

DESINFLANDO EL GLOBO: OTRAS CARAS DE LA GLOBALIZACIÓN

Claudia Briones, Morita Carrasco,
Alejandra Siffredi, Ana M. Spadafora (*)

RESUMEN

En los últimos años, la globalización aparece en las Ciencias Sociales como un significante con al menos dos significados. Por un lado, remite a un proceso de desterritorialización de la economía y de ciertos discursos político-culturales asociados. Por el otro, circunscribe como concepto procesos de construcción de hegemonía en un contexto de flexibilización del capitalismo. En este último sentido, la idea de localización surge progresivamente como herramienta para identificar discursos heterogeneizadores, vistos como contracara de tendencias opuestas enfatizadas por la noción de globalización.

En este ensayo, nos proponemos revisar algunos supuestos que hacen problemática la dupla globalización/localización. Fundamentalmente el de la correspondencia lineal entre sectores sociales y tendencias excluyentes de uno u otro signo. Para ilustrar nuestra perspectiva comparamos formas posibles de globalización promovidas desde grupos indígenas y religiosos. Por último, presentamos una reflexión crítica sobre algunos abordajes de la noción de cultura en contextos de globalización.

ABSTRACT

Over the last several years, globalization appears in social sciences as a significant with at least two meanings. On one hand, it refers to a process of

(*) Sección Etnología y Etnografía, ICA - FFyL (UBA). Esta es una versión ligeramente modificada de la ponencia presentada en la Mesa: Etnicidad, Utopías y Globalización coordinada por O. Agüero, L. Tamagno y P. Wright, durante la V Reunión ABA(MERCO)SUL: CULTURA Y GLOBALIZACIÓN, en Tramandai (Brasil), del 12 al 15 de septiembre de 1995.

deterritorialization of the economy associated with certain political-cultural discourses. On the other, it circumscribes as concepts, processes of construction of hegemony in a context of capitalism flexibilization. In the last sense, the idea of localization arises progressively as a tool to identify heterogeneous discourses, in contrast to opposing tendencies emphasized by the notion of globalization.

In this essay, we review some assumptions which make the double concept localization/globalization troublesome. Essentially, the lineal correspondance between social sections and excluding tendencies of both concepts. In order to illustrate our perspective, we compared possible ways of globalization promoted from indigenous and religious groups. Lastly, we present a critical reflexion on some approaches to the notion of culture in globalization contexts.

TRANSNACIONALIZACIÓN, GLOBALIZACIÓN Y LOCALIZACIÓN

Diversas expansiones imperiales y coloniales así como conversiones religiosas emprendidas por iglesias universales muestran que las manifestaciones de impulsos globalizadores no son nuevas en la historia de la humanidad. Sin embargo, recién ahora la globalización se ha puesto de moda. Si para identificar la variedad de todos estos procesos hablásemos de globalización, de poco serviría el vocablo. Cabe preguntarse, entonces, cuál es la epocalidad del mismo. Es decir, la especificidad histórica del tipo de procesos que con este término se pretende circunscribir. Cabe decidir, también, si conviene utilizarlo como concepto descriptivo o analítico.

A pesar de resaltar matices diversos, muchos autores acuerdan en denotar mediante este término una serie de procesos asociados. La flexibilización del capitalismo ha desatado una nueva dinámica de mundialización de la economía y de prácticas político-culturales que antes quedaban circunscriptas a las fronteras nacionales. Con la desterritorialización del capital, de la política y de las identidades mediante prácticas de deslocalización, descentralización y desconcentración que apuntan a la creación de un "mercado global único" se pone en operación un movimiento inherentemente homogeneizador que, como destacan Sonntag y Arenas (1995), no produce sin embargo efectos ni lineales ni uniformes.

Ahora bien, una vez que se acepta como ecuación el nexo entre procesos globalizadores y homogeneizadores, se hace necesario especificar el conjunto de factores y contrafuerzas que explican por qué dichos procesos no son ni tan consistentes ni tan unívocos como a primera vista parecían. Nociones como las de heterogeneización, localización o hibridización procuran subsanar explicativamente la incómoda uniformidad que la noción de globalización suscita. Dichas nociones se convierten en medios para explicaciones funcionales como aquéllas que sostienen que a la pérdida de distinciones particulares promovida por despersonalizadores procesos de globalización, se opone el potencial humanizante prometido por la construcción y el reforzamiento de identidades locales (localización).

