveza más antiguos de Europa en un poblado íbero de la Edad del Bronce (yacimientos excavados en Catalunya, comarcas del Alt Empordá y del Segrià). En otro yacimiento ibérico de muy reciente excavación (en Mas Castellar, municipio de Pons, Girona), se han hallado los restos de una vasija cuyo análisis químico ha permitido descubrir que contuvo cerveza y el hongo parásito conocido como Cornezuelo del centeno, cuyo principal componente psicoactivo es el ácido lisérgico, base de la famosa LSD 25. También se han hallado partículas de este hongo enteógeno en una de las mandíbulas humanas halladas en la excavación. Otros descubrimientos recientes realizados entre los restos del castillo cristiano de Cornellà (en Catalunya), han puesto de relieve que una pipa allí desenterrada había sido usada para fumar cáñamo; y aún otro hallazgo de los arqueólogos catalanes ha sido el de un cráneo humano con restos de opio entre los dientes, en las minas neolíticas de Gavà (comarca del Baix Llobregat, Cataluña. Aparecido en EL PERIODICO del 30 de noviembre de 1997, pág. 39). Lo mismo podría decirse respecto del conocido hombre de Similaun, del IV milenio a.C., hallado hace unos

pocos años congelado e intacto en los altos Alpes fronterizos entre Italia y Austria. Entre los objetos que portaba este hombre prehistórico al morir congelado, había hongos psilocíbicos europeos. Incluso una de las hipótesis barajadas para explicar su muerte repentina por congelación es la de que habría consumido tales hongos y se había perdido por los altos cerros alpinos debido a su estado de ebriedad. A raíz de los hongos visionarios que llevaba y de los múltiples tatuajes azules que exhibía en su cuerpo, se ha supuesto que se trataba de un chamán local.

Por otro lado, se debe reconocer que el estudio antropológico de los sistemas de curación de las sociedades ágrañas, de sus estrategias de toma de decisiones, el análisis de los mecanismos de adaptación, de los procesos de creación de identidad y de sistemas simbólicos, y el estudio de las prácticas religiosas que invaden la vida cotidiana de estas sociedades simples, todos estos distintos ámbitos de la vida humana no son comprensibles en su profundidad si no es contemplando el consumo de enteógenos como parte esencial de ello.

Para ilustrar alguno de los más universalmente conocidos usos chamánicos de plantas visionarias se puede citar el consumo del hongo visionario *Amanita muscaria* en toda Siberia y en algunos territorios de la antigua Europa occidental; está también profusamente descrito el uso chamánico mexicano del *teonanácatl*, hongos psilocíbicos cuya ebriedad es buscada por diversos grupos indígenas de Mesoamérica como los mazatecas, etnia a la que pertenecía la famosa chamán María Sabina que abrió las puertas del conocimiento sobre la vigencia del uso de enteógenos al mundo actual. Es famoso también el uso pan-amazónico chamánico y no chamánico de la mixtura enteógena de ayahuasca o yagé, en más de 70 grupos étnicos de la Amazonia —analizado en detalle en alguna de mis obras anteriores y en referencia a los mecanismos de toma de decisiones y ritos religiosos (Fericgla, 1994 a; 1997 a). Cabe citar también el uso de rapés inhalados que contienen elevadas cantidades de triptaminas embriagantes en la zona del Caribe y de la Amazonia (Ott, 1996). No está menos extendida en todo Sur y Centroamérica la tradición de beber el potentísimo jugo de las *Brugmansia*, popularmente conocidas como “floripondio” o “herba del diablo”, cuya embriaguez puede durar tres o cuatro días. También ocupa un lugar importante el uso adivinatorio y en diversos rituales de curación de las semillas de Dondiego de día que sintetizan alcaloides ergolínicos. No se puede olvidar el uso del péyotl, o cactus del peyote, tan conocido por ser el enteógeno con que los huicholes —entre otras etnias— realizan su comunión

sagrada; en la actualidad, este pequeño cactus es también el sacramento consumido por los cerca de 500.000 miembros de la *Native American Church* y de la *Peyote Way Church of God* extendida por los EEUU y Canadá. Finalmente, hay que citar el conocido uso extático del gran cactus San Pedro —el que guarda las llaves del cielo en la tradición cristiana— en toda cordillera andina; y tampoco se puede olvidar el tabaco silvestre, considerado por el eminentísimo antropólogo Johannes Wilbert como el alucinógeno americano por excelencia ya que fue —y es— consumido por grupos indígenas de todas las latitudes continentales (Wilbert, 1987).

Por otra parte, el uso de vegetales psicoactivos no es algo exclusivo de los humanos. Existe una creciente evidencia de que también otros animales usan embriagantes y plantas medicinales. En este sentido, la *Asociación Americana para el Progreso de la Ciencia* organizó recientemente unas charlas sobre zoofarmacognosia donde quedó patente que el consumo de embriagantes es una actividad normal y ordinaria en los animales (citado por Ott, *ibid*:30-31).

Así pues, el consumo de enteógenos es una práctica casi universal en el ser humano, en especial entre los pueblos ágrafos, y tiene un importante peso específico en distintos ámbitos de la cultura, y no precisamente en ámbitos marginales. A pesar de ello, hasta hace muy pocos años casi no había ningún antropólogo que se dedicara a la investigación en Etnofarmacognosia. Una de las excepciones que cabe citar es justamente la de Gerardo Reichel-Dolmatoff, colombiano de adopción, quien en sus trabajos de campo puso un especial y repetido énfasis en la importante presencia de narcóticos —como lo denominaba— en ritos y ceremonias de los tukano y de otros pueblos colombianos.<sup>1</sup> También señaló la importancia cultural de los sueños nocturnos en los sistemas de toma de decisiones indígenas y, como expondré más adelante, los sueños y la imaginería mental generada por

<sup>1</sup> Este texto constituyó mi principal aportación al Simposio central del VIII Congreso de Antropología en Colombia (Bogotá, 5 a 7 de diciembre de 1997, organizado por la Universidad Nacional). Dado que uno de los actos conmemorativos de este VIII Congreso fue rendir homenaje al desaparecido Gerardo Reichel-Dolmatoff (murió en mayo del año 1994), el autor quiso aportar su pequeño granito de arena a tal conmemoración utilizando, en lo posible y para ilustrar los aspectos teóricos que se exponen en el texto, material etnográfico y etnológico de la obra del Dr. G. Reichel-Dolmatoff, en lugar de usar material extraído de su propio trabajo de campo.

el consumo de enteógenos tienen un papel equivalente en muchas sociedades, hasta el punto de que, por ejemplo, entre los shuar ecuatorianos ni tan sólo existen dos palabras distintas para denominar unos y otros episodios visionarios.

Para acabar con este ya largo inicio de la exposición que sigue, cabe apuntar que desde el punto de vista metodológico, la Etnofarmacognosia propone una alternativa de orden y sistemática transdisciplinaria y procesual que permite incrementar la sistematicidad de las variables que concurren en los distintos fenómenos culturales relacionados con el consumo de embriagantes sagrados, y con ello obtener un resultado global que ha de permitir explicar los fenómenos de forma más satisfactoria que hasta la actualidad. Este enfoque situaría mi exposición en el interés por intentar establecer unas relaciones transdisciplinarias a partir de la Teoría General de Sistemas (Von Bertalanffy, 1968; Bateson, 1993).<sup>2</sup>

Con mi modesta aportación, intentaré transmitir la importancia de los enteógenos en los procesos sociales y culturales, tanto de los pueblos indígenas como de la actualidad occidental multiétnica; pero no quisiera ser malentendido en el sentido de que no propongo una explicación que pretenda ser la piedra filosofal para entender las diversas dinámicas y evoluciones culturales, ello es el sueño imposible de todo científico. Tan solo quiero llamar la atención sobre algo que hasta ahora se ha menospreciado por una buena parte de la comunidad científica. Me refiero —insisto— a la enorme importancia cultural y cognitiva de los estados modificados de conciencia autoinducidos por medio de los embriagantes sagrados, casi todos ellos de origen vegetal, y el peso que tienen dentro de todo marco cultural y en relación a los procesos de cambio que tanto interesan hoy.

Hace unos años, poco después de comenzar mi investigación de campo entre los shuar amazónicos, el grupo más numeroso de la gran Nación Jíbaro —como lo denomina A. C. Taylor— ingerí por primera vez la pócima visionaria de la ayahuasca o yagé, y comprendí que cuando los shuar y achuaras ancianos dicen que no pueden creer seriamente en los mandatos evangélicos de los misioneros por la simple razón de que ellos,

---

<sup>2</sup> De aquí, por ejemplo, que en los congresos internacionales dedicados al estudio de enteógenos que el autor organiza anualmente en Barcelona, concurren como conferenciantes y en igualdad de condiciones botánicos, químicos, farmacólogos, psiquiatras y psicólogos, además de etnólogos.

los shuar, sí pueden ver lo que conciben como poderes o espíritus de la selva, en tanto que los misioneros les obligan a creer en algo que ellos mismos no han visto y que tampoco ha visto nadie vivo, comprendí en toda su profundidad la gran importancia cultural implícita relacionada con el consumo de enteógenos en las sociedades ágrañas, y así mismo me fue también dado comprender el profundo referente que ha permitido a los pueblos amerindios mantener su firme identidad durante todos los siglos de colonización.

## II.

Entremos ahora en el análisis esquemático de las relaciones observables que hay entre el efecto de los enteógenos y su peso específico en la cultura. La exposición está ordenada siguiendo capítulos básicos en el análisis antropológico de toda sociedad. Así, expondré la relación que se observa en las sociedades ágrañas entre los enteógenos y:

- II.1 *La subsistencia (el medio ecológico)***
- II.2 *Las relaciones de ayuda (sistemas de curación)***
- II.3 *La memoria colectiva (identidad)***
- II.4 *Los sistemas de toma de decisiones individuales y grupales.***

Y, acabaré mi exposición con un breve repaso del peso que tiene todo ello en la actualidad indígena y mestiza americana.

### II.1.

#### **RELACIÓN ENTRE LOS ENTEÓGENOS Y LAS ESTRATEGIAS DE SUBSISTENCIA**

(El nicho ecológico)

En primer lugar, hay que realizar una mención al estilo cognitivo de los pueblos ágraños y no industrializados. Se trata de una cognición concretista del mundo, en el sentido de que en tal estilo cognitivo no predominan los modelos abstractos, sino que su elaboración simbólica pertenece al reino de las imágenes: sigue la lógica de las imágenes en el sentido kantiano, a lo que corresponde también una organización neuronal diferencial como se ha puesto de relieve recientemente por parte de neurólogos (Kremer-Marietti, 1993). Así por ejemplo, la conducta de los animales tiene una gran interés para los indios porque, además de permitirles cazar con éxito, constituye un modelo plástico de lo que es posible en términos de adaptación exitosa y lograda. La sabiduría

de los chamanes a menudo contiene descripciones detalladas de los contactos e intercambios de información entre los animales y ellos mismos, y muchos chamanes pretenden haber adquirido parte de sus conocimientos específicos de animales que les revelaron las fuentes de algunos alimentos inesperados, la cura para una enfermedad o algún procedimiento práctico para resolver problemas cotidianos.

A partir de la propia lógica de las imágenes es relativamente inmediato observar la interrelación entre los múltiples elementos que configuran la naturaleza y al ser humano dentro de ella, e imprimir un carácter animista a toda la naturaleza. Así, y como es bien conocido, son multitud los pueblos indígenas que hablan de los animales, de las plantas e incluso de los mecanismos artificiales en términos aplicables a los humanos: "el coche fracasa" (cuando se estropea); "la bombilla tiene el poder de iluminar" o "el grifo sabe dar agua" son expresiones animistas frecuentes.

El indígena, globalizando, es consciente de que forma parte de una red compleja de interacciones que incluyen al universo entero. Por ello, las relaciones entre los seres humanos y el entorno son formuladas no sólo a nivel ecológico y cognitivo, sino que también constituyen una relación personal afectiva en la que los animales y las plantas individuales son tratados con respeto y prudencia (Reichel-Dolmatoff, 1983:296). "¿Para qué matar este animal si hoy no lo necesitas para comer?", se pregunta el shuar amazónico ante la posibilidad de cazar una presa fácil que tiene delante.

Dentro de esta relación sistémica con los recursos ecológicos, a veces sucede que el alimento falta, y es en estas situaciones cuando mejor se pueden observar los recursos culturales que se ponen en marcha para sobrevivir: si la caza escasea, el ser humano debe plantearse una nueva estrategia distinta de la utilizada hasta el momento para salir del callejón del hambre. El factor azar, como después expondré con detalle, es al que se debe recurrir. ¿Cómo sucede en la práctica? Para poner un ejemplo etnográfico propio del mundo colombiano, citaré el de los tukano. En esta sociedad, el chamán debe visitar al Señor de los Animales a través de un trance extático autoinducido por enteógenos, y debe tratar de obtener la suelta de alguno de sus animales. No obstante, el chamán no solicitará animales individuales sino rebaños enteros o que el Señor de los Animales propicie una buena estación de caza. Así, tal espíritu interpretado bajo numerosas personificaciones o aspectos formales es concebido en tanto que administrador de derechos de los usufructuarios (*ibid*, 299), pero dado que los recursos cinegéticos son limitados, los

derechos restrictivos de su uso son instituidos por estos seres espirituales y corresponde al chamán actuar de mediador. Para ello, el especialista en trances extáticos debe fijar algunas regulaciones importantes absolutamente pragmáticas, por ejemplo limitando las especies cazadas o restringiendo el número de personas que puede salir de cacería, los días adecuados o los lugares permitidos. Y en los casos de anomalía en el delicado equilibrio del nicho ecológico que incluye al ser humano, la regulación a aplicar para “sanar el medio” suele decidirse en base a premisas —o llámemosle “conocimientos revelados”— elaboradas durante los estados mentales dialógicos, producto del consumo de enteógenos, que son vividos en forma de revelaciones trascendentales por parte del chamán.

Por otro lado, y en referencia a los importantes códigos restrictivos que regulan la vida de muchos pueblos indígenas en estos momentos cruciales—control riguroso del consumo de ciertos alimentos, abstinencia sexual, aislamiento social—, cabe apuntar que las actividades más comprometidas para la continuidad de la vida humana son justamente las más protegidas por tales restricciones, y entre tales eventos vitales solemos hallar la menstruación, el embarazo, el parto, los períodos de luto, la recolección de hierbas medicinales, la preparación de venenos y partidas para cazar, y también la elaboración de los enteógenos tradicionales de cada sociedad.

