

IDENTIDADES POLÍTICAS/ ALTERIDADES HISTÓRICAS: UNA CRÍTICA A LAS CERTEZAS DEL PLURALISMO GLOBAL

RITA LAURA SEGATO
Universidade de Brasília

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

Las dos visiones del mundo globalizado: ¿homogeneidad o heterogeneidad?

Dos 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 hasta mismo generados por las fuerzas instituyentes del sistema económico mundial, que les otorgan un espacio designado y restringido 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", por donde pueblos históricamente oprimidos por los estados nacionales inscriben sus identidades tornándolas visibles en el orden mundial, se asocian a través 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 respunteado 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 este proceso también introduce 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, para algunos, una contracorriente de la tendencia unificadora. De esta forma, algunas voces que celebran el proceso de "globalización" y no lo interpretan como una exacerbación del imperialismo, se apegan a la idea de que solamente gracias a la internacionalización de 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.

Propongo aquí que esto último es verdadero solamente en parte y si instrumentalizado con toda la sofisticación necesaria. Se trata, considero, de un proceso ambiguo e inestable, capaz, por un lado, de afirmar los derechos de las minorías pero, también, por otro, de homogeneizar las culturas, achatando sus léxicos y valores, de manera a 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, y la pluralidad de sus formas de producción y utilización. Si el gran lema y, yo diría, 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 esas 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 declinio y, yo diría, casi el descrédito que vienen afectando a nuestra 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, a mi ver, que considera 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 — que mejor llamaríamos de tensiones — centrales, dentro de este modelo de análisis, tendrían ocurrido históricamente entre los estados nacionales y esos grupos. Con el "nuevo orden mundial", como sugiere Varese en el texto ya citado, ocurriría un debilitamiento de las soberanías de los estados nacionales y, con esto, el enfrentamiento pasaría 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 interlocucional 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, por lo tanto, concientes de su "alteridad". Asimismo, en el presente, 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 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" (Gros 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" (Gros 1997: 38).

Pero, 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 anglo-sajona, "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 concreción, 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 a lo largo de la historia de los países del Nuevo Mundo como un actor múltiple, simultáneamente: 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 concreción a la nación (Anderson 1983). En su papel de interlocutor especialmente calificado en ese ámbito, el estado nacional ha tenido un papel muy relevante dando forma al "otro" interior 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).

De acuerdo con cómo y con qué peso realizan este papel de interlocutor privilegiado en el entrecruzamiento de voces de la nación, por un lado, 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 decir que me parece posible identificar estados de primera, segunda o tercera grandeza directamente en función del poder relativo de interpelación que tengan dentro de la escena nacional y en relación a otros estados, escenas nacionales y corporaciones de capital transnacional. Esta jerarquía de magnitudes es justamente lo que se exagera en el presente proceso de "globalización", trazando lo que llamaré de "la gran frontera" con una nitidez nunca antes mayor. "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 supra-estatales. [...] Este proceso de erosión de soberanía, que hace de ésta menos un valor absoluto que un título negociable, a pesar de ocurrir globalmente, no elimina, y, por el contrario, agrava las disparidades y las jerarquías en el sistema mundial" (Souza Santos 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 regulación social" (1995: 146). Pero, es preciso aclarar que estos poderes supraordenados en 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, constatamos que, conjuntamente con el debilitamiento real de la soberanía en los países periféricos, la atención de los autores hacia la relación *entre* estados nacionales ha decaído, y autores como Immanuel Wallerstein, que colocaron en foco la diferencia de poder entre estos estados y las consecuencias de esta entrada desigual en el mercado mundial han sido duramente criticados

e — injustamente, me parece — condenados a una circunstancial obsolescencia por la pléyade de autores culturalistas, menores pero numerosos, que dominan el capítulo de 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 falaz se estableció entre nación, en el sentido de sociedad nacional, y estado nacional. Por su vez, 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 de nuestras ecuaciones se le sumase también el desinterés por las relaciones de poder y *prestigio* entre naciones, *tout court*. Dentro de este cuadro, identidades descontextualizadas, transnacionales, construidas como entidades de fundamento casi biológico, entrarían en una alianza natural a través de las fronteras¹.

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 y, entre ellas, la de cultura o hábitos de convivencia de una sociedad nacional, y la 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, 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, el de Kwame Appiah 1990, 1992, 1994) parece haber salido incólumne 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)

Por mi parte, considero que no solamente es fundamental considerar la manera como se da la relación entre estados nacionales, sino también apreciar el papel que tienen, en la escena de estas relaciones, las sociedades nacionales.