Creemos que lógicas de este tipo fuertemente basadas en una retórica de duelo entre dominación y resistencia resultan en tres tendencias explicativas que deben problematizarse para dar cuenta de la multideterminación de los procesos que nos ocupan. Dichas tendencias son:

1. Ver a ciertos centros hegemónicos como usinas de impulsos homogeneizadores, asumiendo paralelamente que los grupos subalternos operan como fuente exclusiva de impulsos heterogeneizadores o localizadores.

2. Concebir a la globalización como proceso que opera fundamentalmente en base a factores económicos y políticos, de modo que la operatoria de factores culturales tiende a quedar circunscripta al nivel de los efectos (esto es, a nivel de la localización de la globalización).

3. Confundir la complejidad de los fenómenos estudiados con problemas de escala (Strathern 1994), como si la globalización fuese compleja sólo por su alcance planetario.

Sin embargo, el examen de la aceleración y características que por ejemplo han adquirido los reclamos de los llamados pueblos del "Cuarto Mundo" -en tanto prácticas que reproducen, pero a la vez repiensen y cuestionan "el orden global"- sugiere que la oposición global/local inscribe una dinámica diferente. En estos casos, tal oposición se presenta no ya como enfrentamiento nítido de posiciones sociales, sino más bien como tensión inherente a una nueva discursividad política, donde las partes enfrentadas se distinguen menos por proclividades supuestamente divergentes en lo que hace a globalizar o localizar, que por su forma de globalizarse y localizarse. A su vez, la complejidad de estos procesos no emerge sólo como vinculada a su escala, sino fundamentalmente al interjuego de homogeneización/heterogeneización que se inscribe incluso en los procesos de formación de comunidades que operan a una escala mínima.

En nuestra opinión, entonces, hay dos premisas básicas que nos llevarían a dar mejor cuenta de estos procesos.

1. Indudablemente, el redimensionamiento planetario del proceso de producción de computadoras IBM, la comercialización satelital de programas televisivos, o la presión ejercida en foros internacionales para producir consenso en torno a los Derechos Humanos constituyen instancias de transnacionalización que, al proponerse metas dispares y orientarse prevalentemente hacia distintas dimensiones de lo social, impactan sobre éstas de forma diferenciada. Sin embargo, es conveniente partir de la base de que cualquiera de estos procesos tiene —como todo proceso social— implicaciones y repercusiones tanto económicas, políticas e ideológicas, como culturales. Es esto más que su escala lo que les da el carácter de procesos complejos —procesos que, aunque se analicen a partir de sus manifestaciones en "mundos locales" (Marcus 1989), requieren de los observadores miradas complejizadoras.
2. Los procesos de transnacionalización involucran prácticas que, simultánea y

selectivamente, inscriben globalizaciones y localizaciones. Estos movimientos no son atributos de sectores con poder diferenciado y contornos nítidos. Antes bien, pueden verse como expresiones de prácticas de inclusión y exclusión que van entretejiendo los distintos grupos y sus opciones identitarias desde posiciones de poder diferenciadas. Mediante estas prácticas, se re-produce, re-define, re-crea, incluso re-imagina un orden social que, aunque opera incluyendo y/o excluyendo selectivamente a los sujetos de diversos colectivos de identificación en juego, no deja por ello de ser compartido. Ese orden social tampoco deja de ser marco y objeto a la vez de un cierto proceso de construcción de hegemonía donde -según las posiciones ocupadas, capitales y trayectorias históricas- los sujetos re-articulan diferencialmente relaciones, fronteras sociales y modos de conciencia.

Partiendo entonces de la epocalidad de los procesos que nos ocupan tal como queda insinuada por la primera premisa, proponemos redefinir algunos términos como conceptos analíticos en vez de descriptivos.

