



# MÁS ALLÁ DE LA “CULTURA”: ESPACIO, IDENTIDAD Y LAS POLÍTICAS DE LA DIFERENCIA

**AKHIL GUPTA**

*Profesor Asociado, Departamento de Antropología  
Stanford University  
akgupta@stanford.edu*

**JAMES FERGUSON**

*Profesor Asociado, Departamento de Antropología  
Stanford University  
jgfergus@stanford.edu*

**RESUMEN** Este trabajo se propone hacer una exploración de la forma en que las “ideas recibidas” de espacio y lugar han configurado y continúan configurando el sentido común del quehacer antropológico. En particular, deseamos explorar cómo el renovado interés por la teorización del espacio en la teoría posmodernista y feminista –que se manifiesta en nociones tales como vigilancia, panopticismo, simulacro, desterritorialización, hiperespacio posmoderno, fronteras y marginalidad– nos obliga a reevaluar conceptos analíticos fundamentales de la antropología tales como el de “cultura” y, por extensión, el de “diferencia cultural”.

**ABSTRACT** This article explores the way that “received ideas” about space and place have shaped, and continue to shape, the common sense of the anthropological task. Specifically, we want to inquire how the renewed interest in postmodern and feminist theory about space theorization (revealed in notions such as vigilance, panopticism, simulacrum, deterritorialization, postmodern hyperspace, frontiers and marginality), has forced us to reevaluate key anthropological analytical concepts such as “culture” and “cultural difference”.

**PALABRAS CLAVE:**

Cultura, espacio, diferencia cultural.

**KEY WORDS:**

Culture, space, cultural difference

# MÁS ALLÁ DE LA “CULTURA”: ESPACIO, IDENTIDAD Y LAS POLÍTICAS DE LA DIFERENCIA

AKHIL GUPTA

JAMES FERGUSON\*

TRADUCCIÓN DE ERNA VON DER WALDE

# N

234

O DEJA DE SER SORPRENDENTE

que la teoría antropológica haya manifestado tan poca autoconciencia respecto al tema del espacio (algunas notables excepciones son Appadurai 1986, 1988; Hannerz 1987; Rosaldo 1988, 1989), visto que se trata de una disciplina cuyo rito de paso es el trabajo de campo, cuya romantización se ha basado en la exploración de lo remoto (“el *más* otro de los otros” [Hannerz 1986]) y cuya función crítica se supone que parte de la yuxtaposición de formas radicalmente diferentes de ser (ubicadas “en otro lugar”) a las de los antropólogos, que suelen ser las de la cultura occidental. Este trabajo se propone hacer una exploración de la forma en que las “ideas recibidas” de espacio y lugar han configurado y continúan configurando el sentido común del quehacer antropológico. En particular, deseamos explorar cómo el renovado interés por la teorización del espacio en la teoría posmodernista y feminista (por ejemplo, en Foucault 1980; Jameson 1984; Baudrillard 1988; Deleuze y Guattari 1987; Anzaldúa 1987; Kaplan 1987; Martín y Mohatny 1986) —que se manifiesta en nociones tales como vigilancia, panopticismo, simulacro, desterritorialización, hiperespacio posmo-

\* Akhil Gupta y James Ferguson, “Beyond ‘Culture’: Space, Identity and the Politics of Difference”, en Akhil Gupta y James Ferguson (eds.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham and London, Duke University Press, 1997, pp. 33-51.

Este artículo apareció publicado por primera vez en *Cultural Anthropology* 7 (1): 6-23. Puesto que nuestras reflexiones más recientes sobre cuestiones como espacio, lugar e identidad estaban ya expuestas en esa primera versión, no la hemos revisado, y la hemos reimpresso aquí (aparte de unas pocas correcciones y actualizaciones), tal como apareció en 1992.

dero, fronteras y marginalidad— nos obliga a reevaluar conceptos analíticos fundamentales de la antropología tales como el de “cultura” y, por extensión, el de “diferencia cultural”.

Las representaciones del espacio en las ciencias sociales se apoyan de manera muy notable en imágenes de quiebre, ruptura y disyunción. Lo que distingue a las sociedades, las naciones y las culturas se establece a partir de una división del espacio que en apariencia no plantea mayores problemas, fundada en el hecho de que estas entidades ocupan espacios “naturalmente” discontinuos. La premisa de la discontinuidad constituye el punto de partida para teorizar los contactos, los conflictos y las contradicciones entre las culturas y las sociedades. Por ejemplo, la representación del mundo como un conjunto de “países”, tal como aparece en la mayoría de los mapamundis, concibe ese espacio como inherentemente fragmentado, dividido por medio de diferentes colores en las diversas sociedades nacionales, cada una “enraizada” en su propio lugar (ver Malkki, 1997). La idea de que cada país encarna una cultura y una sociedad que le son propias y distintivas se encuentra tan difundida, y se asume tan naturalmente, que los términos “cultura” y “sociedad” suelen anexarse sin más a los nombres de los estados-nación; así, un turista visita la India para comprender “la cultura india” y la “sociedad india”, o va a Tailandia para aproximarse a la “cultura thai” o a los Estados Unidos para hacerse a una idea de la “cultura norteamericana”.

Se sobreentiende, claro está, que los territorios geográficos a los que se les asigna una cultura y una sociedad no son necesariamente los de una nación. Se cuenta, por ejemplo, con la idea de áreas culturales que atraviesan las fronteras de los estados-nación, de la misma manera que se conciben naciones multiculturales. Contamos asimismo con las nociones de nuestra propia disciplina, que a menor escala establecen una correlación entre ciertos grupos culturalmente unificados (tribus o pueblos) y “su” territorio: “los nuer” viven en “Nuerlandia”, y así sucesivamente. La ilustración más clara de esta manera de pensar son los clásicos “mapas etnográficos” que profesaban mostrar la distribución espacial de pueblos, tribus y culturas. Pero en todos estos casos, el espacio mismo se constituye en una especie de plano neutro sobre el cual se inscriben las diferencias culturales, las memorias históricas y las organizaciones sociales. Es así como el espacio opera como un principio organizativo en las ciencias sociales, pero al mismo tiempo se le sustrae del ámbito analítico.

De esta manera, se presume un isomorfismo entre espacio, lugar y cultura que genera una serie de problemas significativos. Un primer interrogante se plantea desde aquellos sujetos que habitan la frontera, esa “franja estrecha a lo largo de filos abruptos” (Anzaldúa 1987: 3) que son los límites entre naciones. La ficción de que las culturas son fenómenos discretos, a semejanza de un objeto,

y que ocupan espacios discretos es algo insostenible para quienes viven en las zonas fronterizas. De manera similar, y relacionada con la situación de los habitantes de la frontera, se plantea la condición de aquellos que viven de cruzarlas: los trabajadores migrantes, los nómadas y los miembros de las elites comerciales y profesionales transnacionales. ¿Cuál es la “cultura” de los trabajadores agrícolas que pasan una mitad del año en México y la otra en los Estados Unidos? Por último, encontramos la situación de aquellos que cruzan la frontera de manera más o menos permanente: los inmigrantes, refugiados, exilados y expatriados. En su caso, la dislocación entre lugar y cultura se hace más evidente: los refugiados kampucheanos en los Estados Unidos han transportado su “cultura khmer” de un modo tan complejo como lo han hecho los inmigrantes de India en Inglaterra al llevarse consigo la “cultura india” hacia su nueva patria.

Esta tendencia a localizar implícitamente las culturas en determinados lugares suscita otra serie de problemas en torno a la cuestión de cómo explicar las diferencias culturales *dentro* de una misma localidad. El “multiculturalismo” es un débil reconocimiento del hecho de que las culturas han perdido su conexión con un lugar determinado; al mismo tiempo, se trata de un intento de subsumir esta pluralidad de culturas dentro del marco de una identidad nacional. De manera similar, la idea de “subcultura” intenta conservar la idea de “culturas” diferenciadas, a la vez que busca reconocer las relaciones que establecen las diferentes culturas con una cultura dominante dentro del mismo espacio geográfico y territorial. Las versiones convencionales de la etnicidad, incluso cuando se usan para describir las diferencias culturales entre personas de diferentes regiones que conviven en un mismo lugar, se basan en una conexión no cuestionada entre identidad y lugar.<sup>1</sup> Si bien estos conceptos son sugerentes en la medida en que tratan de desestabilizar la asociación naturalizada entre cultura y lugar, al mismo tiempo no la cuestionan de manera realmente fundamental. Debemos preguntarnos cómo abordar la diferencia cultural al mismo tiempo que nos vamos despojando de las “ideas recibidas” sobre la cultura como algo localizado.