1 "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 que detona una estrategia de explicaciones pseudo-históricas que camufla el acto de invención propiamente dicho" (Sollors 1989: xvi).

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 cuadro entero debe considerar, en cada caso: el estado nacional, como el conjunto de instituciones controladas de forma más o menos legal por algunos sectores de la sociedad nacional; la sociedad nacional o nación, como el espectro completo de los sectores administrados por ese estado y que, por el efecto de la historia y bajo las presiones del estado, adquirió una configuración propia e identificable de relacionamientos entre sus partes; y los componentes étnicos particulares y otros grupos de interés — de género, de orientación sexual, religiosos, etc — que forman parte de la nación. A partir de estos actores, para cada escena nacional es necesario considerar la relación entre los estados nacionales periféricos y 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 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)

Así, 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 expande el poder de muerte, continúan a estar 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.

De hecho, consulto el índice temático de la obra donde uno de los principales autores de referencia para el tema de la globalización, Roland Robertson, sistematiza la reflexión teórica existente (1992), y constato que la palabra "poder" nos 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. O sea, en ningún momento el autor, por lo demás muy bien intencionado, hace mención alguna siquiera del hecho de que existe 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 — y, en particular, la única superpotencia 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 más en voga 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 antes, las grandes corporaciones oriundas de los países ricos — particularmente de los Estados Unidos de América del Norte — suman esfuerzos con los poderes estatales para este fin, como demuestran las innumerables infor-

maciones 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 a uno y otro de sus lados, sobre el eje de una diversidad jerárquica, vertical. No me 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 a la práctica para afectar las políticas internas de las naciones no hegemónicas — y esto se acentuó en las últimas décadas a pesar de las apariencias y de las modas académicas que conducen nuestra atención en otras direcciones.

De nuestro lado, 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 (estoy convencida de que sería necesario un instrumental psicoanalítico para desentrañar los fundamentos de ese prestigio y el de sus efectos sobre nosotros). Más que como tal conjunto de bienes materiales y filosóficos substantivos, la modernidad, de este lado de acá, tiende a ser percibida como un conjunto de signos de prestigio, y es

usualmente en tanto signos o emblemas de modernidad y no como contribuciones a la cualidad de la vida que esos 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 la revista *Raça Negra* ("Raza Negra"), lanzada hace aproximadamente un año en Brasil a imagen y semejanza de la revista *Ebony*, que sale hace dos décadas en los Estados Unidos. Este éxito, creo, más que como un avance democrático de la igualdad de derechos de los ciudadanos negros, puede ser mejor leído dentro de la otra perspectiva que propongo: la asociación exclusiva, entre nosotros, 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 a nuestros ojos y, dentro de este envoltorio, y no con el aspecto tradicional con que las conocemos en nuestras sociedades, son adoptadas por nosotros. Un negro, un indio, una mujer "hiperreales", enlatados, pasan a substituir a los sujetos históricos auténticos (Ramos 1994a). Además, el espejo global devuelve a las categorías históricas su imagen ahora 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 (1995: 25 e ss.). 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 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, debido a la valorización creciente de la diversidad étnica por parte de la nación, por un apego a los trazos étnicos de comportamiento. En mis propios términos, yo diría que la "americanización", hoy en día, contiene, entre sus muchos aspectos, el mandato

de la "etnicización" o racialización, y esa influencia pasa también como parte de la expansión hegemónica de la cultura norteamericana a los países periféricos.