## II.2.

### RELACIÓN ENTRE LOS ENTEÓGENOS Y LAS RELACIONES DE AYUDA

(Curaciones)

La mejor forma de definir la acción del chamán es entendiéndola en tanto que relación de ayuda. Aunque hasta este punto no me he tomado la tarea de definirlo, diré que entiendo el chamán como el individuo visionario, inspirado y entrenado en decodificar su imaginería mental que, en nombre de la colectividad a la que sirve y con la ayuda de lo que concibe como sus espíritus aliados, entra en estados de catarsis profunda sin perder la conciencia despierta de lo que está percibiendo. Durante la disociación mental autoinducida, su ego soñador establece relaciones con entidades que el hechicero<sup>1</sup> vivencia como de carácter inmaterial y puede, hasta cierto punto, modificar el orden del cosmos invisible de acuerdo con su interés o el de su colectividad (Fericglà, 1997 b:75; Hultkrantz, 1988:57-67).

Así pues, hay que entender las relaciones de ayuda en un sentido amplio, tanto a nivel individual en el que la práctica básica —pero no única— se centra en las curaciones, como a nivel cósmico. A nivel individual los chamanes son los responsables de reinstaurar el orden que cada pueblo entiende bajo este complejo y delicado equilibrio que llamamos salud, y no hablo más de ello ya que existe abundantísima literatura sobre el tema, pero hay también otras formas de relación de ayuda que podríamos denominar de reajuste vital. Así por ejemplo, los shuar ecuatorianos creen poder pre establecer acciones de su futuro individual por medio de las visiones que tienen bajo el efecto de la ayahuasca. No obstante, cuando un sujeto no tiene las visiones deseables sobre un evento específico, por ejemplo sobre su futuro matrimonio o sobre una *vendetta* que pretende organizar para vengar algún afrenta anterior, acudirá al hechicero para que éste, también en estado de ebriedad, trate de reordenar el futuro del sujeto de cara a su éxito y mayor eficacia biográficas.

Por otro lado, ya es algo conocido que muchas etnias indígenas creen que el cosmos está en permanente proceso entrópico de deterioro. Antes la gente era más sana —dicen—, más fuerte, las huertas producían más y los brujos eran más poderosos que en el presente. Tal sensación entrópica, de tendencia hacia el caos y el desorden, en muchos casos no puede ser considerada como una consecuencia inmediata del presente, en que su relación con el avasallador mundo industrializado conduce a un fuerte deterioro cultural indígena o a su extinción literal en los casos más dramáticos, sino que tales creencias sobre el deterioro permanente de la Naturaleza más bien representan una forma de ser existencial incrustada en su cosmovisión. Tal vez está relacionado con la observación del crecimiento y decadencia de todo nicho ecológico (por ejemplo, G. Reichel-Dolmatoff lo explica con claridad en su extensa obra sobre los tukano; *ibid*, 305). No obstante, el punto crucial es que esta idea de desorden creciente siempre va seguida por la acción institucionalizada del ser humano que, por medio de sus ritos, consigue recrear el mundo y ayuda a restablecer el orden cósmico adecuado.

Este ciclo continuo de creación, destrucción y reconstrucción ritualizada puede ser observado en multitud de pueblos indígenas amerindios, asiáticos, africanos y también en las tradiciones agrícolas europeas: por ejemplo en el ciclo ritual anual de Navidad y San Juan. Desde luego, y al margen de otras consideraciones, se trata de un importante mecanismo cultural de supervivencia social y biológica, y todos estos ritos

negantrópicos tienen su epicentro ceremonial justamente en el consumo de enteógenos y en el reajuste cognitivo por medio del dialogismo mental que se activa con ello.

Volvamos ahora al aspecto de las relaciones de ayuda entendidas como curación. Los tres aspectos básicos que hay que regular inexorablemente para evitar que enferme la vida de toda comunidad humana son:

- El crecimiento de la población o aspectos demográficos en general,
- La explotación del nicho ecológico, y
- El control de la agresividad, sea intragrupal o intergrupal.

Estos tres asuntos deben ser meticulosamente regulados si un colectivo pretende sobrevivir, y en nuestras sociedades occidentales justamente se trata de los tres magnos problemas que ponen la supervivencia —nuestra y del resto de la humanidad— al borde del abismo: la sobre población mundial debida a la influencia colonial occidental sobre las costumbres indígenas de otros pueblos; el agotamiento de los recursos naturales y el suicida calentamiento de la atmósfera son la consecuencia a la falta de planificación razonable a este segundo parámetro; y la gran violencia callejera que existe en las grandes ciudades.

Todo antropólogo que ha hecho investigación de campo sabe que en las sociedades simples es fácilmente observable cómo los sujetos son conocedores de que su supervivencia depende de ello y, en consecuencia, las acciones adaptativas que llevan a cabo para mantener el equilibrio en cada uno por separado y entre estos tres factores a la vez.

Para controlar tal tríada de asuntos de peso vital —y no uso aquí este término como exageración literaria—, las sociedades suelen imponer severas regulaciones a la conducta individual, y cuanto más simple es una sociedad más rígidas suelen ser las normas restrictivas. En general, se puede afirmar que la estrategia que tiene cada cultura para hacer respetar estos límites está estrechamente relacionada con la idea fundamental de enfermedad que haya desarrollado. Así, la enfermedad suele ser concebida como el quebrantamiento de alguna norma cultural básica y se manifiesta a través de un amplio abanico de señales y síntomas cuya causa se atribuye a factores externos al propio sujeto, pero es el paciente quien asume la casuística de la enfermedad por el hecho de haber devenido vulnerable a ella, y esto tanto se puede aplicar a las enfermedades de los pueblos ágrafos como a los enfermos de SIDA (por que han llevado una vida mala, dice la creencia popular), o a los cancerosos

de pulmón (si no hubiera fumado, le dirá el médico). Por tanto, el diagnóstico que suele realizar el brujo y el terapeuta (especialmente el psicoterapeuta) tiene dos aspectos diferentes: uno se refiere a las quejas del paciente y a los síntomas que ofrece para su diagnóstico; y el segundo aspecto se refiere a la causa última por la que una persona concreta se convirtió en víctima de la enfermedad, *por qué* fue vulnerable a ella. La forma de saberlo, de nuevo, es a través de los trances que se autoinduce el chamán con la ayuda de los enteógenos o, a veces, por medio de otras técnicas visionarias, del análisis de sueños, etc.

Es decir, en el proceso diagnóstico el chamán está interesado en la enfermedad del paciente pero no en tanto que aspecto biológico individual, sino más bien como síntoma de un desorden en el flujo vital del cosmos que le rodea y en el que él está sumergido: reparar la enfermedad es, en cierta forma, restablecer el orden cosmogónico. Por tanto, para el hechicero es preciso averiguar correctamente las causas últimas de la enfermedad, identificar con precisión la cualidad exacta de la relación exacta donde se halla la anomalía para, a continuación, rehacer el equilibrio cósmico mediante la comunicación con los espíritus, y para todo ello consume enteógenos. Parafraseando de nuevo a Reichel-Dolmatoff, podría decirse que un chamán indígena no tiene pacientes individuales sino que su tarea es curar la disfunción social; y con ello —no hay que olvidarlo— se convierte en una fuerza muy importante para el control colectivo y para la gestión de los recursos. Incluso hay casos, como los citados por Reichel-Dolmatoff (*ibid.*, 304) y como los que yo mismo he descrito a partir de mi trabajo de campo (Fericgla, 1994 b), en que los brujos forzaron pequeños movimientos migratorios al pedir a sus congéneres que abandonaran las chozas para evitar una epidemia que se aproximaba o la presencia de espíritus malignos, calamidades ambas que le habían sido reveladas en sesiones de trances enteogénicos oraculares.

Para acabar con este epígrafe, se puede afirmar que la mayor parte de las actividades clave de los chamanes —tales como los rituales de curación, propiciación de lluvias o de cambios climáticos, reafirmación periódica de alianzas o intercambio de alimentos entre grupos exógenos— pueden ser contemplados como actos cuya última finalidad es la gestión de los recursos y del equilibrio social por medio de una relación de ayuda a nivel individual y colectivo, y todo ello es actuado, inspirado o directamente concebido bajo los efectos de enteógenos.

Dejo de lado las reflexiones que tanto gustan hoy sobre hipotéticas conexiones entre el inconsciente individual desvelado por la acción de los enteógenos y el mundo exógeno. No me atrevo a discutir que la excursión psíquica a provocada por el uso de plantas visionarias pueda estimular algún tipo de captación no ordinaria del mundo físico exógeno. Por ejemplo, tal vez cabría hablar de un desarrollo especial de la intuición, capacidad que C.G. Jung ponía al lado de las sensaciones y de las percepciones físicas en tanto que fuente de información del entorno. Es cierto también que la física actual ha puesto de relieve que en los mundos de lo no observable, constituidos por las grandes distancias macrocósmicas y las interrelaciones submoleculares, no actúan las leyes de la causalidad, de la temporalidad y de la masa, lo cual deja una puerta abierta a especulaciones científicas imposibles hace unas décadas. También es cierto que por medio de sus prácticas adivinatorias, los pueblos indígenas acierran las predicciones en un índice superior a lo que las leyes del azar estadístico permitirían prever, pero ello no autoriza —como sucede tan a menudo— a dar pretendidas explicaciones de carácter científico a fenómenos que rayan la fantasía: los chamanes también fracasan muchísimas veces en sus prácticas curativas y los pueblos selváticos sufren muchas enfermedades propias, y ello no hay que olvidarlo.

### II.3.

#### **RELACIÓN ENTRE LOS ENTEÓGENOS, LA MEMORIA COLECTIVA Y LOS REFERENTES DE LA IDENTIDAD INDIVIDUAL**

En la actualidad, hay dos campos de estudio de la Antropología que tienen especial relevancia por su interés aplicado a nuestras sociedades multiétnicas: me refiero a los procesos de creación de identidad y a los mecanismos de adaptación, especialmente investigados en relación con la inteligencia artificial y con los modernos Sistemas Expertos computarizados capaces de elaborar parcialmente su propio software, con lo que ya se habla de *neuroinformática* y estrategias de adaptación (Álvarez Munárriz, 1994).

En las sociedades ágrañas, la creación de la identidad individual camina estrechamente ligada a los sistemas simbólicos y a las estrategias adaptativas grupales. Todo ello constituye una buena parte del contenido de la memoria colectiva proyectada y formalizada en los mitos. Como ya han señalado diversos autores, no es infrecuente que la recreación del universo de referentes identitarios durante los ritos de paso suela ir

acompañada del consumo de vegetales o pócimas embriagantes. Tal y como observamos, incluso en nuestros adolescentes es normal el consumo regular de alcohol, marihuana y, cada día más, embriagantes sintéticos a pesar de ser ilegales para unificar el sentimiento de pertenencia a los *peer groups*, o pandillas callejeras: en ellas, la búsqueda colectiva de tal ebriedad se convierte en lo que podríamos denominar un referente de paso. Así, durante las ocasiones ceremoniales, sean amplias o restringidas al ámbito familiar, cuando el universo y sus componentes están siendo cognitivamente actualizados colectivamente en estos actos negantrópicos de restauración cósmica de que antes hablaba, hay un objetivo que suele adquirir una importancia capital: la renovación, por medio de los relatos míticos, de las conexiones con las generaciones pasadas, presentes e incluso, en algunos pueblos, futuras. El acento del ritual recae sobre la unificación del grupo, sobre la realimentación de la identidad social, sobre la continuidad de los estrechos lazos de identidad que unen a la sociedad presente con su pasado, y al mismo tiempo la ceremonia catártica se convierte en el fundamento del futuro. Los prolongados relatos genealógicos y los diálogos o monólogos ritualizados, recitados o cantados durante la ceremonia tienen una poderosa función cohesionante.

En referencia a todo ello, cabe apuntar en forma de paréntesis que el estilo cognitivo propio de los estados modificados de la conciencia es de un *dialogismo mental* como principal fenómeno observable por medio del arte y autoexperimental a nivel subjetivo.

El estado cotidiano de nuestra percepción y de nuestro conocimiento despierto actúa de acuerdo con procesamientos dualistas y disyuntivos (o esto o aquello, o ahora o más tarde, o aquí o allá, o Ud. o yo) que en cierta forma nos individualizan y aíslan del grupo. Cuando en mi trabajo de campo entre los shuar preguntaba a alguien: “¿qué piensa usted de esto o de aquello?”, la respuesta más habitual que recibía solía ser: “nosotros pensamos tal cosa o tal otra”. De forma parecida a los enteógenos, las prácticas orientales de meditación, las técnicas antiestrés, los enteógenos y la psicología analítica tienen justamente como finalidad detener este funcionamiento dualista de nuestra mente, entrenándola para realizar una integración no conflictiva de elementos opuestos, y aquí deberíamos remitirnos a la sugerente teoría de los holones, o del orden sistémico holístico, propuesta por A. Koestler (Koestler, 1983: 171 y ss.).

Así, un nivel de conciencia jerárquicamente superior al conflictivo dualismo disyuntivo cotidiano lo constituye el *dialogismo cognitivo*,

concepto fundamental en todo lo relacionado con los espíritus, experiencias extáticas y excursiones psíquicas. Durante los estados mentales dialógicos nuestra mente habla consigo misma, se auto-observa, reelabora sus contenidos emocionales recientes y lejanos, y toma conciencia de sí misma. Es el ojo descarnado de que han hablado metafóricamente desde los griegos hasta los mexicas. A todo ello hay que añadir el fenómeno de la proyección psicológica: percibir como exógeno aquello que en principio es endógeno; ver en lo externo aquello que está sucediendo en el mundo interno. Este fenómeno es el que en antropología clásica fue denominado «la participación mística del primitivo con su entorno» (Lévy-Bruhl, 1985), y es una de las características predominantes en la creación de mundos míticos y simbólicos, y a la vez es uno de los factores que más pesan en la identidad de los sujetos.

Este hecho es muy importante ya que también se trata de una función clave para comprender el potencial adaptógeno de tales formas alternativas de la conciencia. El dialogismo cognitivo es un estado durante el cual los procesos mentales actuantes constituyen un deuteroaprendizaje respecto del pensamiento cotidiano: se piensa sobre el propio pensamiento y se aprende a aprender. De aquí el fructífero uso de enteógenos en la moderna psicoterapia (entre otros, me refiero a los trabajos experimentales de psiquiatras como S. Grof, Ch. Grob, R. Yensen, S. Roquet, a la psicoterapeuta A. Schulgin, etc.).

Puestas así las cosas, está claro que el chamán oficiante —o el psicoterapeuta occidental— orienta de modo adaptativo las experiencias que los individuos proyectan sobre el fundamento vívido de las visiones propias de la ebriedad sagrada (ver Fericglà, 1994 a). Se ven a sí mismos regresar al pasado mítico originario, se perciben tomando parte activa en el acto de Creación divina que es la creación de uno mismo y, en este proceso, la memoria individual entronca formal y emocionalmente con la memoria colectiva por medio de los enteógenos, de aquí la gran importancia que tienen en la construcción del patrón identitario de los individuos.