En tercer lugar, tenemos la cuestión fundamental de la poscolonialidad. ¿A qué lugares pertenecen las culturas híbridas de la poscolonialidad? ¿Qué impacto produce la colonización? ¿Se crea una “nueva cultura”, tanto en el país colonizado como en el colonizador? ¿Se desestabiliza el isomorfismo que se ha establecido entre culturas y naciones? Tal como señalamos más adelante en este artículo, la poscolonialidad le plantea problemas adicionales a la visión más tradicional de la relación entre espacio y cultura.

1. Esta observación obviamente no se refiere al “nuevo etnicismo” de autores como Anzaldúa 1987 y Radhakrishnan 1987.

Por último, y de manera muy fundamental, al cuestionar la formación de ese paisaje fraccionado de naciones independientes y culturas autónomas, se plantea el problema de cómo entender el cambio social y las transformaciones culturales como algo situado en espacios interconectados. La suposición de que los espacios son autónomos ha permitido que el poder de la topografía oculte exitosamente la topografía del poder. La concepción del espacio como algo inherentemente fragmentado —que se halla implícita en la definición de la antropología como el estudio de las culturas (en plural)— puede ser una de las razones por las cuales siempre ha fracasado el intento de escribir la historia de la antropología como la biografía del imperialismo. Si, por el contrario, se parte de la premisa de que los espacios *siempre* han estado interconectados jerárquicamente, en lugar de verlos como naturalmente desconectados, entonces los cambios sociales y culturales dejan de ser un asunto de contactos y articulaciones culturales, y pasan a ser una cuestión de repensar la diferencia *a través* de la interconexión.

Para ilustrar esto, examinemos un poderoso modelo de cambio cultural que intenta relacionar dialécticamente lo local con escenarios espaciales más amplios: la articulación. Los modelos de articulación, bien sea que provengan del estructuralismo marxista o de la “economía moral”, postulan un estado originario de autonomía (usualmente llamado “precapitalista”), que luego es violado por el capitalismo global. El resultado es que tanto los escenarios locales como los espacios más amplios se transforman, aun cuando los locales lo hacen mucho más que los globales, pero no necesariamente en una dirección predeterminada. Esta noción de articulación permite explorar los multifacéticos efectos no deseados de, digamos, el capitalismo colonial, en el cual la pérdida se da paralelamente con la invención. Sin embargo, al tomar la “comunidad” preexistente y localizada como un punto de partida ya dado, esta aproximación no presta suficiente atención a los procesos que han intervenido, en primera instancia, en la construcción simbólica de ese espacio como lugar o localidad, procesos tales como las estructuras de sentimiento que atraviesan los imaginarios de comunidad. Es decir, en lugar de dar por sentada la autonomía de la comunidad originaria, tenemos que examinar su proceso de constitución *como comunidad* en ese espacio interconectado que ha existido siempre. El colonialismo consiste en el desplazamiento de una forma de interconexión por otra. Esto no significa la negación de los profundos efectos de dislocación que tienen el colonialismo o la expansión del capitalismo sobre las sociedades. Pero al insistir en todo momento en las formas como se distribuyen espacialmente las relaciones jerárquicas de poder, nos es posible entender mucho mejor el proceso a través del cual un espacio adquiere una *identidad* específica como lugar. Al tener en cuenta que las nociones de localidad o comunidad remiten tanto a

un espacio físicamente demarcado como a cúmulos de interacción, podemos ver que lo que constituye la identidad de un lugar viene dado por la intersección entre su participación específica en un sistema de espacios jerárquicamente organizados y su construcción cultural como una comunidad o localidad.

Es por esta razón que lo que Frederic Jameson (1984) ha denominado “hiperespacio posmoderno” ha desafiado tan fundamentalmente la cómoda ficción de que las culturas se hallan situadas en ciertos lugares y corresponden a ciertas agrupaciones humanas. En el Occidente capitalista, el régimen de acumulación fordista, con su inclinación a organizarse en instalaciones de producción de tamaño descomunal, y en conjunción con una fuerza de trabajo relativamente estable y el estado de bienestar social, dio lugar a “comunidades” urbanas cuyos perfiles eran más claramente visibles en los “company towns”, ciudadelas que surgían y crecían en torno a una empresa (Harvey 1989, Mike Davis 1986, Mandel 1975). En el ámbito internacional, el contrapunto lo ejercían las corporaciones multinacionales, bajo el liderazgo de los Estados Unidos, que explotaban permanentemente la materia prima, los bienes primarios y la mano de obra barata de los estados-nación independientes del “Tercer Mundo” poscolonial. Las agencias multilaterales, junto con poderosos estados occidentales, predicaban y, donde fuera necesario, reforzaban militarmente, las “leyes” del mercado para estimular el flujo internacional del capital, a la vez que por medio de estrictas políticas nacionales de inmigración se aseguraba que no existiera un flujo libre (es decir, anárquico, disruptivo) de mano de obra hacia los enclaves centrales del capitalismo, en donde se pagaban buenos salarios. Los modelos fordistas de acumulación han sido reemplazados por un régimen de acumulación flexible, que se caracteriza por la producción a menor escala, el cambio rápido y frecuente de las líneas de producción, movimientos altamente veloces de capital para poder sacar ventaja de los más mínimos diferenciales en el costo laboral y las materias primas. Este nuevo modelo se construyó sobre la base de una red más sofisticada de comunicaciones e información y de las mejoras en los medios para transportar mercancías y personas. Al mismo tiempo, la producción industrial de la cultura, el entretenimiento y el ocio, que consiguió durante la era fordista un nivel de distribución casi global, fue la misma que, de manera algo paradójica, inventó nuevas formas de diferencia cultural y de imaginar la comunidad. Existe hoy en día algo así como una esfera pública transnacional que ha desplazado los viejos sentidos de comunidad o localidad como algo estrictamente delimitado y los hace parecer obsoletos. A su vez, esta nueva esfera pública ha posibilitado la creación de formas de solidaridad y de identidad que no requieren de la apropiación de ese tipo de espacios en donde la contigüidad y el contacto cara a cara son esenciales. En el espacio pulverizado de la posmodernidad, el espacio no ha pasado a ser irrelevante: ha sido *re-terri-*

torializado de maneras que ya no se relacionan con la experiencia de espacio que caracterizaba la era de la segunda modernidad. Es esta reterritorialización del espacio la que nos obliga a reconceptualizar de manera fundamental las políticas de comunidad, solidaridad, identidad y diferencia cultural.

### COMUNIDADES IMAGINADAS, LUGARES IMAGINADOS

Sin duda, los seres humanos siempre se han movilizado mucho más y las identidades han sido menos fijas de lo que han pretendido las aproximaciones estáticas y tipologizantes de la antropología clásica. Pero hoy en día, la gente se moviliza a un ritmo más acelerado; y esta creciente movilización se combina con la resistencia de los productos y las prácticas culturales a “quedarse” en el lugar, lo cual produce un profundo sentido de pérdida de las raíces territoriales, de erosión de la particularidad cultural de los lugares y de fermento en la teoría antropológica. La aparente desterritorialización de la identidad que acompaña a estos procesos ha llevado a que la pregunta de James Clifford (1988: 275) se erija en una de las cuestiones claves de la investigación antropológica reciente: “¿Qué significa, a finales del siglo veinte, hablar... de una ‘tierra natal’? ¿Cuáles son los procesos —más que las esencias— que constituyen la experiencia de la identidad cultural en el presente?”