Por mi parte, creo que los bienes asociados con la modernidad, incluyendo la identidad diferenciada, han pasado a ser percibidos "cargóisticamente", 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 "cargóstico" 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*": 102). Sin embargo, es importante resaltar aquí 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, quiero colocar ahora en foco 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 esas estrategias resultaron en 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 este clivaje o línea de fractura principal, se constituyó, a lo largo de una historia nacional, un sistema que sugiero llamar de "formación nacional de diversidad" con un estilo propio de interrelación entre sus partes. Dentro de esa formación, "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 falaciosamente transplantadas a otro contexto nacional. Y los vínculos entre las mismas no pueden establecerse sin esa mediación necesaria, a riesgo de que caigamos en un malentendido planetario o, lo que es peor todavía, que impongamos 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, hoy emergente, 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, si en los Estados Unidos las fracturas de la sociedad nacional y, por lo tanto, las identidades políticas que se perfilan con mayor nitidez, pasan por lo étnico — incluyendo todo 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 fractura inicial entre capital-puerto e provincia-interior son las que prevalecen hasta hoy como verdaderas líneas civilizatorias, travistiéndose, a lo largo de la historia de ese país, 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 impregnan y dividen la sociedad encontrando significantes hasta en niveles de la interacción que podríamos llamar de francamente microscópicos (y que, permitiéndome una corta disgresión, me recuerdan 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 de clivaje 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 clivaje principal, se presenta a ojos-vista de cualquier viajero y ha sido habitualmente denominado 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, ni 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 populacionales con fronteras bien precisas, identidades y formas peculiares de resolución de conflictos que atraviesan los estados y las regiones, una variedad de autores han señalado cómo la fractura social marca su huella en el comportamiento también dual, moderno y pre-moderno, ciudadano y no ciudadano, del Brasil así llamado "incluido" (ya clásica es la propuesta de Roberto Da Matta 1978 en este sentido, recientemente reformulada y sofisticada por Luiz Eduardo Soares, s/d).

Wanderley Guilherme dos Santos (1993: 79) no ha hesitado en clasificar una gran parte de la población brasileña, o sea, 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 7% de los conflictos que surgen son, en el Brasil, resueltos por medios legales, dando esto la pauta del abismo de separación que divide a los "dos brasiles", las dos poblaciones.

Movimientos sociales de familias sin tierra, sin techo y de niños de la calle se expanden cada día, mostrando por donde pasan las identidades políticas fundamentales. Tomar en consideración esta fractura básica de la sociedad, colocarla de relieve y darle su debida importancia al examinar el modelo de identidades brasileñas es fundamental, para luego poder teorizar mejor, dimensionar mejor la cuestión étnica. Nos permite, por ejemplo, reaccionar de la forma apropiada cuando oímos, como escuché recientemente de boca de una estudiante negra brasileña en el Center for Latin American Studies de la Universidad de Florida, la propuesta de colocar la cuestión racial, o sea, de introducir la frontera étnica entre negros y blancos en el Movimiento de los Sin Tierra. Ciertamente, el idioma vernáculo de la política en la situación brasileña es el de la exclusión, del apartheid social, y no el de raza. No estoy por esto afirmando 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 fractura originaria capital/interior y a los contingentes de inmigrantes europeos que se le agregaron y a ella 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 interpelación, 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 debe leerse para cada uno de ellos en su 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 de Norte procesaron sus contingentes constitutivos como un conjunto de unidades

étnicas segmentadas, segregadas, jerarquizadas y enfrentadas de acuerdo con una estructura originaria polar de blancos y negros. A partir de esa fundación polar 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 en los Estados Unidos modernos primeramente en relación a los negros y secundariamente en relación a la gente de otros colores" (1995: 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 confluír 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 1995: 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, 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" (Hollinger 1995: 24).

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 capilar y entrecruzada 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 un imperativo de apagar 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 como 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 el 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 le 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, mostrar que es negociable. Lo mismo me parece suceder con el reciente reconocimiento y aceptación de la bisexualidad como una nueva categoría o nicho de orientación sexual y no como una experiencia que permitiría 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 estancas. 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, darían la pauta de esta experiencia étnica relacional. Allí, una nueva conciencia de *mestizaje* se formaría, donde mestizaje no sería "simplemente una doctrina de identidad basada en el bricolage cultural o una forma de subjetividad en bric-a-brac pero una práctica crítica de negociación cultural y traducción que intenta trascender las contradicciones del pensamiento dualista occidental" (McLaren 1994: 67). A mi ver, esta propuesta no ha pasado de una fórmula todavía poco acabada a la que la matriz social se muestra resistente.