Además de ello y como se ha verificado en diversas ocasiones (Fericglà, 1997:43-80), las visiones que llenan el universo del sujeto embriagado suelen tener una parte de imágenes personales y otra de imágenes arquetípicas o universales; y hoy no hay la menor duda sobre la existencia de imágenes universales contenidas genéticamente en nuestro inconsciente, ese contenido formal que ya fue observado por antropólogos del siglo XIX e inicios del XX, tales como Adolf Bastian, Hubert y Marcel

Mauss, que las denominaron "ideas primordiales", fenómeno que con posterioridad fue descrito con detalle analítico por C.G. Jung y por diversos de los padres e investigadores de la Antropología Psicológica. Es así como el estado extático permite al sujeto experimentar y vivir de forma emocionalmente intensa aquellos episodios que entroncan su vida individual con la colectiva, fortaleciendo los referentes de identidad hasta niveles que son probablemente insospechados por el occidental medio. Esto por ejemplo, permite comprender mejor en apariencia, la inexplicable solidez y permanencia de la identidad de los indios americanos si la comparamos con las cambiantes identidades occidentales: el consumo de enteógenos —sea peyote, ayahuasca, san pedro u hongos— les permite participar en la construcción de su propio mundo cognitivo, simbólico y colectivo.

Por otro lado, aún las visiones que se desvelan a los sujetos de pueblos ágrafos en estado catártico, aunque les confirma la certitud de su panteón de mitos ya que los perciben cargados de vida y de emoción, son objeto permanente de discusión y de reajuste de acuerdo con cada experiencia individual. De aquí, que los mitos son dinámicos y no estáticos. Cualquier antropólogo sabe que si pretende ofrecer una recopilación de los mitos shuar, aguarunas o quechuas, forzosamente deberá realizar una recopilación de las múltiples versiones que halla en su camino y fundirlas en una de unitaria más completa.

## II.4.

### RELACIÓN ENTRE LOS ENTEÓGENOS Y LA TOMA DE DECISIONES INDIVIDUAL Y GRUPAL

Uno de los ámbitos a los que he otorgado mayor importancia en mis investigaciones referidas a los aspectos cognitivos y dinámicos de las culturas, son los mecanismos de toma de decisiones. ¿Cómo hace cada sociedad para tomar decisiones, tanto a nivel individual como colectivo? ¿Cuál es la racionalidad yacente que orienta cada decisión? Saltando pasos intermedios y con independencia de quién decide, podemos aceptar que las determinaciones se toman con base en dos parámetros: los conocimientos previos sobre aquello que hay que decidir y el azar que a menudo determina las circunstancias que envuelven y condicionan la decisión.

Sin caer en tesis darwinistas simples, hay que admitir que la evolución biológica tiene una gran necesidad del azar como mecanismo que asegura

la eficacia en las formas de supervivencia. Por ejemplo y para poner una ilustración elemental, existe una indudable interacción entre los animales que persiguen los seres humanos y las cacerías que éstos emprenden para atrapar a los animales, de tal manera que tanto los cazadores como las presas modifican sus decisiones ante las acciones y las acciones que pueden prever en el otro. En este juego sistémico existe una ventaja clara para el que es capaz de evitar un modelo fijo de toma de decisiones y, en definitiva, de conducta. Así, las regularidades que se observan en el comportamiento del otro proporcionan una base para las respuestas anticipativas del contrincante; y los animales que sufren una caza continuada acaban aprendiendo la conducta de los cazadores y están más preparados para un movimiento de huida exitosa ante la agresión de éstos. Es así como todos los colectivos pueden ser víctimas de sus propios hábitos. Aplicado a las sociedades cazadoras, por ejemplo, se puede afirmar que el éxito repetido en la cacería suele conducir al agotamiento de los recursos cinegéticos en un nicho ecológico determinado (Moore, 1983:309-317). Es decir, que el éxito repetido corre el peligro de *conducir hacia un fracaso inducido por el propio éxito* o dicho de forma más simple *se puede morir de éxito*. Este mismo principio debe aplicarse a la cultura y, en general, a sus mecanismos de adaptación que dependen de las decisiones tomadas en cada momento.

Nunca debiera olvidarse que a los seres humanos, como a todos los animales, nos resulta extremadamente difícil evitar los automatismos en la conducta que acaban en una pauta regular de respuesta. De hecho, las psicoterapias están basadas en este principio: tratar de cambiar pautas adquiridas que resultan dolorosas o asociales para el sujeto, a pesar de que éste sea capaz de percibirlo con claridad y deteste su propia forma de actuar. Como afirmaron en su día Yule y Kendall, la experiencia ha demostrado que el ser humano es un instrumento muy poco apto para la realización de una selección al azar (Yule y Kendall, 1948:337). Es indudable que una consecuencia de esta necesidad de introducir el azar en la vida como parámetro de eficacia —y no voy a entrar ahora en la interesante discusión sobre la existencia de acausalidades y sincronicidades, a pesar de que en absoluto se trata de una discusión vana, por ello ruego que se acepte aquí el concepto de azar en un sentido restringido—, ha llevado a los seres humanos de todas las épocas a buscar fórmulas que actúen en este sentido para ayudar en el proceso de toma de decisiones. Como ejemplo podemos citar desde la simple pero definitiva adivinación que realizaban los naskapi, habitantes tradicionales

de los bosques de la península del Labrador, por medio la escapulomancia —técnica que consiste en quemar un omoplato del espécimen animal que querían cazar— hasta las ceremoniosas consultas regulares de los césares romanos a sus augures antes de iniciar cada batalla o de tomar cualquier gran decisión.

A partir de la distribución de las grietas que aparecían en el omoplato incinerado y de los sueños que el cazador había tenido antes de la práctica mántica, los naskapi decidían la dirección a tomar para iniciar de cacería. No se debe olvidar que de este “juego” dependía el éxito en la caza cotidiana, que los naskapi llevaban una existencia precaria agrupados en pequeños clanes familiares porque el medio no permitía el asentamiento de un número elevado de personas sin que ello produjera el agotamiento rápido de los nutrientes extraídos del nicho ecológico y que, por tanto, necesitaban que su sistema de toma de decisiones fuera lo más eficaz posible. Tal búsqueda de algún mecanismo que atrape el azar es algo repetido a lo largo de la historia de la humanidad. Como sabemos, existen sistemas parecidos al de los naskapi, quemando omoplatos, en Norteamérica, Asia, India y la vieja Europa. En China se quemaba el caparazón de una tortuga y la adivinación se llevaba a cabo por medio de las grietas que aparecían: se llegaron a codificar hasta 25 figuras distintas formadas por las grietas con fines predictivos (véase Plath 1862:819-27, citado por Moore, 1983:309). También en nuestras sociedades disponemos desde las sofisticadas tablas de números escogidos siguiendo el azar matemático, hasta la cotidiana tirada de dados. Tampoco es una observación nueva la de que el arte de las mancias y los juegos de azar son tan semejantes que a menudo el mismo instrumento pasa de un uso al otro. No obstante, cabe añadir un matiz de gran importancia que aportaron los matemáticos Neumann y Morgenstern a mediados de siglo (Neumann y Morgenstern, 1947: 143-165). La relación no es, en principio, entre la adivinación y los juegos de azar, sino entre la adivinación y los juegos de estrategia. Queda fuera de la intención de esta conferencia tratar la teoría estadística de los juegos de estrategia, pero sí recojo de ella que a menudo, *lo conveniente a primera vista es crítico a medio plazo* ya que a no ser que el azar genere probabilidades nuevas y apropiadas, la ventaja inicial se puede perder y morir de éxito.

A partir de todo ello, se debe aceptar que durante los estados modificados de la conciencia se establecen relaciones nuevas entre los elementos que ya existen en nuestra memoria. Los enteógenos tienen como capacidad lo que suelo denominar la *amplificación emocional*:

todo el cosmos adquiere su sentido básico a partir de la relación emocional que establecemos con cada uno de sus elementos. Se barajan posibilidades sistémicas que los automatismos cognitivos cotidianos impiden formular. Nuestra mente origina sus contenidos básicos en forma de imágenes, no de pensamientos abstractos, y es en el nivel en que se mueve tal lógica, la de las imágenes, donde se debe buscar la salida de tales pautas de pensamiento habituales.

Tampoco se debe pensar en un uso permanente de enteógenos por parte de las sociedades ágrañas, ya que ello conduciría al mismo problema de que he hablado en los párrafos anteriores. Según mis investigaciones entre los shuar amazónicos, cada sujeto consume ayahuasca con fines decisarios un promedio de 8 veces a lo largo de su vida. Se trata de un dato estadístico, lo cual implica que algunas personas consumirán innumerables veces (los chamanes), en tanto que otras tal vez no lo usarán nunca con estos fines.

### III.

#### **EL PRESENTE Y EL FUTURO INMEDIATO DEL CONSUMO DE ENTEÓGENOS**

Para acabar este texto, permítaseme algunas reflexiones sobre el presente y el futuro inmediato que preveo respecto del consumo de substancias embriagantes sagradas en algunas sociedades.

En línea con la multitud de estudios y filosofías actuales referidas al proceso de mundialización que estamos viviendo, cabe afirmar que hemos convertido el mundo en un gran supermercado de símbolos. Todo es comprable y vendible en tanto uno se conforme con la imagen, con la faz simbólica del asunto. El mundo está a un paso de transformarse en una insólita y tiránica *gran superficie de venta de valores* por donde cada uno puede pasearse con su carrito de la compra y, pagando, puede conjugarlo todo: coger un poco de armonía budista para afrontar los problemas, una pizca de ideología de izquierdas si se es asalariado (o empresario ¡tanto da!), algo de colorido africano en el vestir o contribuir con alguna ONG para ayudar a alguien y sentirse así mejor (lo cual no quita que la ayuda sea eficaz respecto de los receptores de ella). Estamos en camino de construir un mundo donde sólo cuente el símbolo; la mundialización se basa en comprar y vender imagen, esta es la cuestión clave. Con lo cual, las vidas de las personas —más en unos continentes y menos en otros— va convirtiéndose en una suma de “como si fueras”.

Incluso las minorías indígenas están aprendiendo la lección del consumo de símbolos y, aunque ya hubieren adoptado la forma de vestir y de vivir a lo occidental, saben que es preciso actuar como si fueran indígenas tradicionales para conseguir subvenciones y ayudas al desarrollo, y llamar la atención de los turistas provenientes de países económicamente ricos. Tal forma de entender el mundo y de vivir la vida es el más adecuado para los rígidos sistemas de control de los actuales Estados: en tanto todo se trate de un *como si fuera auténtico*, es más simple controlar las sociedades, aceptar formas de vida distintas (ya que sólo se trata de las formas externas en el vestir, en el peinado o en los lugares de moda, y lo importante es que haya lugares de moda donde la gente invierta su dinero), y cobrar los impuestos que gravan toda forma de consumo de manera cada vez más onerosa.

Los enteógenos, entre otras cosas, inducen un contacto dialógico con uno mismo, con la propia esencia cognitiva y psíquica, si se puede hablar en estos términos. Ayudan a la reconstrucción y reajuste del propio ego, y permiten conocer cuál es el lugar que cada sujeto ocupa en el mundo, proceso contrario al mercado de símbolos alejados de la experiencia inmediata de la propia existencia. En realidad, los chamanes indígenas no curan las enfermedades con tanta eficacia como el romanticismo de muchos occidentales cree ver, pero sin duda se trata de individuos que conocen cuál es y debe ser su ubicación en la sociedad de que forman parte y en el cosmos en general, sus deberes y derechos en un sentido profundo. De ahí, y como se ha observado en multitud de casos etnográficos (Eliade 1976; 1982; Poveda, 1997), la mayor riqueza de que disfruta su vocabulario comparado con el de sus congéneres, su mejor estado de salud en términos generales y su magnífica capacidad de adaptación a los cambios contextuales, que a menudo les permite actuar de líderes con eficacia en los movimientos sociales de sus comunidades. A raíz de ello, me gusta hablar de la *función adaptógena* de tales embriagantes tenidos por sagrados en innumerables tradiciones culturales (Fericgla, 1994 a); y de ahí también los potenciales terapéuticos que se están descubriendo por parte de diversos psiquiatras y psicólogos europeos y norteamericanos. Sin lugar a dudas, los Estados actuales, con su obsesión por unificar y profundizar los sistemas de control social de lo cual depende su propio mantenimiento —ya que los actuales sistemas de representación social están en franco declive—, ven en los enteógenos aquellas substancias que bien usadas podrían originar nuevas formas de integración de las que, probablemente, los Estados tal y como

se construyen hoy, quedarían fuera. De aquí, por ejemplo, la radical prohibición del enteógeno occidental y moderno por excelencia, la dietilamida del ácido lisérgico 25 o LSD-25. A partir del consumo generalizado de la LSD-25 en la década de los años 60 en los EEUU, nació un nuevo patrón cultural (al que se denominó *contra-cultura* de forma harto significativa) que dura hasta la actualidad: el arte pop, la música moderna, las formas en el vestir y peinados, el ambiente lumínico de las discotecas, las nuevas formas de entender el amor y la sexualidad... todo ello ha tenido una relación indisoluble con la experiencia psicodélica de los años 60. A pesar de las múltiples quejas de los científicos y terapeutas que estaban usando la LSD-25 con un éxito sin precedentes en marcos clínicos y desde casi dos décadas antes, a pesar de ello, tal enteógeno fue radicalmente prohibido (Escohotado 1989; Lee y Shlain, 1994). Obviamente, los beneficios registrados con el uso de estos milenarios embriagantes no quita que su consumo implique ciertos peligros bajo ciertas condiciones, y de ahí las normas restrictivas que lo limitan entre los pueblos ágrafos; pero en último término también cabría proscribir los coches, el sagrado vino de los cristianos y las aspirinas (cuyo ligero exceso provoca hemorragias intestinales) por el mismo motivo.

En cuanto al futuro inmediato de su uso, parece que se perfila en un ámbito lúdico y en dos grandes vertientes más. Por un lado, la cultura del *como si* está explotando cada vez más extensamente el turismo chamánico con el fin de consumir enteógenos en rituales llamésmos de inspiración chamánica. En los EE.UU., existen numerosas agencias de viajes que venden a buenos precios *tours* por Ecuador, Perú y Brasil en los que se incluye la participación en ceremonias donde se consumen enteógenos, en especial ayahuasca o yagé, de la mano de brujos contratados para tal fin. También en Europa existe tal posibilidad lúdica, aunque con mucho menor auge que los EE.UU. Por otro lado, se observa un renacimiento de la enteogenia religiosa y las doctrinas daimistas, originarias del Brasil, se están extendiendo por Europa. Aunque se trate de movimientos minoritarios, la búsqueda del éxtasis religioso por medio de la ayahuasca, denominada en estas religiones *Santo Daime*, tiene una gran importancia antropológica ya que se trata del renacimiento del uso de enteógenos en marcos religiosos y adaptados a las modernas sociedades industrializadas. Sumando la totalidad de seguidores oficiales de las iglesias del Santo Daime (de carácter rural y festivo), de la *Uniao do Vegetal* (más urbana e intelectualizada), de la iglesia *A Barquiña* donde existen los seguidores

del Maestro Manuel Arausho y los del Maestro Antonio Geraldo, de la tendencia de Francisca Gabriel (de acusado carácter religioso-chamánico), y finalmente los devotos de la línea del Maestro Daniel, sumando a todos los seguidores oficialmente registrados hay unas 15 a 17 mil personas; no obstante, el número de simpatizantes que acuden a sus ceremonias religiosas de forma irregular, tal vez pueda llegar a sumar unas 60 o 70 mil personas más. Por otro lado, existen las religiones cuyo consumo ritual se centra en los efectos extáticos del peyote: la *Native American Church*, cuyos miembros se centran en los EE.UU., y la *Peyote Way Church of God* extendida por los EE.UU. y Canadá.<sup>2</sup> Tal vez quepa especular con la posibilidad de que algunos curanderos y ayahuasqueros andinos y amazónicos actuales que trabajan de forma aislada, amplíen su actividad religiosa y acaben creando y manteniendo grupos más o menos numerosos de seguidores.