Tales preguntas no son, por supuesto, enteramente nuevas; pero hoy en día, las cuestiones de identidad colectiva cobran un carácter especial, pues cada vez más personas viven en lo que Edward Said (1979:18) ha llamado “una condición generalizada de desarraigo”, en un mundo en el que las identidades están siendo, si no enteramente desterritorializadas, por lo menos territorializadas de otra manera. Los refugiados, los migrantes, los desplazados y los pueblos sin Estado son quizás los primeros en experimentar estas realidades de forma más plena, pero esta condición se encuentra mucho más generalizada. En un mundo de diásporas, de flujos culturales transnacionales, de movimientos masivos de poblaciones, los intentos de trazar la cartografía del globo usando el viejo paradigma del mosaico de regiones o patrias culturales se ven desafiados por una amplia gama de desconcertantes simulacros poscoloniales, duplicaciones y reduplicaciones, en cuanto la India y el Paquistán poscoloniales parecen resurgir en su simulacro poscolonial en Londres, y el Teherán de antes de la revolución se levanta de las cenizas en Los Ángeles, y un millar de dramas culturales de ese mismo tipo tienen lugar a todo lo largo y ancho del globo, en contextos urbanos y rurales. En el contrapunteo cultural de la diáspora, las conocidas líneas entre el “aquí” y el “allá”, el centro y la periferia, la colonia y la metrópolis se desdibujan.

Cuando el “aquí” y el “ahora” se desdibujan de esa manera, se alteran tanto las certidumbres y fijeza culturales de la metrópolis —aun cuando no de la misma manera— como aquéllas en la periferia colonizada. En este sentido, no



son sólo los desplazados quienes sienten que ha habido un desplazamiento (ver Bhabha 1989:66). Pues incluso aquellos que se quedan en sus lugares ancestrales y familiares encuentran que su relación con el lugar se ha alterado ineluctablemente y que se ha resquebrajado la ilusión de una conexión natural y esencial entre la cultura y el lugar. En la Inglaterra internacionalizada de hoy en día, por ejemplo, la “anglicidad” es algo tan complejo y se experimenta como algo tan des-territorializado como la noción de la “palestinidad” o la de la “armenidad”, pues “Inglaterra” (“la verdadera Inglaterra”) se refiere mucho menos a un lugar delimitado que a una condición de ser o a una posición moral imaginadas. Miremos, por ejemplo, el siguiente texto de un joven blanco, aficionado a la música reggae, en el barrio étnicamente diverso de Balsall Heath en Birmingham:

Ya no existe algo que se pueda llamar “Inglaterra”... ¡Bienvenidos a la India, hermanos! ¡Esto es el Caribe!... ¡Nigeria!... Inglaterra ya no existe, hombre. Esto es lo que se nos viene. Balsall Heath es el corazón del crisol de razas, porque todo lo que veo cuando salgo son personas mitad árabes, mitad paquistaníes, mitad jamaíquinas, mitad irlandesas. Yo lo sé, porque yo también soy así [mitad escocés y mitad irlandés]... ¿Quién soy yo?... Dígame, ¿a qué grupo pertenezco? Ellos me critican, los de la Inglaterra de siempre. Está bien, ¿a dónde pertenezco? Sabe, yo crecí con negros, paquistaníes, africanos, asiáticos, de todas partes, de todo... ¿A qué grupo pertenezco?... No soy más que una persona extensa. El mundo me pertenece... ¿Sabe? No nacimos en Jamaica... No nacimos en “Inglaterra”. Nacimos aquí, hombre. Es nuestro derecho. Es así como lo veo. Así es como enfrento esta situación. (En Hebdige 1987: 158-59)

Es probable que esa aceptación amplia del cosmopolitismo que parece estar implícita en este testimonio sea más bien la excepción y no la norma, pero no cabe duda de que la explosión de una “Inglaterra” culturalmente estable y unitaria en ese “aquí” caleidoscópico del Balsall Heath contemporáneo es un ejemplo de un fenómeno real, y que éste es cada vez más extenso. Es obvio que la erosión de esas conexiones supuestamente naturales entre las agrupaciones humanas y los lugares no ha conducido a lo que los modernistas tanto temían: a la homogeneización cultural a escala global (Clifford 1988). Pero las “culturas” y los “pueblos”, independientemente de cuánto logren preservarse en el tiempo, ya no se nos presentan de manera convincente como puntos identificables en el mapa.

No obstante, la paradoja de estos tiempos es que, a medida que los lugares y las localidades reales se desdibujan y se tornan más indefinidos, las *ideas* de lugares cultural y étnicamente definidos parecen cobrar más prominencia. Es aquí donde se hace más visible cómo las comunidades imaginadas (Anderson 1983) se vinculan a ciertos lugares imaginados, en la medida en que las colectividades humanas desplazadas se agrupan alrededor de patrias, lugares o comunidades recordados o imaginados, mientras la realidad del mundo parece estar negando que existan arraigos territoriales tan firmes. En un mundo como éste se hace

tanto más importante entrenar el ojo antropológico para observar los procesos a través de los cuales las poblaciones móviles y desplazadas construyen sus nociones del lugar en el que están y de la tierra natal que han dejado atrás.

El lugar recordado, por supuesto, solía servirle a una población dispersa como ancla simbólica de la comunidad. Tal ha sido por mucho tiempo el caso de los inmigrantes, quienes usan la memoria del lugar para construir imaginativamente el nuevo mundo en el que viven. Así, “la tierra natal” sigue siendo uno de los símbolos unificadores más poderosos de las poblaciones móviles y desplazadas, aun cuando la relación que se establece con ese lugar de origen se construya de maneras muy diferentes en los diferentes contextos. Más aún, incluso en los momentos y las condiciones más radicalmente desterritorializados —en condiciones en las que no sólo la “patria” es algo distante, sino que se pone en duda la idea misma de “patria” como un lugar duradero y fijo— muchos aspectos de nuestra vida siguen estando altamente “localizados” en un sentido social. Debemos renunciar a la idea ingenua de la comunidad como una entidad en un sentido literal (ver Cohen, 1985), pero debemos igualmente permanecer alertas a la profunda “bifocalidad” que caracteriza las experiencias vitales localizadas en un mundo global interconectado y a la importante función del lugar en la experiencia de vida cuando se le enfoca de cerca (Peters 1997).

Sin embargo, esta erosión parcial de los mundos sociales entendidos como algo espacialmente delimitado, así como la mayor importancia que ha adquirido la imaginación de los lugares desde la distancia, deben situarse, a su vez, dentro de los términos altamente espacializados de la economía capitalista global. El desafío fundamental aquí consiste en abordar las maneras de imaginar el espacio (que es imaginado, pero no es *imaginario*) como un vehículo para explorar los mecanismos por medio de los cuales estos procesos conceptuales de construcción de lugar encaran las transformaciones económicas y políticas globales de los lugares vividos; es decir, para establecer la relación, por así decirlo, entre el lugar y el espacio. Pues pueden surgir tensiones significativas cuando los lugares que han sido imaginados desde la distancia se convierten en espacios vividos. Los lugares, al fin y al cabo, siempre son imaginados dentro de determinaciones político-económicas que tienen su propia lógica. Así la territorialidad se reinscribe justo en el punto en el que parecía que se desvanecía.

La idea de que a un lugar se le dota de significado es algo que los antropólogos conocen muy bien. De hecho, hay pocas verdades antropológicas que sean de más vieja data o que estén más sólidamente establecidas. Oriente u occidente, adentro o afuera, izquierda o derecha, valle o montaña: por lo menos desde Durkheim, los antropólogos han sabido que la experiencia del espacio es siempre un constructo social. La tarea más urgente pareciera ser, entonces, la de politizar esta irrefutable constatación. Si se entiende el proceso de signifi-

cación como una práctica, ¿cómo se establecen entonces los significados espaciales? ¿Quién tiene el poder para convertir un espacio en un lugar? ¿Quién lo cuestiona? ¿Qué está en juego?