Si el sistema de interpelaciones dio forma a esa "formación nacional" de acuerdo a un modelo segregado de sociedad, éste, a su vez, se asentó en una concepción esencialista de las identidades que afecta 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 1994a, 1995). Si, para los Estados Unidos, como sugiere Hollinger en la obra ya citada, es parte del imaginario del "pentágono étnico" invocar pertenecimiento 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 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 "abuela cazada a lazo", aludiendo aquí a su ancestralidad indígena. Y si, para los Estados Unidos, como Hollinger sugiere, sería parte de una utopía post-étnica que un ciudadano negro "pudiese marchar en el Día de St. Patrick" (1995: 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, en Brasil, es de origen africano. Hasta las congadas, que serían manifestaciones religiosas tradicionales que expresan el catolicismo negro, incluyen muchas veces no 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 lo muestra emergiendo en un mar de negaciones, en el Brasil, el sujeto preserva para sí la posibilidad de la dupla afiliación, de su circulación entre lugares de identidad, es un sujeto en tránsito. En el caso de Argentina, el discurso sobre el sujeto lo pretende neutro de otras identidades que no sean la que le estampa un abstracto "ser nacional".

Desde mi punto de vista, no basta hablar de sincretismo para dar cuenta de los encuentros y fusiones típicos del modelo brasileño. Lo que hay aquí de más 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 parcela 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 convivialidad posible entre los segmentos diversos de la población*

La *umbanda*, como ya Maria Isaura Pereira de Queiroz (1988) señaló, ejemplifica, 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, 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 1995b)

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 1995a); la ubicuidad, entre todos los segmentos sociales, de la idea de posesión por espíritus, característica de las tradiciones afro-brasileras 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 los católicos brasileños en su mayoría (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 repositorio del "verdadero carácter e identidade singular del Brasil" (Ramos 1994b: 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-brasileño en el interior de los altares de santos católicos en una iglesia antigua de Río de Janeiro (Figuerôa 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 como 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 etnia 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 meramente, 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 esencialismo, donde las "tentativas de 'desincretización'" (al decir de Sanchis 1994b: 158) son introducidas por actores sociales típicamente modernizadores, en el sentido de la búsqueda de identidades monolíticas, y concientes de las tendencias globales que solamente aceptan identidades emblemáticamente señaladas e ideológicamente depuradas de ambigüedades.

En esta *otra pluralidad* (parafraseando la idea de "otra modernidad" de García Canclini 1990 y 1993) brasileña 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 aquí, mecánicamente, esencialistamente y emblemáticamente a lo multiétnico, siendo sus relaciones de 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 procesamiento mercadológico de las identidades, su enlatamiento con fines de *marketing*, tan característico del mundo globalizado, no surge espontáneamente de este suelo (ver también Segato 1998).

Ésta, pienso, 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 de Brasil, en contraste

con otras naciones. Y si, para el caso de los pueblos indígenas, parece aquí necesario abrir una excepción al modelo, ya que éstos, contando con territorios de referencia y excepcionalidad en la ley, parecen permanecer al margen de la "síntesis" nacional, por otro lado, también 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" para el retraso por la presencia del indio en su interior que, según Alcida Ramos, perdura sin modificación hasta esta década, puede ser entendida aquí como una instancia más de este emparentamiento profundo, de esta contaminación por el otro tan característica del Brasil. Y la autora citada completa:

El doble vínculo que divide el país entre una ideología benigna 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).

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 no se *chapam*" (expresión que significa "volverse nítido, preciso". Es curioso como, en el idioma vernáculo brasileño, *chapar-se* 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 que considero tan central en la experiencia brasileña coincide justamente con la manera en que Pierre Sanchis, quien sabe influido por su inmersión personal profunda en la civilización brasileña, define el propio sincretismo — operación, para él, estructurante en el Brasil. En fin, la articulación englobante, el 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 es que 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, y eliminando 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 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, como bien notara Werner Sollors en la obra ya citada, en una gran variedad de otros campos de la cultura. 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 inscriptos 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, así como 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, se vio ya asociada a este proyecto. Los arquitectos de la nación, una mezcla de políticos, estrategas, higienistas 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 étnica) 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. Esto forma parte, podría decirse, de la naturaleza del propio proyecto instituyente de la categoría 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 e 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, alemanos, 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.

Con todo esto quiero decir que la nación, atravesada por discursos que una sociedad comparte, conoce, discute, o sea, 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 diferencia de poder y prestigio entre Estados Unidos y los países de América Latina, y ya como parte del proceso de influencias por el que se globalizan formas particulares de estar en la identidad que son 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 Hellwig 1992, o Hanchard 1995), substituyendo subrepticamente la idea de utopía (una utopía del mestizaje o de la imbricación de pueblos) con la idea, peyorativa aquí, de mito. No tengo dudas de que ambos paradigmas, el de administración de lo diverso como diverso, y el de la constitución de una nación unitaria, tienen fallas y virtudes, y de que solamente tomando en consideración realidades particulares, emergentes de historias singulares, podremos implementar estrategias políticas eficientes. Sin embargo, constatamos una entrada agresiva, sostenida con fondos, becas y oportunidades — difíciles de conseguir en nuestros 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.