Para acabar, también en el futuro es previsible que el uso de enteógenos en medios clínicos occidentales crezca y se acabe abriendo una importante brecha en la proscrita situación actual. En los EE.UU. y en diversos países europeos, desde hace unos pocos años, que se han otorgado licencias oficiales para retomar las investigaciones médicas y psiquiátricas sobre la aplicación terapéutica de enteógenos. En España, por ejemplo, la comisión nacional de ética acaba de otorgar permiso para la realización de un estudio farmacológico del efecto de la ayahuasca sobre humanos, lo cual implica el consumo de este enteógeno por parte de sujetos no experimentados ya que no hay consumidores oficiales de ello (situación que no puede darse respecto de estudios equivalentes sobre heroína, MDMA, cocaína u otras substancias ilegales, porque se acusaría a los investigadores de instigar el consumo de narcóticos prohibidos, por lo que sólo pueden realizarse estudios humanos a partir de drogadictos declarados y voluntarios). Es cierto que la situación es de experimentación, legal y rigurosamente controlada, lo cual implica una gran fragilidad legal y no permite realizar ningún tipo de extrapolación; pero también es cierto que los resultados de tales trabajos científicos están poniendo de relieve los inmensos potenciales terapéuticos que pueden derivar de los enteógenos y ello tal vez permitiría pensar en un uso clínico generalizado en las próximas décadas.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALLEGRO, John M., 1985, *Droga, mito y cristianismo*, ed. Rescate, Bs. As. El título original de la obra es *The End of a Road*.
- ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, Luis, 1994, *Fundamentos de Inteligencia Artificial*, Universidad de Murcia, Murcia (España).
- BATESON, Gregory, 1993, *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*, Gedisa, Barcelona.
- BUXÓ, M<sup>a</sup> J. (ed.), 1983, *Cultura y ecología en las sociedades primitivas*, Mitre, Barcelona.
- ELIADE, Mircea, 1976, *EL CHAMANISMO*, Fondo de Cultura Económico, México.
- ELIADE, Mircea, 1982, *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económico, México.
- ESCOHOTADO, Antonio, 1989, *Historia de las drogas*, 3 vol., Alianza Editorial, Madrid.
- FERICGLA, Josep M<sup>a</sup>, 1994 a (ed.), *Plantas, chamanismo y estados de conciencia*, Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona.
- FERICGLA, Josep M<sup>a</sup>, 1994 b, *Los jíbaros, cazadores de sueños. Diario de un antropólogo y experimentos con la ayahuasca*, Integral-Oasis, Barcelona.
- FERICGLA, Josep M<sup>a</sup>, 1997 a, *Al tránsito de la ayahuasca*, Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona.
- FERICGLA, Josep M<sup>a</sup>, 1997 b, "Antropología y chamanismo: el chamanismo como sistema adaptante", en POVEDA, J.M<sup>a</sup> (ed.), págs. 75-84.
- HARNER, Michael, et al., 1988, *El viaje del chamán*, Kairós, Barcelona.
- HULTKRANTZ, Ake, 1988, "El chamanismo ¿un fenómeno religioso?", en HARNER, M. et al., págs. 57-67.
- KREMER-MARIETTI, Angéle, 1993, "Reseaux de neurones et systèmes cognitifs", en *Ludus Vitalis. Revista de filosofía de las ciencias de la vida*, vol. I, núm. 1, México, págs. 21-46.
- LEE, Martin A., y SHALIN, Bruce, 1994, *LSD et CIA*, Les Éditions du Lézard, Francia.
- LÉVY-BRUHL, Lucien, 1985, *L'âme primitive*, Edicions 62, Barcelona.
- MOORE, Omar Khayyam, 1965, "Adivinación: una nueva perspectiva", en *American Anthropologist*, vol. 59, págs. 69-74. Versión castellana en BUXÓ (ed.), págs. 309-317.
- OTT, Jonathan, 1996, *Pharmacothéon. Drogas enteógenas, sus fuentes vegetales y su historia*, Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona.
- PLATH, J.J., 1862, *Die Religion und der Cultus der alten Chinesen*, parte I, Verlag der K. Akademie, Akademie, Munich.
- POVEDA José M<sup>a</sup> (ed.), 1997, *Chamanismo, el arte natural de curar*, Temas de hoy, Enciclopedia del Tercer Milenio, Madrid.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo, 1983, "La cosmología como análisis ecológico: perspectiva desde la selva lluviosa", en BUXÓ (ed.), págs. 289-308.
- VON BERTALANFFY, L., 1968, *General System Theory*.
- VON NEUMANN, J. y MORGENTHEIN, O., 1947, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton.

- WASSON, R. Gordon, HOFMANN, Albert y RUCK, Carl A.P., 1980, *El camino a Eleusis*, FCE, col. Breviarios núm. 305, México.
- WASSON, R. Gordon, KRAMRISCH, Stella, OTT, Jonathan y RUCK, Carl A.P., 1996, *La búsqueda de Perséfore. Los enteógenos y los orígenes de la religión*, FCE, México.
- WILBERT, Johannes, 1987, *Tobacco and shamanism in South America*, Yale University Press, New Haven y Londres.
- YULE, G., y KENDALL, M.G., 1948, *An Introduction to the Theory of Statistics*, C. Griffin, Londres.

## Notas

<sup>1</sup> Permítaseme usar los términos de “chamán”, “hechicero” y “brujo” como sinónimos. Sé que no se trata con exactitud de las mismas realidades históricas, pero la simple comodidad estilística es suficiente para no usar sólo la categoría “chamán”, a la cual me refiero en todo momento.

<sup>2</sup> El Centro Internacional de Estudios Místicos, de Ávila (España), está en proceso de publicar los textos de las conferencias que se dictaron en el Congreso Internacional sobre Mística y Espiritualidad en Hispanoamérica. Mi aportación trató en detalle sobre estas nuevas Iglesias cuyo ritual se centra en el consumo de enteógenos.

# Sembrando la selva Las raíces culturales de la biodiversidad

*Roberto Pineda*

Universidad Nacional de Colombia

## De la biodiversidad a la sociodiversidad

**D**urante los últimos años se han acuñado y difundido diversos conceptos que expresan no sólo una nueva mirada sobre la naturaleza y la relación entre las sociedad y su entorno físico y biótico, sino una seria preocupación por la crisis ambiental global que amenaza severamente la supervivencia de la especie humana y parte de la vida sobre la tierra. La idea de que la biosfera es un sistema cerrado (en el cual solamente entra y sale energía) se ha afianzado incluso en el público general. También se ha afianzado la idea de que no sólo formamos y dependemos del ecosistema —como las demás especies— sino que la escala de los impactos actuales sobre los recursos y el medio puede ser irreversible dada la naturaleza no lineal del sistema del cambio climático; esto significa que el “recalentamiento del planeta” puede traer un

verdadero colapso del sistema, o, en otros términos, una discontinuidad que no es posible “equilibrar” sino en una escala temporal que supera incluso la historia de las sociedades. No sería la primera catástrofe de la tierra: algo similar ocurrió con el impacto del meteorito que aniquiló los dinosaurios, y que quizás posibilitó la sobrevivencia de los pequeños leñadores antecesores del hombre: pero sí sería la primera crisis ambiental causada, a escala planetaria, por el hombre.

Las imágenes del planeta producto de la exploración espacial nos muestra un pequeña esfera, suspendida en el espacio, rodeada por un delgada y frágil capa de la cual dependemos, y amenazada por los anillos de meteoritos que circulan alrededor del sol u otros planetas y que de vez en cuando asumen un rumbo errático. En esta frágil casa convivimos todos, y de una forma y otra estamos unidos por un destino ineluctable.

En este contexto, durante la década del 80 se acuñó el término de “diversidad biológica” “para referirse al total de la variación de la vida en la tierra, incluyendo la diversidad genética, así como la diversidad ecológica (“el número de especies en una comunidad de organismos”); en 1985, Rosen, en el National Forum for Biodiversity, realizado en la ciudad de Washington, propuso la contracción “biodiversity”, para referirse a dicho concepto. (Heywood et al, en UNEP, 1995, 6). Según el “Convenio sobre la Diversidad biológica”, suscrito en Río de Janeiro, en 1992, por “diversidad biológica “se entiende la variabilidad de organismos vivos de cualquier fuente, incluidos, entre otras cosas, los ecosistemas terrestres y marinos y otros ecosistemas acuáticos y los complejos ecológicos de los que forman parte; comprende la diversidad dentro de cada especie, entre las especies y de los ecosistemas”(en TCA, 1996, 23).

Como ha sido resaltado por Heywood y colaboradores, este concepto se remonta considerablemente en la historia. Todas las sociedades poseen sus propias concepciones de la naturaleza y sistemas clasificatorios que dan cuenta de la diversidad natural, aunque lo hacen de diferente forma; todas tienen sistemas taxonómicos, definida la taxonomía como “la práctica por la cual los diferentes organismos son descritos y clasificados en términos jerárquicos...” De Aristóteles —en particular de su famosa Historia de los Animales— heredamos un sistema de clasificación que prevaleció hasta el siglo XIV, cuando comienzan los primeros pasos de la investigación botánica moderna.

La sistemática lineana consolidó un sistema de clasificación, basado en la noción de especie, y sentó las bases del estudio moderno de la naturaleza. Durante el siglo XIX, Humboldt, Darwin y Wallace,

profundizaron el análisis de la relación entre los organismos y su medio, sentando las bases de lo que sería posteriormente llamado la ecología. Pero solamente fue a principios de este siglo cuando la ecología se dotó con nuevas herramientas, para dar cuenta del número de especies, su distribución, sus roles, la manera como su composición cambia y el proceso de interacción que entre ellas se presenta. Hoy sabemos que las aproximadamente trece millones de especies reconocidas en el planeta, hasta la fecha, son el resultado de un proceso co-evolutivo regulado por mecanismos homeostáticos (Heywood et al, 1995, 5).

De manera convergente, se ha acuñado el concepto de “diversidad cultural” “El término tiene que ver, en este caso, con la idea de que los valores, usos y modos de preservación y conservación de la biodiversidad varían considerablemente dentro y entre las culturas... Desde la década del treinta, en particular, los antropólogos y geógrafos han resaltado la conexión entre el hombre y el paisaje; los etnobotánicos e historiadores de las plantas y los animales también habían enfatizado los vínculos entre sociedades, plantas y animales. En este sentido, se habla de “sociedades de arroz” o “culturas de reno”, “sociedades de taro”, “sociedades de maíz”, etc.

Algunas versiones de la ecología cultural enfatizaron, desde la década del 50, la estrecha relación entre cierto núcleo de la cultura —la tecnología— y el medio ambiente. En 1984, Roy Rappaport publicó *Pigs for the Ancestor. Ritual in the Ecology of the New Guinea People*, libro pionero de la antropología ecológica, en el cual la población y los ecosistemas son tomados como unidad de análisis, y se describe el ritual como un mecanismo de regulación de la relación entre la gente, los cerdos y los cultivos. Rappaport ha resaltado que “el término regulate o regulación implica un sistema: un sistema es cualquier conjunto de variables en el cual un cambio en el conjunto de una variable, resultará en el cambio en el valor de al menos, una otra variable. Un mecanismo de regulación es uno que mantiene el valor de una o más variables dentro de un rango o rangos que permiten la existencia continuada del sistema” (Rappaport, 1984, 4).

Desde una perspectiva complementaria, Reichel Dolmatoff enfatizó, también, en su ensayo “Comología como Análisis Ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial”(1975), que la cultura es simultáneamente un mecanismo de adaptación ecológica y permite, a través de diversos dispositivos, mantener un equilibrio con el ecosistema. Para Reichel, los tucano del Vaupés (en Colombia) perciben su relación con la sociedad

sobre la base de un modelo similar al del análisis de sistemas: "...en términos de teoría ecológica, los Tukano conciben el mundo como un sistema en el cual la cantidad de out put energético tiene que ver con el input que recibe del sistema... Este modelo cosmológico de un sistema cuyo equilibrio exige constante reajustes por medio de inputs de energía recuperada por el esfuerzo individual, constituye una propuesta religiosa íntimamente ligada a la organización social y económica del grupo. De este modo, el equilibrio general del flujo de energía se convierte en un objetivo religioso en el cual los conceptos ecológicos de los indios desempeñan papel organizativo dominante." (Reichel, (1975), 1997, 11). De acuerdo con Reichel, la energía proviene sobretodo del sol y de la luna; existen diversos tipos de energía, relacionados con los diversos ciclos humanos y biológicos; las fuentes energéticas son el fundamento de complejos sistemas cromáticos de uso chamánístico. Según Reichel, mientras los hombres son "partícipes de la energía solar original... la vida animal se concibe enteramente dependiente de los hombres". Así que "los animales lloran a la muerte de una persona, por cuanto un portador potencial, un eslabón en su circuito energético, ha desaparecido. La energía animal depende en alto grado de los ensalmos e incantaciones que los chamánes pronuncian a su favor. De este modo, los animales se creen depender de los rituales de fertilidad de los chamánes y de la distribución de los recursos practicada por el dueño de los Animales..." (Reichel, (1978), 1997, 49).

De otra parte, P. Descola, en su conocido etnografía sobre los achuar del Ecuador, titulada *La Selva Culta* (1989), estableció una correlación interesante entre la manera como tratan a su prójimo y su relación con la naturaleza. Entre la casa, el huerto y la selva existe una situación de continuidad, en la que las relaciones sociales se proyectan en los diversos ámbitos de la naturaleza. Desde su punto de vista, los achuar plantean una relación de consanguinidad entre las mujeres y las plantas, y una de afinidad entre los hombres y los animales de cacería; los cazadores entonan diversos cantos para "engaños" a los animales y capturarlos como presas de cacería. De manera convergente, así como a la casa llegan diversos yernos, arriba también la cacería. Esta forma parte del grupo doméstico, y recibe, de otra parte, un tratamiento especial. Los cráneos de ciertos animales se coleccionan y no deben ser entregados a los perros, y sus restos son en alguna medida tratados casi como restos funerarios.