Estas preguntas son especialmente relevantes cuando se trata de la asociación que se establece entre los lugares y las agrupaciones humanas. Tal como lo señala Malkki (1997), aquí se hace necesario cuestionar dos tipos de naturalismo. El primero sería lo que llamaremos la costumbre etnológica de tomar como algo naturalmente dado la asociación de un grupo culturalmente unitario (la “tribu” o el “pueblo”) con “su” territorio, tal como indicamos en la sección anterior. El segundo naturalismo se encuentra directamente vinculado con el anterior y se trata de lo que podemos llamar la costumbre nacional de tomar como natural la asociación entre los ciudadanos de un estado y los respectivos territorios. Aquí la imagen más ilustrativa es la del mapamundi convencional dividido en estados-nación; este es el instrumento con el cual se instruye a los niños en las escuelas y se les inculcan nociones aparentemente sencillas al respecto: Francia es el lugar en donde viven los franceses, y los Estados Unidos es el lugar en donde viven los estadounidenses, y así en más. Hasta el observador más despreocupado sabe que en los Estados Unidos no viven sólo estadounidenses, y es obvio que la pregunta misma por quién es un “verdadero estadounidense” no tiene una respuesta clara. Pero incluso los antropólogos se refieren todavía a “la cultura estadounidense” sin una comprensión clara de lo que significa esa frase, porque se da por sentado que existe una correlación natural entre una cultura (“la cultura estadounidense”), un pueblo (“el estadounidense”) y un lugar (“los Estados Unidos de América”). Tanto el naturalismo etnológico como el nacional presentan la relación entre los pueblos y los lugares como algo sólido, obvio, acordado, cuando de hecho se trata de nociones cuestionadas, inciertas y en flujo constante.

Una gran parte del trabajo más reciente en antropología y en áreas de estudio afines ha enfocado el proceso mediante el cual los estados y las élites nacionales construyen y mantienen estas representaciones nacionales reificadas y naturalizadas (véase, por ejemplo, Anderson 1983, Kapferer 1988, Handler 1988, Herzfeld 1987, Hobsbawm y Ranger 1983, y Wright 1985). Estos análisis del nacionalismo no dejan duda de que los estados nacionales desempeñan un papel fundamental en las políticas populares de construcción de lugar y en la creación de vínculos naturalizados entre los lugares y las poblaciones. Pero es muy importante anotar que las ideologías de Estado distan mucho de ser la única instancia en la que se politiza la imaginación del lugar. Las imágenes oposicionales de lugar han sido extremadamente importantes, por supuesto, en los movimientos nacionalistas anticoloniales, así como en las campañas de auto-determinación y soberanía por parte de naciones impugnadas como

los hutu (Malkki 1997), los eritreos, los armenios o los palestinos (Bisharat 1997). Tales instancias son un útil recordatorio, a la luz de las connotaciones reaccionarias que suele tener el nacionalismo en el mundo occidental, de cuán frecuentemente las nociones de patria y de un “lugar propio” han sido herramientas de empoderamiento en contextos anti-imperialistas.

De hecho, los futuros estudiosos de las revoluciones del siglo veinte probablemente se sorprenderán al notar lo difícil que ha sido formular movimientos políticos amplios *sin* hacer referencia a patrias nacionales. Bien se trate del movimiento de los no alineados (Gupta 1997) o del internacionalismo proletario, lo que sale a lucir es la dificultad de tratar de movilizar a la gente a favor de estas colectividades no nacionales. Más aún, el internacionalismo presenta claras tendencias hacia el nacionalismo (como puede verse en la historia de la Segunda Internacional o de la URSS) y hacia un utopismo que es imaginado más en términos locales que universales (como puede verse en las *Noticias de ninguna parte* de William Morris (1890), en donde “ninguna parte” [*utopía*] resulta ser “alguna parte” y más concretamente Inglaterra); es en ese punto que podemos observar con mayor claridad la importancia de radicar las causas en un lugar y la omnipresencia de los procesos de construcción de lugar en la movilización política de colectividades.

Estos procesos de construcción simbólica del lugar, sin embargo, no tienen que darse necesariamente a escala nacional. Un ejemplo que ilustra esto es la manera en que las nociones idealizadas del “campo” han sido usadas en contextos urbanos para elaborar una crítica del capitalismo industrial (ver, para el caso del Reino Unido, Williams 1973 y para el caso de Zambia, Ferguson 1997). Otro ejemplo es el replanteamiento de las ideas de “hogar” y “comunidad” de algunas feministas como Bidy Martin y Chandra Talpade Mohanty (1986) y Caren Kaplan (1987). Es importante anotar, sin embargo, que estas políticas populares que giran en torno a construcciones de lugar pueden ser lo mismo conservadoras que progresistas. Se puede dar el caso, tal como en los Estados Unidos hoy en día, que la noción del lugar como algo relacionado con la memoria, el sentido de pérdida y la nostalgia se asocie con los movimientos populares reaccionarios. Esto es válido no sólo para las imágenes explícitamente nacionales que han estado siempre asociadas con la derecha, sino también para aquellas localidades imaginadas y aquellos escenarios de la nostalgia como “el Estados Unidos profundo” de vida semi-rural en pequeñas poblaciones o “la frontera”, los cuales con frecuencia complementan y se confunden con idealizaciones antifeministas del “hogar” y la “familia”.<sup>2</sup>

2. Ver, asimismo, Jennifer Robertson (1988, 1991) sobre las políticas de la nostalgia y la “construcción del lugar nativo” en Japón.

### ESPACIO, POLÍTICA Y REPRESENTACIÓN ANTROPOLÓGICA

Al cambiar nuestras concepciones de la relación que existe entre el espacio y la diferencia cultural adquirimos igualmente una nueva perspectiva en los debates sobre representación y escritura antropológicas. La atención que se le ha prestado en últimos tiempos a las prácticas de representación ha llevado a una mayor comprensión de los procesos de objetivación y de construcción de la otredad en la escritura antropológica. Con todo, nos parece que las nociones más recientes de “crítica cultural” (Marcus y Fisher 1986) se basan en una comprensión espacializada de la diferencia cultural que debe ser debatida.

A la base de la crítica cultural —definida como una relación dialógica con “otra” cultura que produce una perspectiva crítica de “nuestra propia cultura”— se encuentra una concepción del mundo como compuesto de “culturas” diferentes y diferenciadas, así como una distinción no cuestionada entre “nuestra propia” y la “otra” sociedad. Tal como lo expresan George E. Marcus y Michael M. J. Fischer, el propósito de la crítica cultural es el de “generar preguntas críticas sobre una sociedad para examinar la otra”; y a lo que aspira es a “aplicar tanto los resultados particulares como las lecciones epistemológicas que se obtienen de la experiencia en el extranjero a la renovación de la función crítica de la antropología, de la misma manera como se aplican estas dos dimensiones de los proyectos etnográficos que se hacen dentro del país.”

Marcus y Fischer no desconocen el hecho de que la diferencia cultural también se hace presente “dentro del país” y que “el otro” no tiene que ser exótico o estar en un lugar remoto para ser “otro”. Pero la concepción fundamental de la crítica cultural como una relación entre “diferentes sociedades” resulta, tal vez a pesar de las intenciones de los autores, espacializando la diferencia cultural en formas que nos son familiares, pues la etnografía se asume como un vínculo entre el “país” y el “extranjero”, dos conceptualizaciones que no se cuestionan. La relación antropológica no se establece apenas con gente que es diferente, sino con una “sociedad distinta”, una “cultura distinta”, y es por lo tanto una relación entre “aquí” y “allá”. En esta formulación, los términos de la oposición (“aquí” y “allá”, “nosotros” y “ellos”, “nuestra sociedad” y “otras sociedades”) se asumen como dados: así, lo que se nos plantea a los antropólogos es cómo usar los encuentros que tenemos “allá” con “ellos” para elaborar “aquí” una crítica de “nuestra propia sociedad”.