Me deparé recientemente con un caso que me dejó meditando al respecto, y vale la pena mencionarlo aquí porque es muy apto para ilustrar 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 dejando, naturalmente, el fenómeno en sí, o sea, la mecánica por la cual esos crimes acontecen, sin examinar. De hecho, la consideración de los móviles de una gran parte de ellos mostraría que están más vinculados a la interpenetración de esa minoría con la sociedad como un todo que a su segregación y opresión — pues revelaría la frecuencia con que crímenes de este tipo siguen a encuentros entre un homosexual asumido y alguien no dispuesto a asumir su homosexualidad y que reacciona violentamente después de haber aceptado el encuentro — por razones de las más variadas, entre ellas el hecho mismo de haber incurrido en la conducta a cambio de algun 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 extrememente imprecisas que asume esa "minoría" en el Brasil (ver, por ejemplo, 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")².

-
- 2 En la línea de mi argumento aquí, es también importante percibir como 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 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 alguna de estas tres personas *la misma sexualidad* con el homosexual moderno?"

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 imperial. Este aspecto se torna particularmente visible en lo que respecta a los derechos relativos a la libertad de orientación sexual pues la sociedad brasileira es, más allá de cualquier duda, una de las más liberales en relación a este tema (ver, por ejemplo, además de Fry 1982, Segato 1995b, 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 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 pero, 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 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 subcontratistas de USAID o del Banco Mundial [...] [Las ONGs] representan, dependiendo del caso, posiciones de centro o más o menos disidentes o inclusive

IDENTIDADES POLÍTICAS/ALTERIDADES HISTÓRICAS

"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 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 1997: 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, por ejemplo, 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, en hábitos, vocabularios y propósitos, de sus bases culturales. 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 1995a). Pero baste mencionar la reciente 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, organi-

zada por David Hellwig (1992), de 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; contracapa del volumen).

En suma, lo que quiero iluminar aquí es el aspecto banalizador, 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 cuestiones nacionales internas de los países centrales que a problemáticas e idiomas políticos locales, por el otro. Podría tratarse, no es imposible sospechar, de un último avance hegemónico de esos 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 de la productividad que se expande por los canales abiertos en el 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 para la importancia de distinguir rigurosamente entre nuevas identidades políticas, por un lado, y, por el otro, las formas tradicionales de alteridad con sus culturas asociadas que surgieron de su 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 sustitución a través de un proceso de *vero-similitud*.

Son *alteridades históricas* aquéllas que se fueron formando 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. Cuando enfatizo el papel de las interacciones e interrelaciones históricas en los procesos de subjetivación pienso estar en estrecha afinidad con la recuperación que Homi Bhabha hace del sentido de la diferencia en Fanon. Pues lo que llamo aquí de alteridad histórica es, más que un conjunto de contenidos estables, una forma de relación, un 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 su 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, agregaría yo, 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 ella 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" (Bhabha 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 y 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, y del impacto sobre los mismos de 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 ya hablé.

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 padrones 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, a imagen del "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, en tanto que 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, me parece ser una descripción más adecuada que la "eticidad 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. En este proceso de pérdida de la memoria de las finalidades

alternativas podemos venir a depararnos 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 de que 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 perifericalizados, o sea, 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 tradición, una pérdida de la imaginación que crea en soluciones culturales peculiares y un olvido de las formas de convivencia que no caben en este modelo y que son propias de nuestro mundo mestizo latinoamericano.

Con referencia a este empobrecimiento de la diferencia, la interpelación por interlocutores históricos concretos que lleva a la subjetivación es substituida por una interpelación mecánica e racionalizada consistente 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 indéxico, espontáneo, de posicionamiento en relación al "otro", se tranforma en auto-clasificación mecánica y objetificadora referida a un patrón abstrato, 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 me parece ser 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, haciendolos desaparecer pero, irónicamente, utilizando el hecho de que reproducen 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 hesita 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.

[...]

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.

[...]