Arhem, por su parte, ha enfatizado las condición perspectiva de la relación sociedad naturaleza en la Amazonía. Los makuna organizan el mundo en tres grandes categorías: COMEDOR (YAI “jaguar”)/COMEDOR COMIDO (MASA) “gente”)/ALIMENTO (Wai “pez”). La categoría masa incluye también a los animales, con los cuales existe en cierta medida una identidad substancial. La gente puede ser comedora pero también comida, según la perspectiva adoptada.

Entre los comedores por excelencia se encuentra los grandes predadores (jaguares, anacondas, etc). y los espíritus. Estos también comen a los hombres, de la misma forma que los hombres comen a los animales. Cuando un hombre muere, su alma es comida por los “dioses”, y es remitida a la casa de origen de su sib o clan, de manera que su espíritu renace como un “espíritu-persona”, que se reencarna en otro ser. Análogamente, cuando el hombre caza y mata a su presa, devuelve su espíritu —a través de la acción del chamán— a su maloca de origen de los animales, y de esta forma se logra multiplicar a los animales. La predación es un mecanismo para “revitalizar” la relación con la naturaleza, la cual está fundada en un modelo de alianza entre afines (como ocurre entre los patrilineajes) y en la intervención del chamán como intermediario entre los hombres y los dioses, y los cazadores y los dueños de los animales (Arhem, 1996, 186).

Estos y otros estudios no sólo han mostrado que existe un vínculo entre las sociedades y su entorno, sino que las diferentes culturas tienen concepciones y manejos diferentes sobre la biodiversidad, de acuerdo con su historia, valores y necesidades, y estructura sociales, dichos modelos —conscientes o inconscientes— son mecanismos adaptativos que permiten la conservación y manejo de la naturaleza, en cierta medida la variable independiente del sistema. Y, si de todos modos tienen un impacto en el mismo, su escala es mucho menor a la generada por las sociedades industrializadas sobre los ecosistemas planetarios.

### **La ecología histórica de las selvas**

En este marco, los bosques tropicales y sus habitantes tradicionales adquirieron, y en parte asumieron, un nuevo, si se quiere, estatus. Por una parte, la investigación ambiental puso de presente que los bosques tropicales son un fino e intrincado ecosistema basado en la circulación continua de nutrientes escasos. La selva es una compleja estructura levantada, en términos generales, sobre suelos pobres, y obtiene gran

parte de su energía de la permanente exposición solar y de los nutrientes que provienen de la lluvia.

La disponibilidad de nutrientes determina, en gran medida, la amplia dispersión de los ejemplares de una misma especie, pero a la vez genera una alta concentración de ejemplares de diversas especies en un área reducida. La alta temperatura, la fuerte humedad, la acción de microorganismos, hongos, insectos, y otros agentes, provocan la rápida descomposición de la biomasa. El bosque tropical húmedo es un sistema dinámico, en el cual la conformación de "claros" en su interior —por la acción del viento, el fuego y la acción humana— es la oportunidad para que una multitud de especies —que necesitan el acceso directo a la luz solar— inicien sus procesos de germinación y crecimiento.

La dinámica de todo el sistema depende de un red intrincada de agentes que dispersan las semillas por diversas regiones. Por ejemplo, los guacamayos, murciélagos, los primates, etc., transportan de diversas formas las semillas de una región a otra, o de un estrato del bosque a otro nivel.

Esta situación es particularmente notoria en la Amazonia —un territorio tan grande como los Estados Unidos— cuya complejidad es aún mayor si se tiene en cuenta el régimen fluvial y el tipo de ríos que la surcan. Aquellos que provienen de la zona andina generalmente son ricos en nutrientes y conforman bajos (varzeas) cuya fertilidad es renovada periódicamente: al contrario, aquellos que provienen de los macizos brasílico y guyanés se caracterizan por la existencia de ríos escasos en nutrientes y con una relativa baja productiva biótica.

En este perspectiva, no obstante, solamente un 2 % de la Amazonia constituye una zona de varzea, mientras que el resto corresponde a una área de "tierra firme", no inundable, y con escasez crónica de nutrientes en el suelo.

En los últimos años, sin embargo, la visión tradicional de la ecología amazónica se ha complejizado. En primer término, la tradicional división "varzea" / "tierra firme" no da cuenta de la variedad de microambientes allí existentes. De otra parte, los enfoques históricos han destacado el notable impacto de la presencia humana en la región, y la transformación del paisaje como consecuencia de la acción antropogénica. La presencia europea, en particular, desencadenó un impacto negativo en la sociedades aborígenes y el ambiente de grandes proporciones. Ballée compara ese efecto como el de la caída del meteorito referido sobre la tierra.

En efecto, Posey y Ballée, entre otros investigadores, han llamado la atención sobre la necesidad de construir una ecología histórica de la Amazonía, en el sentido de comprender que la selva es una paisaje construido en gran medida por la intervención humana desde los primeros tiempos de su ocupación, una idea que los arqueólogos confirman al estudiar la antigüedad de la ocupación humana en la Amazonía, la importancia de los suelos de origen antrópicos y la existencia de grandes y complejas sociedades —de tipo cacical— en la zona.<sup>1</sup>

Por un lado, Posey ha sostenido que los kayapo, del Brasil, de forma deliberada y consciente contribuyen a la reproducción de ciertas “islas de bosque” en las sabanas, denominadas (apaete), en las que siembras y reproducen árboles frutales y de otros usos, para el beneficio de las futuras generaciones(1). La creación de estas “islas” requiere un conocimiento detallado del suelo, el microclima y la mutua interrelación entre las plantas: de otra parte, este sistema agroforestal atrae, también, diversos animales, de manera que también es una forma de manejo de

---

<sup>1</sup> La ocupación de la Amazonía se remonta, por lo menos, a 10.000 años a. P. En el noroeste amazónico, al respecto son particularmente relevantes la excavación realizada por Cavalier, Rodríguez, Herrera y Mora, en Peña Roja, cincuenta kilómetros abajo de Araracuara, en el río Cauca (Colombia), en donde en una terraza aluvial se identificó la utilización intensiva de semillas de palma, con una antigüedad de 8875-9320 a.P (Cavalier et al., 1995,). Este datos son relevantes, como ha sido señalado por Augusto Oyuela, en cuanto que revelan que la Amazonía fue ocupada con anterioridad a la presencia de la agricultura, y en cuanto tal controvertirían la idea de que la ocupación de la cuenca de una forma u otra dependía de la agricultura (Oyuela, 1998, 4).

También del área de Araracuara proviene la información más relevante acerca de la fabricación de antrosoles en la Amazonía colombiana. Hacia el año 50 AD se registra la existencia de algunos asentamientos en las colinas aluviales, cuyos habitantes practicaban la roza y quema itinerante y también “aunque no era desconocida la técnica de adicionar desechos en el suelo” (Cavalier et al, 1988, 144). En esta zona se presenta un poblamiento continuo durante casi 1500 años. Entre los 800 AD-1000 AD los datos palinológicos indican un uso más intensivo y permanentes de los suelos, y la fertilización de las zonas de cultivo de las colinas como material proveniente de las zonas húmedas, más bajas, fertilizadas por la creciente regulares del río. Simultáneamente se registra una diversificación de los productos cultivados. Además de yuca y batata, se cultivan dos variedades de maíz y marañón. (Cavalier et al, 1988, 147).

En una publicación posterior, dichos autores distinguen la ocupación Méidote I, con una agricultura basada en el maíz y yuca, iniciada en los primeros años de nuestra era; y Méidote II, caracterizada por una mayor diversificación de cultigenos, y fechada a partir del siglo VIII. Desde el período I, se presenta el empleo de dos tipos de suelos antrópicos (pardos y negros), asociados con diferentes prácticas agrícolas y de asentamiento (Mora et, al, 1990, 31).

fauna silvestre. Asimismo, los kayapo distinguen un conjunto de plantas amigas o buenas vecinas entre ellas, de manera que su cultivo en conjunto genera una serie de condiciones sinérgicas que favorecen su crecimiento. De otra parte, estos indígenas utilizan por lo menos doce tipos de ceniza de diverso origen vegetal para fertilizar la tierra, y diversas técnicas de control biológico contra las hormigas. A este respecto, en particular, introducen la hormiga *Azteca* en los cultivos y cerca a ciertos árboles frutales para protegerlas de la hormiga *Atta spp.*, comedora de hojas; asimismo cultivan ciertas plantas cuyos aromas atraen cierto tipo de hormigas predadoras, que defienden a las plantas de sus eventuales enemigos (Posey, 1987).

Balée, de otra parte, estima que por lo menos el 12 % de la selva de tierra firme de la Amazonia brasileña es de origen antropogénico, y que por lo menos 24 plantas domésticas perennes tiene allí su origen; anota, además, que por lo menos durante cinco mil años las culturas de la Amazonia han manejado las plantas domésticas (Balée, 1993, 231-232).

Asimismo, Balée considera —con base en un detenido estudio de los ka'apor de la preAmazonia brasileña— que los bosques secundarios —productos de la intervención humana— tienen un composición diferente pero igualmente variada en flora que aquellos de la selva primaria: “Fallows area indigenous orchard (...) whether consciously planted or not. Of the 30 ecologically most important species of fallow, 14 are significant food species, either for one or more of the indigenous people of the region, whereas for the 30 ecologically most important species of high forest, there are only 6 important food species” (Balée, 1993, 245).

Al contrario de Posey, Balée piensa que la biodiversidad de los bosques secundarios no se debe a un política deliberada de cultivo y siembra del bosque, sino el producto indirecto de la actividad de los animales que atraídos por los cultivos de la chagra dispersan semillas de nuevas especies que contribuyen a crear un verdadero sistema agroforestal: “many of the plants species there are present, in other words, because of animals attracted to the deliberately managed domain of dooryard and producing swiddens, not because of having been planting by human beings. One need not plant what will be predictably “planted” and in sufficient quantity by infra-human animals or which will germinate and grow upon sacrifice by swidden burning (as may be the case with copal tree)” (Balée, 1993, 249).

En general, estos planteamientos resaltan la pertinencia de explorar con más detenimiento las raíces culturales de la biodiversidad, como un

paso previo para entender la dinámica de las poblaciones y su relación con el entorno.<sup>2</sup>

### **Sembrando la selva**

El estudio de las raíces culturales de la biodiversidad está en su fase inicial en Colombia y otras latitudes. No obstante, algunos casos paradigmáticos nos ilustran de sus posibilidades para la investigación etnobiológica y para la antropología ecológica.

#### **a) Los Nukak; grupos nómades resiembran la selva**

Los grupos nukak son aproximadamente 800 personas que habitan los departamentos del Guaviare y Guainía; se encuentran distribuidos en 8 pequeños grupos localizados en el interior del bosque. Se trata de un pueblo prácticamente desconocido hasta hace menos de 10 años, cuando inició un intempestivo acercamiento con los colonos del Guaviare.

Según Gustavo Politis, los nukak están conformados por "bandas" sorprendentemente móviles. El grupo puede permanecer solamente una noche en un sitio y abandonarlo al día siguiente; o puede permanecer hasta 20 días en un mismo punto. En la "estación seca" está tres días en promedio en la misma localidad: durante el invierno su residencia se prolonga a 5 o 6 días. Cada campamento está conformado por 2 a 6 viviendas, y su estructura se modifica según la temporada de "verano" o de incremento de las lluvias y o la ocurrencia de la creciente. La mayoría de los grupos locales siguen un patrón de residencia matrilocal; las familias son monógamas, aunque también se presentan ciertos casos de poligamia.

Su gran movilidad expresa una estrategia deliberada de evitar una sobreexplotación del bosque y de sus recursos, en concordancia con los ciclos de productividad de la selva, las épocas de fructificación de las palmas, la disponibilidad de pescado, etc. Aunque también la muerte de un familiar o las "basuras", los conflictos o la curiosidad, la búsqueda de

---

<sup>2</sup> Durante el I Seminario Internacional sobre Desarrollo Sostenible de los Trópicos Húmedos realizado en la ciudad de Manaos, en el año de 1992, bajo el auspicio de la Asociación de Universidades Amazónicas, el antropólogo brasileño antropólogo brasileño Walter Neves planteó, con razón, que diversidad biológica y diversidad cultural forman parte de una misma ecuación; en este sentido, la sociodiversidad modifica la diversidad, pero a la vez revela la biodiversidad, la biodiversidad altera, también, la sociodiversidad, y de otra parte la diversidad cultural elucida la diversidad biológica humana.

herramientas o los problemas de salud, motivan el desplazamiento a otro lugar. Los nukak son cazadores, pescadores y recolectores, aunque practican también una horticultura incipiente. Los primates (el churuco, el mico maicero, etc.) son particularmente apetecidos como presas de cacería, la que efectúan con la ayuda de largas cerbatanas con dardos envenenados con curare, aunque también capturan pecaríes, guaras, pacas y zarigüeyas, entre otros animales. El consumo de danta y venado se encuentra prohibido, porque para ellos son gente; representan los espíritus de los difuntos del mundo de abajo, los cuales adquieren ese ropaje cuando salen de su casa. A través de la recolección, consumen diversos frutos de palma (milpeso, seje, canangucho) y otras especies como platanillo; también recolectan miel, huevos de tortuga, gusanos mojojoy, etc.

Tienen asimismo pequeños campos de cultivo, básicamente de tres tipos. En el primero de ellos, el más pequeño, prevalece el cultivo de la palma chontaduro, el colorante achiote y, con menor frecuencia, el plátano. Estos huertos son lugares sagrados, donde entierran a los muertos, y donde se producen ciertos tipos de intercambio.

La gente nukak posee, además, algunas chagras más grandes, generalmente localizadas cerca de la frontera de colonización. En ellas cultivan —siguiendo la técnica de roza y quema— yuca dulce, caña, plátano, ñame, y diversos frutales (.v.g. papaya), batatas, calabazas. De acuerdo con algunos autores, los nukak habrían cultivado anteriormente yuca brava (*manihot sp*) pero esta práctica presuntamente habría desaparecido por razones históricas.

Para los nukak el mundo se divide en tres niveles: en el mundo de arriba viven los espíritus de los muertos; en el nivel intermedio se encuentra los nukak, sus cañas, huertos y animales de presa; en el nivel de abajo habitan la danta, el venado, la el jaguar y la lapa, y de allí provienen sus ancestros.

Según Politis, Frankly, Mahecha y otros investigadores, a través de diversas técnicas, este grupo modifica y enriquece el entorno. Como se han mencionado, los nukak tienen dos tipos de campamentos según la estación. En los campamentos, cortan ciertas plantas y palmas, cuyo sentido no está claramente establecido. Allí arrojan las semillas de los diversos frutos que consumen. Cuando se abandona el campamento, estos frutos crecen aprovechando el claro en la selva, y las palmas y otros árboles son explotados de forma periódica por los indígenas.