Esta manera de conceptualizar el proyecto antropológico plantea una serie de problemas. Quizás el más obvio tiene que ver con la identidad del “nosotros” que aparece sistemáticamente en frases tales como “nuestros/as” y “nuestra propia sociedad”. ¿Quién es ese “nosotros”? Si la respuesta es, como sospechamos, “el Occidente”, entonces debemos preguntarnos quiénes exactamente están incluidos y quiénes están excluidos de este club. Y el problema no se

resuelve con tan sólo remplazar la frase “nuestra sociedad” por “la sociedad a la que pertenece el etnógrafo”. Para los etnógrafos, al igual que para otros nativos, el mundo poscolonial es un espacio interconectado; para muchos antropólogos —y quizás de manera muy especial para los académicos desplazados del Tercer Mundo hacia el Primero— la identidad de “la propia sociedad” es algo que está por definirse.

Un segundo problema que se plantea a partir de la forma en que se ha conceptualizado la diferencia cultural dentro del proyecto de la “crítica cultural” es que, una vez se ha excluido al “otro” de ese dominio privilegiado de “nuestra propia sociedad”, ese “otro” pasa sutilmente a ser un “nativo”, a quedar ubicado en un marco de análisis diferente, a situarse como “especialmente encarcelado” (Appadurai 1988) en ese “otro lugar” que le corresponde a esa “otra cultura”. La crítica cultural presupone una separación originaria, que se supera en el momento en que el antropólogo inicia su trabajo de campo. El problema se torna en una cuestión de “contacto”, de comunicación no en el seno de un mundo social y económico compartido, sino “entre culturas” y “entre sociedades”.

Con el fin de presentar una alternativa a esta manera de pensar la diferencia cultural queremos cuestionar la unidad del “nosotros” y la otredad del “otro” y poner en duda la separación radical entre los dos, que es la que permite, como primera medida, que se plantee la oposición. Aquí no nos interesa tanto la pregunta sobre cómo establecer una relación dialógica entre sociedades que se encuentran diferenciadas geográficamente; más bien, nos importa explorar los procesos de *producción* de la diferencia en un mundo de espacios interdependientes que se encuentran cultural, social y económicamente interconectados. Esta diferencia es fundamental y puede ilustrarse por medio de un breve análisis de un texto que ha sido altamente elogiado en los círculos de la “crítica cultural”.

El trabajo de Marjorie Shostak, *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman* (1981) [Nisa: Vida y palabras de una mujer !kung] ha sido ampliamente admirado por su uso innovador de una historia de vida y ha sido proclamado como un ejemplo notable de experimentación polifónica en la escritura etnográfica (Marcus y Fischer 1986:58-59, Mary Louise Pratt 1986, Clifford 1986, Clifford 1988:42). Pero respecto a las cuestiones que hemos venido discutiendo aquí, *Nisa* es una obra muy convencional y, de hecho, presenta serias fallas. Aun cuando se le otorga a la persona individual, Nisa, una cierta singularidad, en realidad está siendo utilizada como un ejemplar de lo que es más bien un tipo: “los !kung”. Los !kung de Botsuana, pertenecientes a la comunidad lingüística *san* (antiguamente denominados “bosquimanos”), aparecen aquí como un “pueblo” claramente diferenciado —un “otro”— y aparentemente primitivo. Shostak trata a los !kung de Dobe prácticamente como sobrevivientes de una

etapa anterior de la evolución: son “una de las últimas sociedades tradicionales de cazadores y recolectores”, una agrupación tradicional, aislada y racialmente diferenciada (1981: 4). Su experiencia de “cambio cultural” es “todavía muy reciente y escasamente perceptible” y su sistema de valores tradicional permanece “casi intacto” (6). Según Shostak, los !kung comenzaron a tener “contacto” con “otros grupos” de agricultores y pastores apenas a partir de la década de 1920, pero su aislamiento comenzó realmente a resquebrajarse tan sólo a partir de los años 60, que vendría a ser el momento cuando surgen las cuestiones de “cambio”, “adaptación” y “contacto cultural” (346).

El espacio que habitan los !kung, el desierto de Kalahari, es claramente diferente y se encuentra radicalmente separado del nuestro. El relato insiste, una y otra vez, en el tema del aislamiento: en un ambiente ecológico adverso, esta forma de vida milenaria se habría preservado tan sólo gracias a esa extraordinaria separación espacial. La tarea del antropólogo, tal como la concibe Shostak, es la de atravesar esta divisoria espacial, ingresar a esta tierra olvidada por el tiempo —una tierra que, como señala Edwin Wilmsen, (1989: 10), es antigua pero no tiene historia—, para escuchar las voces de las mujeres, lo cual nos puede revelar “lo que ha sido su vida durante generaciones, probablemente durante miles de años” (Shostak 1981: 6).

Sorprendentemente, la exotización que se encuentra implícita en este retrato, en el cual los !kung son representados casi como si vivieran en otro planeta, ha suscitado pocas reacciones críticas por parte de los teóricos de la etnografía. Mary Louise Pratt ha señalado acertadamente que hay una “flagrante contradicción” entre ese retrato de unos seres primitivos que no han sido tocados por la historia y la historia genocida de la “conquista de los bosquimanos” por parte de los blancos (1986: 49). Tal como anota ella, “¿Qué tipo de retrato de los !kung emergería si, en lugar de definirlos como sobrevivientes de la edad de piedra y como una adaptación sutil y compleja al desierto de Kalahari, se les contemplara como sobrevivientes de la expansión capitalista y como una adaptación sutil y compleja a tres siglos de violencia e intimidación?” (1986: 49). Pero incluso Pratt conserva la noción de “los !kung” como una entidad ontológica preexistente, como “sobrevivientes”, y no como productos (y todavía menos como productores) de la historia. “Ellos” son víctimas, tras haber sufrido un proceso letal de “contacto” con “nosotros”.

Una manera muy diferente y mucho más iluminadora de conceptualizar la diferencia cultural en la región se puede encontrar en la devastadora crítica que hace Wilmsen al culto antropológico de los “bosquimanos” (1989). Wilmsen muestra cómo, en una constante interacción con una red más amplia de relaciones sociales, se produjo esa diferencia que Shostak toma como punto de partida; él explica, cómo, por así decirlo, “los bosquimanos” se convirtieron en

bosquimanos. Wilmsen demuestra que los pueblos que hablan la lengua *san* han estado en interacción continua con otros grupos por lo menos desde que tenemos registros de ellos; que una red de relaciones políticas y económicas ha conectado al Kalahari, que se asume como aislado, con la economía política de la región, tanto durante el período colonial como en el precolonial; que los pueblos que hablan la lengua *san* han sido frecuentemente criadores de ganado y que no se puede sostener una estricta separación entre los que pastorean y los que colectan alimentos. Asimismo, Wilmsen sostiene convincentemente que los !xu (!kung ) nunca han sido una sociedad sin divisiones de clase y que, si esa es la impresión que dan, “esto se debe a que han sido incorporados como una clase inferior dentro de una formación social más amplia, que incluye a los batswana, los ovaherero y otros” (Wilmsen, 1989: 270). Más aún, demuestra que la denominación “bosquimano/san” apenas si tiene medio siglo de existencia, pues la categoría surgió como producto de la “retribalización” en el período colonial (Ibid.: 280); y señala que “el conservadurismo cultural que les han atribuido, hasta hace poco, casi todos los antropólogos que se han ocupado de ellos es un resultado —y no la causa— de la forma en que han sido incorporados a las economías capitalistas modernas de Botsuana y Namibia” (Ibid.: 12).

Wilmsen no deja lugar a dudas con respecto al espacio: “No es posible hablar del aislamiento del Kalahari, como si fuera una zona protegida por sus vastas distancias. Para quienes habitaban en su interior, el exterior —como quiera que se haya definido ese ‘exterior’ en cada momento— siempre ha estado presente. La impresión de aislamiento y su realidad de pobreza y despojo son productos recientes de un proceso que cubre dos siglos y que culminó en los momentos finales de la era colonial” (Wilmsen 1989, 157). El proceso de producción de la diferencia cultural, tal como lo demuestra Wilmsen, ocurre en un espacio continuo y conectado, atravesado por relaciones económicas y políticas de desigualdad. Mientras Shostak toma la diferencia como algo dado y se concentra en escuchar “de una cultura a otra”, Wilmsen lleva a cabo una operación más radical de interrogar la “alteridad” del otro y sitúa la producción de la diferencia cultural dentro de los procesos históricos de un mundo social y espacialmente interconectado.