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 abiertas la alteridad de las formas, la disparidad de los términos, hay que mantener vivas las formas de lo irreductible [Baudrillard 1996: 17, 156, 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 y singulares 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 deberíamos colocar en foco en nuestras investigaciones futuras pues pueden venir a constituirse en expresiones valiosas de libertad y creatividad étnica.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso.
- APPADURAI, Arjun. 1991. "Global Ethnoscapes: Notes and queries for a transnational anthropology". In *Recapturing Anthropology: Working in the present*. (Richard Fox, org.) Santa Fe, Nuevo Mexico: School of American Research Press. pp. 191-210.
- _____. 1995. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy" In *Global Culture: Nationalism, globalization and modernity*. (Mike Featherstone, ed.) London: Sage Publications. pp. 295-310.
- APPIAH, A. Kwame. 1990. But Would That Still Be Me? Notes on Gender, 'Race', Ethnicity, as Sources of 'Identity'. *Journal of Philosophy* 87: 493-509.
- _____. 1992. *In My Father's House: Africa in the philosophy culture*. Nueva York: Oxford University Press.
- _____. 1994. "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural societies and social reproduction" In *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. (Amy Gutmann, ed.) Princeton: Princeton University Press. pp. 149-63.
- BALIBAR, Etienne. 1993. "The Nation Form: History and ideology" In *Race, Nation, Class: Ambiguous identities*. (Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, orgs.) Londres: Verso. pp. 86-106.
- BAUDRILLARD, Jean. 1996. *El Crimen Perfecto*. Barcelona: Anagrama.
- BHABHA, Homi. 1994. "The Commitment to Theory". In *The Location of Culture*. Londres: Routledge. pp. 19-39.
- _____. 1990. "DissemiNation: Time, narrative and the margins of the modern nation". In *Nation and Narration*. Londres: Routledge. pp. 291-322.
- BUARQUE, Cristovam. 1993. *O Que É Aparição? O apartheid social no Brasil*. São Paulo: Brasiliense (Coleção Primeiros Passos, 278).
- CANCLINI, Néstor García. 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* 28: 5-8.
- CARVALHO, José Jorge de (org.). 1996. *O Quilombo do Rio das Rãs: Histórias, Tradições, Lutas*. Salvador, Bahia: CEA0/EDUFBA.
- _____. 1997. "Quilombos: Símbolos da luta pela terra e pela liberdade". *Cultura VOZES* 5(91): 149-60.
- CHESNEAUX, Jean. 1995. *Modernidade-Mundo: Brave modern world*. Petrópolis: Vozes.

- CHOMSKY, Noam. 1994. *World Orders Old and New*. Nueva York: Columbia University Press.
- DA MATTA, Roberto. 1978. *Camavaís, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro: Zahar.
- 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): 173-92.
- GROS, Christian. 1997. "Indigenismo y Etnicidad: El desafío neoliberal". In *Antropología en la Modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. pp. 15-60.
- HALPERIN, David. 1990. *One Hundred Years of Homosexuality*. Londres: 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 (org.). 1992. *African American Reflections on Brazil's Racial Paradise*. Filadélfia: Temple University Press.
- HOLLINGER, David A. 1995. *Postethnic America: Beyond multiculturalism*. Nueva York: Harper Collins, Basic Books.
- 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. "White Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism". In *Multiculturalism: A critical reader*. (David Theo Goldberg, ed.). Cambridge, Mass.: Basil Blackwell. pp. 45-74.
- PALMIE, Stephan. 1995. "Africanizing and Cubanizing Discourses in North American Orisa-worship". In *Counterworks: Managing the diversity of knowledge* (Richard Fardon, ed.). Londres: Routledge.
- PARKER, Andrew, Mary RUSSO, Doris SOMMER y Patricia YAEGER (orgs.). 1992. *Nationalisms & Sexualities*. Londres: 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 *Brazil & EUA: religião e identidade nacional* (Viola Sachs et alii). Rio de Janeiro: Graal. pp. 59-83.
- RAMOS, Alcida Rita. 1994a. The Hyperreal Indian. *Critique of Anthropology* 14(2): 153-71.