De otra parte, los nukak llevan a cabo un corte selectivo de palmas, y propician hasta cierto punto, ciertos bosques de palmas, que además de fuentes de frutos, atraen animales de cacería. Parte de sus chagras se abren cerca de los ríos, lo que podría tener alguna relación con la propiciación de ciertas especies vegetales, cuyos frutos sean apetecibles por los peces.

Si se tiene en cuenta la alta frecuencia de los desplazamientos, se podría suponer que el impacto de la actividad de los nukak en el ambiente es considerable, en particular en la resiembra de ciertas especies de palmas y otras plantas agroforestales.

**b) Los grupos horticultores: el caso uitoto.**

Los uitoto viven en los Departamentos del Amazonas, Caquetá y Putumayo. Al contrario de los nukak efectúan grandes claros en la selva, donde construyen sus malocas o —por medio del sistema de roza y quema—abren sus huertos o chagras. Alrededor de la maloca tienen, también, ciertos cultivos; crecen palmas domésticas, plantas medicinales y colorantes, etc. También practican la cacería, la pesca y la recolección. En la selva otorgan especial significación a los salados y cananguchales, los que son percibidos como “casas de los animales”. Se supone que cada uno de ellos tiene un capitán, su brujo, y su personal, de manera análoga a la sociedad humana.

En la chagra se encuentra un gran multitud de especies sembradas, entre las cuales sobresale la yuca brava (*Manihot* sp.), la piña, ajíes, coca, tabaco, y otras raíces y frutales. La vegetación secundaria también es aprovechada de diversos modos, en particular ciertos yarumos (*Cecropia* s.p) y plantas medicinales. Si bien los hombres talan el bosque, y contribuyen asimismo en la quema de la materia vegetal, la chagra es, sobretodo, un espacio femenino. Allí las mujeres siembran y desyerban periódicamente, arrancan las raíces de yuca y recogen otros productos (con excepción de la coca, el tabaco y otras plantas psicotrópicas).

Las chagras son visitadas, por otra parte, por pequeños roedores y otros mamíferos que son capturados a través de pequeñas trampas colocadas por las mujeres. Esto significa que parte considerable de la carne consumida en la casa proviene de la chagra, si bien la pesca tiene una gran relevancia en la actualidad. De acuerdo con Tom Griffin, un uitoto es “rico” si tiene una mujer trabajadora y una chagra espléndida que atraiga, a través de sus aromas y olores, a pequeños mamíferos (comunicación personal).

De hecho, según Blanca de Corredor, una chagra se siembra calculando un excedente de comida para los animales. Esta situación puede interpretarse como una estrategia para suplir la inevitables pérdidas, pero también debe ser vista en el ámbito de una filosofía que considera que los animales asimismo tienen sus derechos y que en alguna forma también hay que alimentarlos. Las especies animales son antiguas humanidades: sus dueños deben ser pagados, con coca y ambil (tabaco semiliquido), en señal de reciprocidad, según se disponga en la práctica del mambeadero. Cuando se siembran ciertos productos se deja, entonces, una parte para el consumo de las aves; o se coloca, en ciertos lugares, por parte de los hombres, coca y tabaco para los dueños de los animales.

Según la citada antropóloga, las mujeres no sólo colocan las trampas, sino que durante su presencia en la chagra le enseñan a sus hijos e hijas a fabricar y colocar las trampas, a elaborar ciertos hoyos— trampas, etc.., para que allí caigan las pavas, las gallinetas y otros animales. Al respecto, la mujer observa e interpreta atentamente las huellas del animal, el camino que ha recorrido, antes de proceder a colocar la trampa. De esta forma, sus hijos se entrena en la cacería, aprendiendo a distinguir las huellas, los olores y hábitos de ciertos animales.

Alrededor de la casa se siembra, como se mencionó, diversos frutales y plantas (v..g. chontaduro, achiote, yagé). Estas plantas son con frecuencia abonadas con cenizas de los fogones. En algunas localidades, se asocia de manera explícita el abono con el crecimiento y maduración de las mismas. Con frecuencia, se arrojan ciertos residuos del chontaduro o de la chicha del mismo producto para que sean consumidas por las hormigas y otros animales. Es la comida de ellas!

La recolección tiene, también, una notable importancia en la vida de sus diversas localidades. Del bosque se extraen diversas maderas, hojas y fibras, plantas medicinales, barbascos, venenos, etc., para la construcción de la casa, las prácticas curativas, etc. En la recolección participan de forma activa los hombres y las mujeres: éstas, en particular, conocen e identifican diversos recursos silvestres, y guían a los hombres, en muchos casos, en el proceso de su identificación y recolección.

La recolección de gusanos mojóy es el producto, por otra parte, de diversas actividades previas —identificación del árbol, picada del tronco, etc.— que permite su reproducción y multiplicación.

De acuerdo con Blanca de Corredor, el consumo de ciertos frutos, durante un recorrido por la selva, se hace sin que se afecte negativamente

la semilla del fruto, de manera que ésta pueda tarde o temprano retoñar. En este caso, la gente, como los animales, actúan como dispersadores de las semilla; incluso, las pepas y otros semillas no utilizadas en el consumo doméstico de la casa, se botan en ciertas zonas donde no sean destruidas o pisadas por la gente. Los frutos muy maduros deben dejarse para comida de los animales.

De hecho, los animales son también sembradores. Los "animales de piel" tienen como costumbre —según los muinane de Guaimarayas— excavar para obtener su comida. Al excavar resiembran otras semillas o remueven la tierra ya sean en los espacios de la chagra o en el bosque.. Las aves y los murciélagos son también percibidos como "sembradores". Los carpinteros, por ejemplo, llamados Hachas, penetran los troncos de los árboles y con sus golpes y acciones dispersan ciertos especies de insectos por el bosque.

La idea de la alimentación de los animales se proyecta, también, a ciertos rituales difundidos ampliamente en la región. Durante los rituales del chontaduro se invitan a los animales a beber chicha en las malocas,. Entonces, algunos hombres que representan por medio de máscaras las diversas especies se acercan, imitando sus actitudes, para recibir su porción de chicha, un alimento relacionado con la fertilidad y la sexualidad.

Los casos etnográficos estudiados sugieren que las estrategias de los kayapo y los ka'apor son recurrentes en otras regiones de la Amazonia. A través de manejos concientes los indígenas propician la biodiversidad de los bosques, de las áreas de asentamientos y, sin duda, con la ayuda de los animales "sembradores" de la selva o atraídos por la chagra incrementan todavía más su potencialidad. El uso deliberado de cenizas de los fogones para ciertos cultivos entre los uitotos, y seguramente entre otros grupos, es todavía un factor importante en la propagación de ciertas especies domésticas, aunque su uso en la actualidad se haya restringido precisamente por razones históricas.

### **La interpretación de la crisis de la biodiversidad**

Los modelos de interpretación y prácticas de diversos pueblos indígenas frente a la pérdida de biodiversidad es otra fuente relevante para entender la concepción de la naturaleza que poseen los pueblos indígenas, y, de otra parte, de la manera como reacción ante sus efectos.

La crisis de la biodiversidad en nuestro país es particularmente aguda con relación a la desaparición de la fauna silvestre, y en consecuencia afecta severamente la fuentes de cacería para diversos grupos humanos y para el mantenimiento de determinadas cadenas tróficas. Se estima que el 70 % de las 408 comunidades indígenas que viven en el ámbito de parques naturales tienen dificultad para obtener cacería, o, en otros términos, que cada vez tiene que ir más lejos para capturar una presa. Esta situación se proyecta, de forma más notoria, en zonas con fuertes procesos de colonización, o con avanzados procesos de deforestación, debido a la misma expansión de los frentes de colonización, a la economía del cultivo ilícito de la coca o a la existencia de una sobre explotación de la tierra provocada por el minufundio, la concentración de la tierra o el exceso de población en un área, entre otros factores.

El caso de los embera del Pacífico es particularmente interesante para analizar como algunos pueblos indígenas experimentan la crisis de la biodiversidad. Los embera son uno de los grupos más numerosos de Colombia, localizados en la región Pacífico. Viven en tambos dispersos generalmente en las partes medias y altas de los ríos; practican una agricultura de roza y podredumbre, y cultivan principalmente maíz, plátano, palmas de chontaduro, entre otros productos.

Los embera piensan que nuestro universo esta conformado por tres grandes mundos, superpuestos, habitados por diferentes seres, particularmente los jais o espíritus, con los cuales los hombres se interrelacionan de diferente maneras. Al "mundo de arriba" y de "abajo" se accede a través de una "escalera de oro" (en otras versiones se le atribuye una naturaleza de cristal). Para acceder a la escalera es necesario efectuar una especie de purificación, a través de un territorio conformada por ríos y lagos.

En el "mundo de arriba" habita el "espíritu" del Creador, "espíritu" de los muertos y de los seres primordiales: cuando desciende a este mundo, se coloca una camiseta de "gallinazo" o de pato. En el mundo de abajo se encuentran las waundras, las madres o cuidanderas de las plantas, los espíritus jais y los seres denominados chameras, personajes con figura humana, de naturaleza inmortal que se alimentan de los olores de la comida y de los olores de los animales. En nuestro mundo, la parte intermedia, vive la gente, como nosotros, que interactúa de forma fuerte con los animales a través de diferentes modalidades. Las pinturas corporales, los cantos, los bailes, o el rito de la ombligada, establecen la comunicación con los animales. Los jaibanás, o chamánes, recurren a

los espíritus de los animales, o jais, para que los auxilien en los actos de curación y de brujería.

En general, los animales tienen un poder, una especie de doble, que se representa en las tallas. Los hombres, en particular los cazadores, mantienen una especial relación con los puercos salvajes, y poseen la capacidad o facultad de transformarse en ellos, de manera equivalente a como el chamán del Amazonas se transforma en jaguar o un brujo uitoto en danta.

Cada animal tiene su madre, que controla su crecimiento y escasez. Los chamánes negocian con las madres de los animales para obtener cacería. La madre del puerco de monte es la “Madre de madres” de todos los animales.

Cuando el jaibaná encierra a la “madre del mundo de abajo”, atrapa de forma simultánea una multitud de sus animales; al descubrir el mundo libera los animales para que puedan ser cazados por la gente. De acuerdo con otra metáfora, cuando no hay suficiente cacería se dice que el jaibaná los tiene “agarrados en su red” y que impide que salgan. En algunas regiones esto es fuente de extrema tensión, e incluso se puede acusar al jaibaná de querer que la gente no obtenga cacería, lo que le puede traer funestas consecuencias para el “brujo”.

Al, igual que los embera, muchos grupos indígena interpretan la perdida de biodiversidad, en términos de disminución de la cacería. Este es el caso de los desana para quienes, de acuerdo con Reichel, el signo de la sobreexplotación se percibe en estos mismos términos y en la necesidad de trasladarse a sitios cada vez más lejanos para conseguirla.

Los desana consideran que los animales viven en inmensas malocas y que para acceder a los mismas se debe negociar —a través del chamán— con el dueño de los animales. Como la energía disponible en el mundo —a través de la fertilización del sol— es finita, la captura de una presa significa el out put de la energía del mundo de los de la selva que debe ser retornada al mundo animal para mantener el equilibrio, mediante pagos, o compensaciones de diferente naturaleza. Los animales son particularmente sensibles a este circuito porque su energía —a diferencia de los humanos— es limitada y, también, porque en alguna medida depende de los chamánes para su propia reproducción, a través de cantos, ensalmos y otras prácticas religiosas.

Esta perspectiva también se proyecta al mundo de los peces, cuyos dueños viven en grandes malocas localizadas en los raudales. La crisis de la poblaciones piscícolas es particularmente relevante en el Vaupés, donde

como consecuencia de la explotación coquera, los desechos químicos y el uso indiscriminado de la dinamita y ciertas sustancias químicas, se generó la muerte masiva de peces en sus principales ríos.

La lectura de la crisis de la pesca se interpreta también —de acuerdo con Juan Guevera— como la ruptura de una cadena recíproca de transacciones entre los chamánes y los dueños de los pescados. Como la explotación indiscriminada de la pesca transgrede la norma de pago, el “papá de los pescados” provoca, en represalia, la proliferación de las enfermedades y diversas calamidades. En consecuencia, desde este lectura, es necesario generar un nuevo equilibrio con los pescados respetando las prácticas tradiciones de pesca y sus condiciones sociales y rituales. Empero, muchos jóvenes consideran más viable asistir al médico occidental, que da “remedios” sin preguntar nada, ya que en el contexto tradicional la enfermedad se interpreta como consecuencia de una transgresión social.

### Epílogo

El fomento de la diversidad biológica está relacionado con las ideas de la naturaleza y la práctica social, en particular con la idea de que los animales y las plantas son también gente —o representan destinos humanos— y con la percepción de la existencia de una continuidad entre la sociedad y la naturaleza.

La pérdida de la biodiversidad está asociada al agotamiento de la “madre tierra”, o el fracaso de la relación con los dueños de los animales debido a comportamientos excesivos o a la inadecuada realización de pagos a los animales y a las plantas, entre otros factores.

En ambos casos, es fundamental la relación con los animales en cuanto que, como se ha visto, probablemente la diversidad de las selvas depende, en gran medida de la actividad de dispersión de estos últimos, atraídos por los cultivos y plantaciones humanas.

La idea de que la naturaleza es un ser vivo formó parte también del pensamiento occidental. En el Renacimiento la tierra era considerada como un organismo que tenía el poder de crecer —a semejanza de un feto. La tierra se alimentaba de “semillas astrales”, y en sus venas circulaban los metales que tenían asimismo la capacidad de incrementarse.

Durante el siglo XVII se impuso la imagen de la naturaleza como una máquina: aquella debía ser —según la célebre expresión de Bacon— “torturada” para arrancarle sus secretos, a través de la experimentación.

**Se abrió paso, entonces, a la percepción de que la naturaleza, el cuerpo y el mundo animal en general podían ser descritos como un orden mecánico, como un gran reloj, sujeto al control humano; el amo de los animales según la antropología bíblica.**

Durante el siglo XIX, la medicina experimental creó la autonomía de la vida, al sostener —en palabras de Claude Bernard— que “lo vivo genera sus propias condiciones de existencia y su propio determinismo”, es decir crea su “propio medio”. La fisiología se constituyó así, en un campo paradigmático, que desencadenó la vivisección, la experimentación en los animales y hombres, y también generó —por desplazamiento— la medicalización de la sociedad, y la eugenesia, y gran parte de las teorías sociológicas contemporáneas...

La crisis ambiental generalizada, mencionada en la introducción de este ensayo, exige repensar nuestra concepción de naturaleza, lo que equivale a decir la relación sociedad-naturaleza. Es curioso que algunas de las nuevas concepciones de la tierra, la perciben, en cierta medida, como una “madre tierra”, como un ser viviente. En efecto, la teoría Gaia (la diosa “Madre Tierra” griega) formulada por el inglés James Lovelock, considera el planeta como una especie de superorganismo regulado por mecanismos que garantizan su equilibrio.