Se necesita, entonces, mucho más que un oído atento y una cierta destreza editorial para captar y orquestar las voces de los “otros”; lo que se necesita, muy fundamentalmente, es una voluntad de cuestionar, política e históricamente, la aparente “obviedad” de un mundo dividido entre “nosotros” y los “otros”. Un primer paso en esta dirección es ir más allá de las concepciones naturalizadas de las “culturas” espacializadas y explorar, en cambio, la producción de la diferencia en el interior de espacios comunes, compartidos y conectados; es decir, pasar a concebir a los *san* no como “un pueblo” de “nativos” del desierto, sino



como una categoría históricamente constituida que se refiere a seres expropiados, relegados sistemáticamente al desierto.

Lo que proponemos aquí es, de manera muy amplia, que dejemos de ver la diferencia cultural como un correlato de un mundo de “pueblos” cuyas historias separadas están a la espera de ser conectadas por el antropólogo y que nos movamos, más bien, hacia la noción de un mundo producido por un proceso histórico común, que diferencia a los distintos sectores del mundo al mismo tiempo que los conecta. Para los defensores de la “crítica cultural”, la diferencia constituye el punto de partida, y no el resultado. Se preguntan cómo, en un mundo que asumen como compuesto de “sociedades diferentes”, podemos utilizar la experiencia en una de ellas para comentar sobre la otra. Pero si cuestionamos la noción de un mundo ya dado, conformado por “pueblos y culturas” separadas y diferenciadas, y lo vemos, en cambio, como un conjunto de relaciones que producen diferencias, podemos pasar de un proyecto que yuxtapone las diferencias ya dadas a uno que explora la construcción de las diferencias en el proceso histórico.

248

Bajo esta perspectiva, el poder no entra en el escenario antropológico tan solo en el momento de la representación, pues la distinción cultural que el antropólogo trata de representar ha sido ya creada, existe desde siempre, en un campo de relaciones de poder. Así, se nos plantea una política de la otredad que no es reducible a las políticas de la representación. Las estrategias textuales pueden llamar la atención hacia las políticas de representación, pero no se consigue abordar realmente la cuestión misma de la otredad tan solo a partir de cuestiones como los dispositivos retóricos de la construcción textual polifónica o la colaboración con informantes-escritores, como parecen proponerlo algunas veces autores tales como Clifford y Vincent Crapanzano (1980).

Entonces, además de (¡y no en lugar de!) la experimentación textual, es necesario abordar la cuestión de “el Occidente” y sus “otros” de una manera que reconozca las raíces extratextuales del problema. Por ejemplo, el campo de la inmigración y de la legislación migratoria es un área práctica en donde se conjugan muy directamente las políticas del espacio y las de la otredad. Efectivamente, si la separación de espacios no está dada naturalmente, sino que es un problema antropológico, es notable que los antropólogos hayan tenido tan poco que contribuir a los debates políticos contemporáneos relacionados con la inmigración en los Estados Unidos.<sup>3</sup> Si aceptamos un mundo de lugares ori-

3. Somos conscientes, por supuesto, de que en los últimos tiempos una cantidad considerable de investigación antropológica se ha ocupado del tema de la inmigración. Pero nos parece que una gran parte de estos trabajos se detienen en la descripción y la documentación de patrones y tendencias migratorias, y suelen realizarse desde la perspectiva disciplinar de políticas públicas. Este tipo de trabajo es sin duda necesario e importante, y con frecuencia es estratégicamente eficiente en el campo político formal. Sin embargo, nos queda pendiente abordar las

ginariamente separados y culturalmente diferenciados, entonces la cuestión de las políticas de inmigración se reduce a la cuestión sobre el grado o el nivel al cual debemos insistir en que se mantenga ese orden originario. Si se adopta ese punto de vista, las prohibiciones a la inmigración son un asunto relativamente menor. De hecho, si se opera con un entendimiento espacialmente naturalizado de la diferencia cultural, la inmigración incontrolada podría parecerle una amenaza incluso a la antropología misma, pues conlleva el peligro de desdibujar o borrar la distinción cultural de los lugares, justamente lo que constituye el repertorio de la disciplina. Si por el contrario, se reconoce que la diferencia cultural se produce y se sostiene en un campo de relaciones de poder en un mundo que ha estado desde siempre interconectado, entonces la restricción a la inmigración se hace visible como uno de los medios más importantes para mantener alejados a quienes han sido despojados de todo poder.

Desde esta perspectiva, se puede ver que la “diferencia” que se impone a los lugares es una parte integral del sistema global de dominación. La tarea antropológica de desnaturalizar las divisiones culturales y espaciales se enlaza en este punto con la tarea política de combatir el muy literal “encarcelamiento espacial del nativo” (Appadurai 1988) dentro de espacios zonificados, por así decirlo, para la pobreza. En este sentido, al cambiar la forma en que pensamos las relaciones entre cultura, poder y espacio, se nos abre la posibilidad de cambiar mucho más que nuestros textos. Hay mucho campo, por ejemplo, para una mayor participación antropológica, tanto teórica como práctica, en las discusiones sobre políticas de la frontera entre los Estados Unidos y México, los derechos políticos y de organización de los trabajadores inmigrantes, y la apropiación de los conceptos antropológicos de “cultura” y “diferencia” por parte del aparato ideológico represivo de la legislación de inmigración y las percepciones populares sobre los “extranjeros” y “forasteros”.

Se ha asumido por mucho tiempo una cierta correlación unificadora entre el lugar y las agrupaciones humanas en el concepto antropológico de cultura. Pero, más allá de las representaciones antropológicas y de las leyes migratorias, “el nativo” solo se encuentra en parte “encarcelado espacialmente”. La habilidad de la gente para confundir los órdenes espaciales establecidos, bien sea por medio del movimiento físico o a través de sus propias prácticas conceptuales y políticas de reimaginación, indica que el espacio y el lugar nunca están

---

cuestiones específicamente culturales que surgen a partir de la inscripción de la otredad en el espacio, tal como venimos diciendo que es necesario hacer. Un área en la que al menos algunos antropólogos se han dedicado seriamente a abordar este problema es la de la inmigración mexicana a los Estados Unidos. Ver, por ejemplo, Rouse 1991, Chavez 1991; Kearney 1986, 1991; Kearney y Nagengast 1989; Alvarez 1987; y Bustamante 1987. Otro ejemplo es Borneman 1986, notable porque señala los lazos específicos que existen entre la ley migratoria y la homofobia, entre el nacionalismo y la sexualidad, en el caso de los inmigrantes “Marielitos” a los Estados Unidos.

“dados” y que siempre se debe tener en cuenta los procesos de su construcción sociopolítica. Una antropología cuyos objetos ya no se conciben automática y naturalmente anclados en un espacio deberá prestar particular atención a la forma en que se construyen, imaginan, cuestionan e imponen las nociones de espacio y lugar. En este sentido, no es paradójico afirmar que, en esta era de la desterritorialización, las cuestiones de espacio y lugar son más centrales para la representación antropológica de lo que han sido nunca.

Al proponer que se replanteen los supuestos espaciales implícitos en los conceptos más fundamentales y más aparentemente inocuos de las ciencias sociales, tales como los de “cultura”, “sociedad”, “comunidad” y “nación”, no pretendemos trazar de antemano un plan detallado para un aparato conceptual alternativo. Quisiéramos señalar, sin embargo, una serie de direcciones prometedoras para posibles desarrollos futuros.