IDENTIDADES POLÍTICAS/ALTERIDADES HISTÓRICAS

- _____. 1994b. "From Eden to Limbo: The construction of indigenism in Brazil". In *The Social Construction of the Past: Representation as power* (George Bond y Angela Gillian, orgs.). Londres: Routledge. pp. 74-88.
- _____. 1998. *Indigenism: Ethnic politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.
- ROBERTSON, Roland. 1992. *Globalization: Social theory and global culture*. Londres: Sage Publications.
- ROUQUIÉ, Alain. 1984. *L'Argentine*. Paris: Presses Universitaires de France (Col. Que Sais-Je?).
- SAID, Edward W. 1993. *Culture and Imperialism*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- SALESSI, Jorge. 1995. *Médicos, Maleantes y Maricas! Higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la nación argentina (Buenos Aires: 1871-1914)*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora.
- SANCHIS, Pierre. 1994a. Para não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISER* 45: 33-47.
- _____. 1994b. O Repto Pentecostal à "Cultura Católico-Brasileira". *Revista de Antropologia* 37: 145-81.
- _____. 1995. As Tramas Sincreticas da História. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 28: 123-38.
- _____. 1997. "O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil". In *Religião e Globalização na América Latina* (Ari Pedro Oro, ed.). Petrópolis: Vozes, pp. 103-15.
- SANSONE, Livio. 1997. "The Emergence of the Politics of Black Identity in Bahia, Brazil". In *The Politics of Ethnic Consciousness* (Hans Vermeulen y Cora Govers, orgs.). Londres: Mac-Millan. pp. 165-87.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. 1993. *Razões da Desordem*. Rio de Janeiro: Rocco.
- SEGATO, Rita Laura. 1991. Uma Vocação de Minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de re-etnicização. *Dados-Revista de Ciências Sociais* 34(2): 249-78.
- _____. 1995a. Cidadania: por que não? Estado e sociedade no Brasil à luz de um discurso religioso afro-brasileiro. *Dados-Revista de Ciências Sociais* 38(3): 581-601.
- _____. 1995b. "Inventando a Natureza: Família, sexo e gênero no Xangô de Recife". In *Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: EdUnB. pp. 419-62.
- _____. 1996. Frontiers and Margins: The untold story of the Afro-Brazilian religious expansion to Argentina and Uruguay. *Critique of Anthropology* 16(4): 343-59.
- _____. 1998. The Color-blind Subject of Myth; or, Where to Find African in the Nation. *Annual Review of Anthropology* 27: 129-51.
- SIGAL, Silvia y Eliseo VERON. 1985. *Perón o Muerte: Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Buenos Aires: Legasa.

RITA LAURA SEGATO

- SMITH, Richard Chase. 1996. "La Política de la Diversidad. COICA y las Federaciones Étnicas de la Amazonia" In *Pueblos Indios, Soberanía y Globalismo* (Stefano Varese, coord.). Quito: Ediciones Abya-Yala. pp 81-125.
- 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. pp. 203-16.
- SOARES, Luiz Eduardo e Leandro Piquet. 1992. "Religiosidade, Estrutura Social e Comportamento Político". In *O Impacto da Modernidade sobre a Religião* (Maria Clara Bingemer, org.). Rio de Janeiro: Editora Loyola. pp. 9-58.
- SOLLORS, Werner. 1986. *Beyond Ethnicity: Consent and descent in American culture*. Nueva York: Oxford University Press.
- _____. (org.). 1989. *The Invention of Ethnicity*. Nueva York: Oxford University Press.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. 1995. *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez.
- SPIVAK, Gayatri. 1987. *In Other Worlds: Essays in cultural politics*. Londres: 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 etnicidades indígenas ante el tercer milenio". In *Pueblos Indios Soberanía y Globalismo* (Stefano Varese, coord.). Quito: Ediciones Abya-Yala. pp 15-30.
- VELHO, Gilberto. 1992. "Unidade e Fragmentação em Sociedades Complexas". In *Dois Conferências* (Gilberto e Otávio Velho). Rio de Janeiro: Câmara de Estudos Avançados/FCC/UFRJ. pp. 13-46.
- WAFER, Jim. 1991. *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 1995. "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System". In *Global Culture: Nationalism, globalization and modernity* (Mike Featherstone ed.). Londres: Sage Publications. pp. 31-55
- WILLIAMS, Brackette F. 1989. A CLASS ACT: Anthropology and the race to nation across ethnic terrain. *Annual Review of Anthropology* 18: 401-44.
- _____. 1993. The Impact of the Precepts of Nationalism on the Concepts of Culture: Making grasshoppers of naked apes. *Cultural Critique* 24: 143-91.