Asimismo, la biología de punta considera que la experiencia social en gran parte está también condicionada por nuestra relación con la naturaleza y en particular con las plantas y animales.

Es interesante que en la postrimerías del segundo milenio algunas de las experiencias tecnológicas y científicas nos lleven a repensar la relación entre la sociedad y la naturaleza de una manera convergente con muchas otras sociedades que durante gran parte de la historia percibimos como “primitivas” o como “silvestres”. En un verdadero diálogo de saberes probablemente surgirán nuevos enfoques para pensar las nuevas dimensiones del reto que unos y otros enfrentamos para sobrevivir en un mundo cada vez más literalmente invadido por la especie *Homo sapiens*., y para controlar las nuevas tecnologías que revolucionan nuestra relación con la vida, particularmente el ya descifrado código genético que permitirá múltiples e insospechadas modificaciones —para bien o para mal— de la naturaleza.

## Bibliografía

- Arhem, Kaj.- The cosmic food web. Human. Nature relatedness in the northwest Amazon, en *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, edited by Philippe Descola and Gisli Pálsson, Routledge, London, 1996, p. 185- 204.
- Andrade, Angela. *Investigaciones Arqueológicas en los Antros de Araracuara*, Fundación de *Investigaciones Arqueológicas*, Banco de la República, Bogotá, 1986.
- Andrade, Angela.- *Sistemas agrícolas tradicionales en el medio río Caquetá, en la Selva Humanizada*, F. Correa editor, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, 1993.
- Anderson Myrdene.- L' Ethnobiologie, en *La Recherche*, No. 18, Paris, 1971.
- Aristóteles., *Investigaciones sobre los Animales*. Biblioteca Clásica Gredos,
- Bateson, Gregory.- *Steps to an ecology of mind*, Ballantine books, New York, 1973.
- Ballé, William.- *Indigenous History and Amazonia Biodiversity*, in *Changing Tropical Forest, Historical Perspectives on today's changeling in Central & South America*, Forest History Society, Durham 1997-
- Balée, William.- *Indigenous transformation of the Amazonian forests. An example from Maranhão, Brazil*, en *"Homme*, XXXVIII (2-4), avr.- dic, Paris, 1993, p. 231-254.
- Balée, William.- *Historical Ecology of Amazonia*, en *Indigenous People and the future of the Amazonia: an ecological anthropology of an endangered world*, The Arizona University Press, USA, 1995.
- Bernard, Claude.- *Introduction à l'étude de la médecine expérimental*, Champs Flammarion, Paris, 1984.
- Cabarcas Antequera, Hernando.- *Bestiario del Nuevo Reino de Granada, La imaginación animalística y la descripción literaria de la naturaleza Americana*, COLCULTURA, Bogotá, 1994.
- Cayón, Luis.- *Así mismo hacían los antiguos, sus abuelos, los pensadores buenos. El pensamiento makuna : el kumú, los chamánes y la fertilidad de la naturaleza*, tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, 1998.
- Cavaller, Inés, Camilo Rodríguez, Luis F. Herrera, Gaspar Morcote y Santiago Mora.- *No sólo de caza vive el hombre : ocupación del bosque amazónico, Holoceno Temprano, en Ambito y ocupaciones Tempranas de la América Tropical*, Fundación Erigal e Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, 1995, p. 27-44.
- Corredor, Blanca.- *Recuperación y conservación de las plantas del bosque primario en la Amazonía colombiana*, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá, 1996. Mc.
- Cronon, William.- *Uncommon Ground, Rethinking the Human place*, in *Nature*, USA, 1996.
- Cuellar, Andrea.- *Reflexiones en torno al desarrollo de sociedades complejas prehispánicas en la Amazonía*, en *Revista de Antropología y Arqueología*, No. 11 Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá, 1995.
- Debus, Allen.- *Man and Nature in the Renaissance*, Cambridge University Press, USA, 1988.
- Descola, Philippe.- *La Selva Culta. Simbolismo y Praxis de los Indígenas Achuar*, Ediciones Aya Yala, Ecuador, 1989.
- Descola Philippe.- *Societies of nature and the nature of the society*, en *Conceptualizing the Society*, Adam Kuper editor, London, 1992.

- Descola, P. y G. Pálsson, G.- *Nature and Societies*: Anthropological perspectives, Routledge, London, 1996.
- Hernández, Camilo.- Ideas y prácticas ambientales del pueblo emberá del Chocó, CEREC-COLCULTURA, Bogotá, 1996.
- Heywood, et al.. - En *Global Biodiversity Assessment*, UNEP, Cambridge University Press, England, 1995.
- Lovelock, J. E. *Gala : a new look at life in the Earth*, Oxford University Press, 1987.
- Frankly, Carlos Eduardo, Mahecha Rubio Dany y Cabrera Becerra.- *Modos de vida en la Amazonia : la construcción del espacio entre los nukak*.....,
- Gasché, J. *Le système culturel witoto, Culture sur bruits et évolution du milieu forestier en Amazonie Nordouest*, Neuchatel, 1975.
- Gnecco Cristobal y Mofa Santiago.- Late Pleistocene, early Holocene tropical forest in San Isidro and Peña Roja, Colombia, *Antiquity* 71, p. 683-690.
- Gutiérrez, Mario.- *La diversidad de la Yuca*, COA, Bogotá, 1991.
- Mitchael.- *Planet Overload. Global Environmental change and the Health of the Human Species*, editorial Canto (1993), 5 edition, Cambridge, 1995.
- Mora, Santiago, Cavalier I. y Herrera Luisa Fernanda.- *Itinerancia, Intensificación y rastros : una caso Amazónico*, en *Revista de Antropología*, vol. V, No. 1-2, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá, 1988.
- Mora, Santiago, Herrera Luisa Fernanda, Cavalier Inés y Rodríguez, Camilo.- *Antrosuelos Amazónicos; génesis y dinámica de una organización política*, en *Revista de Antropología*, vol. VI, No. 2, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá, 1990.
- Mora, Santiago, Cavalier Inés y Herrera Luisa Fernanda. - *Estabilidad y dinámica agrícola : las transformaciones de una sociedad amazónica*, en Mora Santiago (editor), *Ingenierías Prehispánicas*, Instituto Colombiano de Antropología, FES; Bogotá, 1990, p.- 73 -109.
- Morán, Emilio. - *La Ecología Humana de los Pueblos de la Amazonia*, F.C.E, México, 1993.
- Moran, Emilio.- *Disaggregating Amazonia : A Strategy for understanding Biological and Cultural Diversity*, en *Indigenous People An the future of Amazonia : an ecological anthropology of an endangered world*, The University of Arizona Press, USA, 1995.
- Neves, W.- *Sociodiversidade e biodiversidade. Dois lados de una misma equazao*, Departamento de Ecología, Museo Paraense Emilio Goeldi, CNPQ, 1992.
- Orlove Benjamin Brush Stephen.- *Anthropology and the conservation of biodiversity*, en *Annual Review of Anthropology*, USA, 1996.
- Oyuela, Augusto. - *Las preguntas y respuestas de la Arqueología Amazónica colombiana : 30 años de Historia marginal*, en Bogota, 1998.
- Politis, Gustavo.- *Mundo de los Nukak*, Fondo de Promoción de la Cultura, Banco Popular, Bogotá, 1995.
- Politis, Gustavo.- *Nukak*. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, SINCHI, Bogotá, 1997.
- Posey, Darrel.- *Ethnoecology as Applied Anthropology*, Human Organization, vol. 43, 1984.
- Posey, Darrel.- *a Ciencia dos mebengokre : alternativas contra a destruicao*, Museo Paraense Emilio Goeldi, Brazil, 1987.

- Rappaport, Roy A.- *Pig for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, Yale University Press, USA, 1984.
- Restrepo, Jorge et al.- Por un lugar de convivencia en la frontera nukak. Proyecto Nukak. San José del Guaviare- Santafé de Bogotá, agosto de 1995.
- Reichel, Gerardo. - *Chamánes de la Selva Tropical. Ensayos sobre los Indios Tukano del Noroeste Amazónico*, Themis Book, London, 1997.
- Reichel, Gerardo.- *The Forest Within. The world -view of the Tukano Amazonian Indians*, Themis Book, London, 1996.
- Reichel, Elizabeth.- La danta y el delfín : manejo ambiental e intercambio entre dueños de maloca y chamánes] El caso yucuna -matapí (Amazonas), en *Revista de Antropología*, vol. V, No. 1- 2, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá, 1988. 1
- Rodríguez, Camilo.- *Suelos antrópicos amazónicos : génesis y dinámica de una organización política*, *Revista de Antropología*, Vol. VI, No. 2, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá, 1990, p. 27 -39
- Roosevelt, Ann.- *The rise and fall of the Amazonian Chieftain*, en *l 'Homme*, vo. XXXVIII (2-4), avr.- déc., Paris, 1993.
- Shepard, Paul.- *The Others. How Animal made us Human*, USA, 1997.
- Tratado de Cooperación Amazónica. *Secretaría Pro- Tempore. Patentes, Propiedad Intelectual y biodiversidad Amazónica*, Lima, 1996.
- UNEP.- *Global Biodiversity Assessment*, Cambridge University Press, England, 1997
- Ulloa, Astrid et al.- *Trua Wuandra. Estrategias para el manejo de la fauna con comunidades embera en el Parque Nacional de Utría, Chocó, Colombia*. Fundación Natura, Bogotá, 1996.
- Van der Hammen, Clara.- *El manejo del mundo. Naturaleza y Sociedad entre los yucuiana de la Amazonia colombiana*. s.f
- Viveiros de Castro, Eduardo.- *Images of Nature and Society in Amazonia Ethnology*. En *Annual Rev of Anthropology*, N. 25, USA, 1996, p. 179- 200.
- Viveiros de Castro.- Eduardo.- *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 43, London. (en prensa).
- Wilson,. *La diversidad de la vida*, Drakontos, Crítica, Barcelona, 1992.

# Ampliando la visión

*AnaMaría Fernández  
Carlos Ernesto Pinzón*

**P**ara no dejar aquí toda la discusión que surgió del simposio central, es necesario contextualizar un poco más los temas tratados, con otros puntos de vista no específicamente antropológicos, que ayudan a una mejor comprensión de la **globalización, la multiculturalidad y medioambiente**.

## LA GLOBALIZACIÓN

La globalización da cuenta de numerosas posibilidades y diferentes lecturas de si misma. En general se refiere a la construcción de una economía mundo que se caracteriza por una integración del planeta en los procesos de producción, distribución y consumo, en el marco del neoliberalismo.

El proceso de globalización ha generado el “empequeñecimiento del mundo”, producido por los adelantos tecnológicos en las comunicaciones y el transporte, que han hecho que se rompan los ejes tradicionales espacio-tiempo de modo que la simultaneidad y la velocidad sean prioritarios; el ejemplo clave es el internet o la televisión por satélite.

La aplicación de las políticas neoliberales se basan en la reducción del tamaño de los estados nacionales:

Vía la privatización que parte de defender la eficacia, la eficiencia y la equidad, las dos primeras adaptadas de la empresa privada como la reingeniería administrativa, el ajuste estructural, la organización transaccional etc. La equidad como la condición democrática para acceder a los bienes y servicios, no ha dado ningún resultado alentador, (mejorar la oferta para aumentar la demanda). Esta reducción lleva también a los despidos masivos que han generado los mayores índices de desempleo de la historia. Se espera con estas medidas que los países pobres puedan pagar su deuda externa, aun a costa del empobrecimiento de su población, (al no tener ingresos suficientes para acceder a educación, salud, vivienda y sin ningún subsidio por parte del estado) de ahí la imposición de los ajustes fiscales: privatizar las empresas del estado para conseguir dinero, para pagar la deuda, para conseguir nuevos préstamos, para completar el gasto público, para subsanar el déficit fiscal; lo que se presenta como un verdadero círculo vicioso.

Vía la apertura al mercado internacional, para aumentar la oferta para aumentar el consumo y por lo tanto la demanda; lo que realmente a pasado con la apertura, es que la competencia de productos extranjeros ha llevado a la quiebra las industrias nacionales latinoamericanas que no pueden sostener la competencia por tecnología, precios y volúmenes de producción. Parte de la reducción del tamaño del estado es la desaparición de los subsidios que daba para incentivar las exportaciones; todo esto ha llevado a que los países latinoamericanos vuelvan nuevamente al modelo primario exportador y a que sus balanzas de pago siempre sean deficitarias frente a los países centrales, es decir se importa más de lo que se exporta.

La globalización ha generado una nueva división internacional del trabajo con la consecuente lucha por el poder mundial, de modo que detrás del libre mercado hay un realineamiento de las potencias, cuyo mejor exponente es el G7 quienes controlan el mercado mundial a través del control que ejercen sobre el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial del Comercio, siendo los EE.UU. el principal aportante. Estos organismos controlan y son los encargados de fijar las políticas económicas para los países vinculados al mercado internacional. Son ellos los que imponen al resto del mundo no solo las condiciones sino también los nuevos modelos de desarrollo afines a sus intereses.

La reducción del tamaño del estado nacional aplicado por las políticas neoliberales ha llevado a que lo local tome un papel relevante frente a la reducción del papel de lo nacional. Por otro lado las relaciones

internacionales entre estados nacionales debilitados, dan paso a lo transnacional y al surgimiento de identidades transnacionales.

## GLOBALIZACIÓN: DESCENTRALIZACIÓN Y CONCENTRACIÓN

La globalización se basa en fronteras móviles, no en las fronteras territoriales sino en el movimiento de las fronteras culturales.

La globalización implica una tendencia dual, una *descentralizadora de los centros de poder tradicionales* o sea un reacomodo de los centros de poder mundial regional, nacional e internacional; bajo el control del capital transnacional.

La nación se fragmenta entre lo pluriétnico y multicultural.

La palabra *descentralización* en este caso implica que para hacer más efectiva la toma de decisiones, en los procesos de desarrollo local, se hace necesario una *descentralización del poder*, con la consecuente aparición de nuevos actores que agencian este nuevo tipo de estructura.

En el espacio global se dan los flujos de mercancías, tecnologías y personas que en este movimiento organizan redes como las redes del narcotráfico, consumo, insumo, migración, turismo, tráfico de armas etc. Actualmente el capital transnacional es manejado por una red virtual global.

Los núcleos de poder reorganizan el mercado para obtener ventajas, como por ejemplo la industria cinematográfica es controlada en su mayoría por los norteamericanos.

La tendencia a la *concentración del poder y la riqueza* en el mundo, se refleja en la unipolaridad del poder en manos de los EE.UU., el imperialismo norteamericano, se ha convertido en el policía del mundo, fija sus reglas y las hace cumplir al resto de países, presentándose como *el poder hegemónico*. El neoliberalismo a su vez crea la necesidad de concentrar aun más la riqueza, como se puede observar en las diferencias existentes entre el norte y el sur. Pero no es solo en esta esfera que se nota la tendencia a la concentración, el capital necesita cada vez mayores fusiones para su funcionamiento y las economías nacionales se ven supeditadas a la integración regional, para mantenerse a flote.