Una veta extremadamente rica ha sido explorada por aquellos que intentan teorizar los intersticios y la hibridez. Encontramos aquí reflexiones desde la situación poscolonial (Bhabha 1989, Rushdie 1989, Hannerz 1987); alrededor de las personas que viven en fronteras culturales y nacionales (Anzaldúa 1987, Rosaldo 1987, 1988 y 1989); acerca de los refugiados y los desplazados (Malkki 1997, 1995a y 1995b, Ghosh 1989); y para el caso de los migrantes y trabajadores (Leonard 1997 y 1992). Como señala Homi Bhabha (1989: 64), la “adaptabilidad y el sincretismo de las políticas y la cultura” de la hibridez desafían las “nociones imperialistas y colonialistas de la pureza, a la vez que cuestionan nociones nacionalistas”. Está todavía por verse cuáles son las políticas que se pueden producir a partir de esta teorización de la hibridez y hasta dónde puede llegar a librarse del todo de las nociones de autenticidad cultural, de toda forma de esencialismo, bien sean estratégicas o de cualquier otro tipo (véase especialmente Radhakrishnan 1987). Bhabha señala la relación problemática que se plantea entre la apelación a la pureza cultural y la teleología utópica cuando describe cómo llegó a la comprobación de que “el único lugar en el mundo desde donde se podía hablar era uno en el que la contradicción, el antagonismo, las hibrideces de la influencia cultural, las fronteras entre naciones, no se veían superados por un sentido utópico de liberación o retorno. El lugar desde donde hablar atravesaba esas contradicciones inconmensurables en medio de las cuales la gente sobrevive, participa activamente en política y cambia” (Bhabha 1989:67). Las zonas fronterizas se constituyen justamente en un lugar tal de contradicciones inconmensurables. El término no designa una localidad topográfica fija ubicada entre otras dos localidades fijas (naciones, sociedades, culturas), sino una zona intersticial de desplazamiento y desterritorialización que configura la identidad del sujeto híbrido. En lugar de descartarlas como insignificantes, como zonas marginales, delgadas franjas de tierra entre lugares

estables, queremos proponer que la noción de zonas fronterizas es una conceptualización más adecuada de la ubicación “normal” del sujeto posmoderno.

Otra dirección prometedora, que nos lleva más allá de la cultura como un fenómeno localizado espacialmente, proviene del análisis de los que suelen llamarse los “medios masivos”, la “cultura masiva” o la “industria cultural” (en este campo, la revista *Public Culture* ha tenido una especial influencia). Los medios masivos, en su existencia simbiótica con la forma de mercancía y con su capacidad de ejercer influencia incluso sobre las poblaciones más remotas —el objeto fetichizado de la investigación antropológica—, plantean los mayores desafíos a las nociones ortodoxas de cultura. Obviamente, los límites nacionales, regionales o de la aldea nunca han contenido la cultura en la forma en que suelen sugerirlo las representaciones antropológicas. Pero la existencia de una esfera pública transnacional implica que ya no se puede sostener la ficción de que tales fronteras circunscriben las culturas y regulan el intercambio cultural.

La producción y distribución de cultura masiva —las películas, los programas de radio y televisión, los periódicos y las agencias de prensa, las grabaciones de música, los libros, los conciertos en vivo— son controladas casi enteramente por esas organizaciones que, notablemente, no están en ningún lugar: las corporaciones multinacionales. En ese sentido, la “esfera pública” apenas si es “pública” en términos del control sobre las representaciones que circulan en ella. No obstante, en trabajos recientes de estudios culturales se ha advertido contra el peligro de reducir la recepción de la producción cultural multinacional a un acto pasivo de consumo, pues con ello se desconoce la creación activa, por parte de los receptores, de disyunciones y dislocaciones entre el flujo de mercancías industriales y productos culturales. Nos parece igualmente preocupante, sin embargo, el peligro opuesto: el de *celebrar* la capacidad de invención de esos “consumidores” de la industria cultural (especialmente en la periferia), quienes construyen algo muy diferente a partir de los productos comerciales a los que se hallan expuestos, los reinterpretan y reconvierten, algunas veces de manera radical y en ocasiones incluso los llevan en una dirección que promueve la resistencia en lugar de la conformidad. El peligro aquí consiste en la tentación de utilizar ejemplos dispersos de los flujos culturales que gotean desde la “periferia” hacia los centros más importantes de la industria cultural como pretexto para descartar el “metarelato” del capitalismo (especialmente el relato “totalizador” del capitalismo tardío) y así evadir las poderosas implicaciones políticas que vienen asociadas con la hegemonía global de Occidente.

La reconceptualización del espacio que se encuentra implícita en las teorías de la intersticialidad y de la cultura masiva ha producido conceptualizaciones de la diferencia cultural sin tener que apelar a la noción ortodoxa

de “cultura”. Este es, por lo pronto, un campo que apenas ha sido explorado y desarrollado. Claramente podemos ubicar cúmulos de prácticas culturales que no pertenecen a un “pueblo” en particular o a un espacio determinado. Jameson (1984) ha intentado aprehender por medio de la noción de “dominante cultural” lo que hace que estas prácticas sean diferenciables y distintivas. Por su parte, Ferguson propone la idea de “estilo cultural” para aproximarse a la lógica de prácticas superficiales, sin pretender conectarlas necesariamente a “formas de vida totales”, las cuales, en el concepto convencional de cultura, se componen de valores, creencias, actitudes y demás. Debemos explorar lo que Bhabha denomina “la inquietante extrañeza de la diferencia cultural”: “La diferencia cultural se constituye en un problema no en el momento en que se llama la atención sobre la “Venus hotentote” o el punk cuyo cabello se levanta metro y medio sobre su cabeza. No, la diferencia cultural no tiene esa visibilidad tan definible. Es en la extrañeza de lo familiar que la diferencia se constituye como algo más problemático, tanto política como conceptualmente... es cuando el problema de la diferencia nos confronta con nosotros mismos en tanto “otros” y con los “otros” que forman parte del “nosotros”; es en esa zona liminal” (1989: 72).

252

■ ¿Por qué debemos enfocar esa zona liminal, esa frontera? Tal como hemos señalado, la desterritorialización ha desestabilizado la fijeza del “nosotros” y del “otro”. Pero no por ello ha creado sujetos que flotan libremente como mónadas, aun cuando eso es lo que a veces dan a entender quienes celebran los aspectos supuestamente emancipadores y lúdicos de la condición posmoderna. Tal como anotan Martin y Mohanty (1986: 194), la indeterminación también tiene sus límites políticos y están dados en el ocultamiento mismo del lugar que ocupa el crítico en los múltiples campos de poder. En lugar de detenernos en la noción de desterritorialización, la pulverización del espacio en la segunda modernidad, debemos teorizar cómo estás siendo *reterritorializado* el espacio en el mundo contemporáneo. Debemos responder sociológicamente al hecho de que la distancia entre los ricos en Bombay y los de Londres sea mucho menor que la que hay entre las distintas clases sociales dentro de “la misma” ciudad. La localización física y el territorio físico, que fueron durante mucho tiempo el *único* plano sobre el cual se podía trazar una cartografía cultural, tienen que ser reemplazados por múltiples planos que nos permitan ver que la conexión y la contigüidad, y de manera más general, la representación del territorio, varían considerablemente según factores de clase, género, raza y sexualidad; y que nos permitan ver asimismo que hay grandes diferencias en el acceso según el lugar que se ocupe en el campo de poder. ✱

**REFERENCIAS:****Alvarez, Robert R, Jr.**1987 *Familia: Migration and Adaptation in Baja and Alta California, 1800-1975*, Berkeley: University of California Press.**Anderson, Benedict**1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.[1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*,

México: Fondo de Cultura Económica.]

**Anzaldúa, Gloria**1987 *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, Calif.: Spinters/Aunt Lute. Appadurai, Arjun1986 "Theory in anthropology: Center and Periphery", *Comparative Studies in Society and History* 28 (1): 356-61.1988 "Putting hierarchy in its place", *Cultural Anthropology* 3 (1): 36-49.**Baudrillard, Jean**1988 *Jean Baudrillard. Selected Writings*, Mark Poster (ed.), Stanford, Calif.: Stanford University Press**Bhabha, Homi**1989 "Location, intervention, incommensurability: A conversation with Homi Bhabha", *Emergences* 1 (1): 63-88.**Bisharat, George E.**

1997 "Exile to Compatriot: Transformations in the Social Identity of Palestinian Refugees in the West Bank".