## GLOBALIZACIÓN Y MULTICULTURALIDAD: HOMOGENIZACIÓN Y HETEROGENIZACIÓN

La globalización no es una sola fuerza ni va en una sola dirección, ni puede ser concebida como un sujeto. Ella contiene contradicciones que

siguen manteniendo diferencias entre los centros y las periferias y entre ellas mismas. Va entonces en doble sentido: Flujos migratorios de desterritorialización y flujos de territorialización, propenden a su vez por la homogeneización y la heterogenización.

**La paradoja de la globalización** si hablamos en términos de la homogenización que impone la globalización, sería la heterogenización. La nueva red de bienes y servicios, mensaje e imágenes, determinan los códigos de acceso a las nuevas tecnologías que ellos mismos producen y que se están imponiendo en el mundo.

**La homogenización** producida por la globalización está liderada por la mayor potencia mundial los EE.UU. La globalización hoy, no es un producto de un *modernismo eurocentrista* sino de un *postmodernismo usacentrista*.

Los EE.UU. no solo logran controlar los lineamientos de la economía mundial, la tecnología de punta (especialmente en informática) y la política global; sino que quieren imponer como modelo “el modo de vida norteamericano” o lo que es más grave “su punto de vista”. La política mundial tiende a ser homogenizada por la mayor potencia mundial.

La paradoja se da dentro de un postmodernismo que lidera la pluralidad étnica y la multiculturalidad del mundo, y donde el *usacentrismo* quiere borrar aquellas diferencias que impiden su hegemonía: como lo demuestra el uso del inglés en las comunicaciones, el uso del dólar en el mercado mundial y sus valores como la música rock, sus estrellas de cine, su comida, y su estética en la cultura global, exaltar el resto: liderar en el discurso únicamente, la defensa de los derechos humanos de los desposeídos o la preservación del medio ambiente, y liquidar aquellas que se le contrapongan: como el caso de Cuba, el de Iraq o el de Kosovo.

Contrarrestando esto, el resto del mundo se defiende de esta arremetida, con la **heterogenización**, pues además de todo, se trata de diferenciar su identidad respecto al usacentrismo, aun en el caso de las otras potencias como los países del G7. Y aún entre ellos mismos reafirman su identidad nacional como se ha visto en el mismo proceso de integración de la Unión Europea.

La globalización afecta también a determinados grupos de población con diferentes formaciones culturales, basándose en la sociedad de consumo, dirigida a lo que Jacques Atalli llama “el nómada narcisista” son sujetos receptores de microtecnología, que cada vez más se preocupan

por generar sus propios modelos de consumo, en espacios individualistas, donde construyen universos simbólicos a partir del consumo, generando nuevas identidades; es el caso de la juventud que reafirman su identidad según el tipo de consumo en: música, ropa, comida, lenguaje simbólico. Diferenciándose a sí mismos como: generación X, metaleros, raperos, Skin Heat, nerds, Yupis, etc.

Una juventud mundial con tendencias a la homogenización pero heterogénea, otra paradoja.

## OTRAS FORMAS DE LA PARADOJA DE LA GLOBALIZACIÓN

En la globalización, aparecen también nuevos movimientos paradójicos, en relación a ella:

-De *homogenización sin detrimento de las identidades* como: los movimientos de defensa de los derechos humanos, los ecologistas, los de género, hasta las mismas comunidades emocionales que comparten los mismos imaginarios.

-Los movimientos de *heterogenización cuya identidad esta dada en la negación del otro*, como todos los ecencialismos: los nacionalismos, los territorialismos y los fundamentalismos religiosos.

En el mundo multicultural se ha generado un debate entre los defensores del postmodernismo, el universalismo y los derechos humanos.

**La postmodernidad:** trata de hacer valer cualquier diferencia como legítima, recurriendo a ejemplos extremos como sería la tolerancia o el respeto a las diferencias, pero pasando por encima de las desigualdades o reduciéndolas a diferencias. Plantean un mundo en donde la multiculturalidad esta fundada en la tolerancia y el pluralismo, aceptando como algo obvio las iniquidades. Se trataría de tolerar: el neoliberalismo, o tolerar la pobreza y la riqueza, o el hambre y la opulencia, tolerar a lo sumo con cierta compasión y comprensión a los subdesarrollados y miserables.

Este imaginario ha permeado las teorías neorelativistas y desviado su atención a las identidades construidas textualmente, pero no a la construcción de las identidades reales. Convirtiendo la antropología en un taller de escritura y de creación de imágenes que den cuenta “del Otro”.

**Los universalistas** restringidos al medio académico, siguen manteniendo una posición pan humana: consideran a la ciencia, la tecnología y el arte como neutrales al servicio de toda la humanidad (cuando la realidad es otra completamente diferente), en donde la ciencia social debe tener pretensiones de formular leyes y modelos explicativos, objetivos y generales para todo y para todos. Para ellos las diferencias no radican en la múltiple posibilidad de construir sujetos con historias y culturas distintas, sino en la negación del derecho de participación en la modernidad y sus beneficios.

**Los Derechos Humanos:** A diferencia de las otras concepciones, plantea no solo a nivel teórico sino sobre todo práctico una realidad homogenizante de reconocimiento de la heterogeneidad.

Los derechos humanos como producto cultural (todos los derechos son culturales) son el resultado histórico, de las formaciones sociales de occidente a partir del siglo XVIII, correspondiente a la vez a la ideología de la época; ideología eurocentrista que se ha venido desarrollando en la misma mediada que el desarrollado tecnológico con una marcada tendencia occidental.

Pero los derechos humanos tiene una doble connotación: expresan las reivindicaciones aspiraciones o reclamaciones, que los individuos creen necesarias en ese momento histórico, para ejercer su condición de seres humanos. Y son el resultado de las luchas o presiones frente al estado con la que los individuos han expresado su mismo desarrollo cultural o grado de dominio sobre las fuerzas de la naturaleza y sobre si mismos, y muestran a la vez el desarrollo de los estados, que tienden hacia formas cada vez más democráticas.

*La lógica de los derechos humanos es la democracia, pero la democracia como estilo de gobierno y forma de vida, implica relaciones simétricas, o sea igualitarias; participación en la toma de decisiones en las que se vean involucrados como grupo o como individuo; y también en la elaboración de las normas, reglas o leyes que regulen sus relaciones y medien los conflictos. Por eso no admite jerarquías, pues estas conllevan la subordinación, la democracia solo se puede dar donde la autoridad y sus mandatos se diluye en todos, en cada uno o en ninguno. La igualdad entendida como equidad y esta como justicia es el principio de la democracia.*

Aunque los derechos humanos vienen siendo expresados a partir de la declaración universal de la ONU de 1948, solo hasta ahora con la

globalización producida por la internacionalización del mercado y los avances en las comunicaciones y el transporte, han ido apareciendo como un fenómeno tendiente a la globalización. Su origen es eurocentrista, pero cada día más las concepciones no occidentales empiezan a ser reivindicadas, por ahora tan solo en el discurso y es por lo menos allí donde la antropología a jugado un papel definitivo.

Se puede predecir que todas las relaciones que se establezcan en el próximo milenio van a estar reguladas o mediadas por ellos, tanto en el ámbito local como en las relaciones internacionales, pues hasta ahora, fuera de la fuerza de las armas y del poder del capital financiero, son el único mediador de conflictos no violento que tiene la humanidad para lograr su supervivencia

También es claro la variedad y complejidad de las múltiples formaciones culturales que conviven actualmente en nuestro planeta, sobretodo por fuera del ámbito occidental dominante, cuya cultura y mentalidad es completamente distinta.

Decir que los derechos humanos son solo los que están contenidos en la declaración, sería absurdo, tan absurdo como plantear estos mismos derechos para el siglo XII o para el siglo XXII.

Los derechos humanos constituyen una realidad política que solo puede ser asumida desde una teoría abierta y dinámica ya que no pueden ser vistos como meros productos de la vida cotidiana, ni como elementos puramente ideológicos desligados de aquella. Aparecen entonces como la materia precisa para conectar ambos polos de la realidad humana y social, lo nacional y lo internacional, lo individual y lo colectivo, lo local y lo global.

Sin embargo los derechos humanos por si mismos no son necesarios para la reproducción constante de la vida social, y tampoco constituyen un conjunto de instituciones formales que necesitan la actividad constante de los grupos o individuos que los defienden y exigen; sino que son normas y reglas que sirven para el uso y la interpretación democrática del ordenamiento jurídico y de la regulación de la convivencia, necesitando siempre la actividad de sus portadores para su reconocimiento. Conforman los presupuestos de la lógica democrática, que conecta la sociedad con los elementos más elevados de la conciencia contemporánea, la potencialidad de dichas normas y reglas es la de criticar la realidad presente y posibilitar la creación de una “razón con esperanza”.

## GLOBALIZACIÓN Y MEDIO AMBIENTE

La globalización mantiene las representaciones sociales del desarrollo y considera sus fines de progreso, con la satisfacción de las necesidades llamadas básicas, las otras necesidades como la libertad, la justicia, el afecto etc., no se consideran básicas para el ser humano y por lo tanto no se muestran ni se explícita.

La globalización ha transformado los saberes y territorios étnicos en mercancías y han descodificado las culturas transformándolas en mercancías del mundo postmoderno.

En la globalización los modelos de desarrollo están dados por el capital transnacional virtual, que busca el aumento de la tasa de beneficio de cualquier forma así sea la expansión industrial a expensas de la naturaleza y lo que es peor a expensas de la vida misma de las tres cuartas partes de la población del planeta

La modernidad a mostrado el concepto de desarrollo como dijo Castoriadis, como el encuentro casual entre la razón y la economía política.

La razón determinada por el crecimiento de una mayor conciencia de la “realidad objetiva” y la economía política como la ampliación progresiva que lleva el mundo a transformar la naturaleza por medios cada vez más tecnológicos en la producción de bienes y servicios. Una y otra son inseparables, sobre ellas se edifico el concepto de evolución social, progreso, crecimiento, avance y porque no también el de desarrollo

Con el fracaso del estado de bienestar se acaba con la implantación de la trayectoria o evolución eurocentrista y se ha venido imponiendo el modelo de evolución usacentrista: el neoliberalismo, cuya principal idea es que la ciencia y la tecnología estén al servicio del mundo controlado por ellos; políticamente aparecen como los generosos, dadivosos que nos permiten de vez en cuando el acceso a su mundo.

Sin embargo el fracaso del modelo keynesiano dio también curso al despertar de las utopías y nuevos imaginarios: la pertenencia a un mismo planeta, el ecosistema mundial y el ciudadano del mundo.

Estas identidades planetarias y las nuevas teorías económicas del mercado y el desarrollo tecnológico y la conservación del medio ambiente, llevaron a concebir una teoría alternativa de desarrollo que integrara los tres conceptos en conflicto: mantener el medio ambiente, el desarrollo tecnológico y las políticas de mercado. Del cual nació el Desarrollo Sostenible. Sin especificar cual era el interés latente que contenía.

Actualmente han surgido nuevas versiones que implicaron al ser humano como factor fundamental, dando lugar al Desarrollo Humano Sostenible. Otras versiones como 'del' y 'para' el desarrollo se vieron complementadas en esta versión cuya base es el capital humano. O las últimas conocidas como postdesarrollo.

Esto ha generado una nueva representación del concepto de medio ambiente, que no se restringiera a la bipolaridad Hombre- Naturaleza y en la cual la visión de la antropología a ido dando pautas aclaratorias a muchos puntos

*Lo cultural: producido por el hombre, en contraposición con lo natural: existente sin la intervención del hombre, cambio.*

Ahora lo que es producido por la naturaleza biológica, puede ser transformado por el hombre al punto que la ingeniería genética puede crear nuevos seres a partir del ADN. De ahí la relación Humanidad- Naturaleza empieza a romper esa polaridad, aunque desde mucho antes en sociedades no occidentales el hombre es considerado parte de la naturaleza en el proceso de evolución, transformación y cambio del mundo.

Esto implica lo que Guatari llama las tres ecologías:

*La ecología humana: se refiere al desarrollo de la persona , el aumento de libertades y de mayores y mejores oportunidades*

*La ecología social: genera lazos de cooperación, reciprocidad correlatividad, solidaridad, con fines complementarios*

*La ecología ambiental: mira el conjunto de procesos que inicialmente no transformó el hombre pero que están imbricados en la historia humana*

Las tres ecologías no pueden tomarse por separado, crean una dinámica entre ellas y posibilitan en su conjunto la dimensión de un verdadero ecosistema con una intencionalidad moral y ética, de ampliar los horizontes de la inversión, la creatividad, la libertad, la descontaminación etc. que denomina **territorios existenciales**.

## A MANERA DE SÍNTESIS

De suyo los argumentos aquí expuestos, son apenas un conjunto de enunciados que permiten reunir problemas que cada vez están más cerca tanto en la teoría y práctica de la antropología.

La antropología del desarrollo y el postdesarrollo; del modernismo y el postmodernismo, son lecturas que ayudan a comprender la situación actual.

Esto implica un cambio de enfoque y de significación de las categorías más clásicas de la antropología y al mismo tiempo plantea un nuevo quehacer que va más allá de la antropología reducida a lo exótico, a lo aislado y a lo subalterno; sino un quehacer que genere una redimensionamiento de las relaciones entre sujeto-objeto entre individuo y sociedad, identidad y alteridad y entre cambio-desarrollo.

El antropólogo del siglo XXI debe ser capaz de leerse a sí mismo como un sujeto consciente de las tensiones a las que está expuesto el mundo contemporáneo.

Debe priorizar el estudio de los efectos de lo global sobre lo local. Debe ser capaz de manejar la concepción de identidades desde lo global a lo individual, entre la homogenización y la heterogenización. Capaz de ayudar a generar nuevos espacios democráticos y ayudar en la ampliación y aplicación de los derechos humanos, dando cabida a las concepciones no occidentales, y en la misma definición del concepto de humanidad. Acompañar a la comunidad en su conflicto entre lo tradicional y la modernidad o la postmodernidad, sopesando el impacto que cada una de ellas ejerce sobre sí mismo, los otros, el medio ambiente y la cultura. Debe estar abierto a compartir investigaciones con otras disciplinas, pero además debe desarrollar etnografías multilocaless, para entender procesos más amplios y más complejos y por lo tanto más determinantes

El 'de' y el 'para' en la antropología debe tender a eliminarse, pues no se puede dar el lujo ni el ocio de separar entre una antropología teórica y una aplicada se debe cerrar la brecha.



Esta revista se terminó de imprimir  
en el mes de agosto de 1999  
Universidad Nacional de Colombia  
UNIBIBLOS - Sección Imprenta  
Teléfonos: 368 1437 - 368 1443  
Telefax: 368 4240  
Santafé de Bogotá, D.C., Colombia