En *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Akhil Gupta and James Ferguson

(eds.), Durham and London: Duke University Press, pp. 203-232.

**Borneman, John**1986 "Emigres as Bullets/ Immigration and Penetration: Perception of the Marielitos", *Journal of Popular**Culture* 20 (3): 73-92.**Bustamante, Jorge**1987 "Mexican Immigration: A Domestic Issue or an International Reality". En *Hispanic Migration and the**United States: A study in Politics*, Gastón Fernández, Beverly Nagel y León Narváez (eds.), Bristol,

Ind.: Wyndham Hall, pp. 13-30.

**Clifford, James**1986 "On Ethnographic Allegory", en *Writing Culture: The poetics and politics of Ethnography*, James

Clifford and George E. Marcus (eds.), Berkeley: University of California Press, pp. 98-121.

[1991 *Retóricas de la antropología*, Madrid y Gijón: Ediciones Júcar]1988 *The predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge,

Harvard University Press.

[1995 *Los dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva postmoderna*, Carlos

Reynoso, trad., Barcelona: Gedisa.]

**Cohen, Anthony**1985 *The Symbolic Construction of Community*. New York: Tavistock.**Crapanzano, Vincent**1980 *Tuhani, Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.**Chavez, Leo**

1991 "Outside of Imagined Community: Undocumented Settlers and Experiences of Incorporation",

*American Ethnologist* 18 (2): 257-78.**Davis, Mike**1986 "The political Economy of Late-Imperial America." En *Prisoners of the American Dream: Politics and**Economy in the History of The US Working Class*, New York: Verso.**Deleuze, Giles y Guattari, Félix**1987 *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. University of Minneapolis: Minnesota Press.[1988 *Mil mesetas (Capitalismo y esquizofrenia)*, José Vásquez Pérez et. al. trad., Valencia: Pretextos]

**Ferguson, James**

- 1990 "Cultural Style as Inscription: Toward a Political Economy of the Styled Body". Conferencia presentada ante la American Ethnological Society, Atlanta
- 1997 "The Country and the City on the Copperbelt". En *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Akhil Gupta and James Ferguson (eds.), Durham and London: Duke University Press, pp. 137-153.

**Foucault, Michel**

- 1980 *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings. 1972-1977*, Colin Gordon (ed.), New York: Pantheon.

**Ghosh, Amitav**

- 1989 *The Shadow Lines*, New York: Viking.

**Gupta, Akhil**

- 1997 "The Song of the nonaligned world: Transnational identities and the reinscription of space in late capitalism". En *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Akhil Gupta and James Ferguson (eds.), Durham and London: Duke University Press, pp. 179-200.

**Handler, Richard**

- 1988 *Nationalism and Politics of Culture in Quebec*, Madison: University of Wisconsin Press.

**Hannerz, Ulf**

- 1986 "Theory in Anthropology: Small is Beautiful, the Problem of Complex Cultures", *Comparative Studies in Society and History* 28 (2): 362-367.
- 1987 "The world in Creolisation", *Africa* 57 (4): 546-559.

**Harvey, David**

- 1989 *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, New York: Blackwell.

254

**Hebdige, Dick**

- 1987 *Cut'n Mix: Culture, Identity, and Caribbean Music*, London: Methuen.

**Herzfeld, Michael.**

- 1987 *Anthropology through the Looking-Glass, Critical Ethnography in the Margins of Europe*, New York: Cambridge University Press.

**Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (eds.)**

- 1983 *The Invention of Tradition*, New York: Cambridge University Press.
- [2002 *La invención de la tradición*, Omar Rodríguez, trad., Barcelona: Crítica.]

**Jameson, Fredric**

- 1984 "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review* 146: 53-92.

**Kapferer, Bruce**

- 1988 *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*, Washington D.C.: Smithsonian Institute Press.

**Kaplan, Caren**

- 1987 "Deterritorializations: The rewriting of home and exile in Western feminism discourse", *Cultural Critique* 6: 187-98.

**Kearney, Michael**

- 1986 "From the invisible hand to visible feet: Anthropological studies of migration and development", *Annual Review of Anthropology* 15: 331-61.
- 1991 "Borders and boundaries of state and self at the end of Empire", *Journal of Historical Sociology* 4 (1): 52-74.

**Kearney, Michael y Nagengast, Carol**

- 1989 "Anthropological perspectives on transnational communities in rural California", *Working Paper* nº 3, Working-Group on Farm Labor and Rural Poverty, Davis, California: California Institute for Rural Studies.

**Leonard, Karen**

- 1992 *Making Ethnic Choices: California's Punjabi Mexican Americans*, Philadelphia: Temple University Press.

1997 "Finding one's own place: Asian landscape re-visioned in rural California". En *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Akhil Gupta and James Ferguson (eds.), Durham and London: Duke University Press, pp. 118-135.

**Malkki, Liisa**

1995a *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, Chicago: University of Chicago Press.

1995b "Refugees and Exile: From 'Refuge Studies' to the National Order of Things", *Annual Review of Anthropology* 24: 495-523.

1997 "National Geographic: The Rooting of People and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees". En *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Akhil Gupta and James Ferguson (eds.), Durham and London: Duke University Press, pp. 52-76.

**Mandel, Ernest**

1975 *Late Capitalism*, Joris de Bres, trad., New York: Verso.

[1979 *El capitalismo tardío*, M. Aguilar, trad., México: Era.]

**Marcus, George y Fischer, Michael, M.J.**

1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press.

[2000 *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*, Eduardo Sinnot, trad., Buenos Aires: Amorrortu.]

**Martin, Biddy y Chandra Talpade Mohanty**

1986 "Feminist politics: What's home got to do with It?", en *Feminist Studies / Critical Studies*, Teresa de Lauretis (ed.), Bloomington: Indiana University Press, pp. 191-212.

**Morris, William**

1970 *News from Nowhere* [1890], London: Routledge and Kegan Paul.

[1968 *Noticias de ninguna parte* [1890], Madrid: Ciencia Nueva.]

**Peters, John Durham**

1997 "Seeing Bifocally: Media, Place, Culture". En *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Akhil Gupta and James Ferguson (eds.), Durham and London: Duke University Press, pp. 75-91.

**Pratt, Mary Louise**

1986 "Fieldwork in common places." En *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, James Clifford y George E. Marcus, eds., Berkeley: University of California Press, pp. 27-50.

**Radhakrishnan, Rajagopalan**

1987 "Ethnic identity and post-structuralist difference", *Cultural Critique* 6: 199-220.

**Robertson, Jennifer**

1988 "Furusato Japan: The culture and politics of nostalgia", *Politics, Culture, and Society* 1 (4): 494-518.

1991 *Native and Newcomer: Making and Remaking a Japanese City*, Berkeley: University of California Press.

**Rosaldo, Renato**

1987 "Politics, patriarchy, and laughter", *Cultural Critique* 6: 65-86.

1988 "Ideology, place, and people without culture", *Cultural Anthropology* 3 (1): 77-87.

1989 *Culture and Truth: The remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon.

[1989 *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, Wendy Gómez Togo, trad., México: Grijalbo.]

**Rouse, Roger**

1991 "Mexican migration and the social space of postmodernism", *Diaspora* 1 (1): 8-23.

**Rushdie, Salman**

1989 *The Satanic Verses*, New York, Viking.

[1989 *Los versos satánicos*, J.L. Miranda, trad., Barcelona, Anagrama.]

**Said, Edward**

1979 "Zionism from the standpoint of its victims", *Social Text* 1: 7-58.

**Shostak, Marjorie**

1981 *Nisa: The Life and Works of a !Kung Woman*, Cambridge, MA: Harvard University Press.



■  
**Williams, Raymond**

1973 *The Country and the City*, New York: Oxford University Press.

[2001 *El campo y la ciudad*, Alcira Bixio, trad., Buenos Aires: Paidós.]

**Wilmsen, Edwin**

1989 *Land Filled with Flies: A Political Economy of the Kalahari*, Chicago: University of Chicago Press.

**Wright, Patrick**

1985 *On Living in an Old Country: The National Past in Contemporary Britain*, London: Verso.