Reservamos el de *transnacionalización* para referirnos a esa dinámica que comprende la re-territorialización de prácticas económicas, políticas y culturales que, al involucrar más que agentes gubernamentales (Mato 1994), reconfiguran parcialmente el "orden inter-nacional". Así, esta transnacionalización conlleva la constitución del planeta se constituya como espacio pleno de interconexiones diversas pero entrecruzadas en base a: un aumento y diversificación de flujos migratorios y de redes que conectan diversos tipos de sujetos sociales (Clifford 1994); el incremento y densidad de flujos de comunicación masivos (Mattelart 1989); la producción, marketing y consumo de productos culturales y religiosos que lleva a una mercantilización de símbolos étnicos y etnoconocimientos, especialmente por corporaciones químicas y farmacéuticas (Escobar 1994; García Canclini 1992); la politización global de la etnicidad, la raza, los derechos humanos, los valores religiosos, y las preocupaciones de género y ecológicas; así como el manejo consciente de estos fenómenos según propósitos sociopolíticos (Appadurai 1990; Mato 1994). Esta re-territorialización por tanto, exigiría un replanteo no sólo del *locus*, sino también del *modus operandi* del hégemon gramsciano.

En cuanto a su epocalidad, entonces, si los procesos de transnacionalización han cambiado relaciones de vieja data entre centro y periferia, es porque centros y periferias se alcanzan mutua y simultáneamente en formas complejas y dinámicas. También porque la estructuración de ambos "polos" está signada por una proliferación de centros con propósito único y alcance transnacional. Ejemplo de lo primero es la red de correo electrónico Native creada en 1990. Sus 600 suscriptores conforman un espacio desterritorializado que sirve no sólo para diseminar información acerca de problemas que afrontan los pueblos indígenas, sino también para crear foros de discusión y organizar actividades solidarias y campañas para reunir dinero o ejercer presiones a través de cartas y faxes (Mato 1994). Ejemplo de lo segundo es la ciudad de San Francisco, la cual se ha convertido en punto de referencia inexcusable y usina productora de sentidos para la comunidad gay mundial (Hannerz 1993).

En líneas generales, un componente central compartido por procesos tan variados como los mencionados es el que se vincula con la mediatización de los estímulos y las respuestas. Aquí parece apropiada la propuesta de George Marcus (1989: 24-5) de cambiar el cronotopo de nuestras etnografías, para dar cuenta de cómo cualquier identidad o actividad cultural es construída por agentes variados, en contextos variados, y para crear un marco que nos permita hipotetizar “efectos de simultaneidad”, es decir, reconstruir huellas de cómo acciones que acontecen en diferentes lugares al mismo tiempo están complejamente vinculadas —en el sentido no sólo de tener implicaciones mutuas y efectos directos, sino también de hacer comentarios críticos las unas sobre las otras, siempre a la distancia.

En este marco, *globalización* y *localización* aparecen no ya como atributos de prácticas sociales hegemónicas y contra-hegemónicas respectivamente, sino como facetas coexistentes en la praxis social que selectivamente generaliza o particulariza la producción, distribución y consumo de bienes, significados, valores y prestaciones. En otras palabras, si las facetas globalizadoras de la praxis vehiculizan inscripciones de sentido homogeneizadoras que operan inclusiones máximas en base a tácticas de naturalización, omisión, convencimiento, consenso y/o consentimiento, las localizaciones alimentan la heterogeneización, exacerbando los recentramientos de las diversas perspectivas en el movimiento de “copiar con diferencia” que dinamiza todo “flujo social” (Voloshinov 1986).

En tanto categorías analíticas, los conceptos que así redefinimos procuran especificar algunas premisas vinculadas a la epocalidad de la transnacionalización, además de retomar otras ya clásicas de la teoría sociológica contemporánea. Entre éstas, resaltamos dos. Primero, si bien entendemos que toda práctica social puede inscribir al menos potencialmente índices de globalización y de localización, la dinámica de poder que atraviesa estos procesos de transnacionalización signa diferencialmente la suerte de lo que efectivamente se globalice o localice. Que las *curricula* locales hayan suprimido como tópico el género y hayan privilegiado una frascología que remite a “la problemática de la mujer” demuestra claramente que entre los sectores polemizantes se distribuye diferencialmente la capacidad para globalizar conceptos explicativos de lo social.

Segundo, las implicancias de lo que llamamos facetas globalizadoras y localizadoras de la praxis trascienden el plano de la mera intencionalidad de los actores. Expresándose en y a través de relaciones sociales asimétricas, la repercusión de unas y otras debe buscarse al nivel de las consecuencias tanto buscadas como no buscadas de la acción social (Giddens 1986).

LOCALIZACIONES DESDE LO “GLOBAL” Y GLOBALIZACIONES DESDE LO “LOCAL”

A continuación nuestras propuestas serán retomadas en una discusión de ejemplos centrada en tres ejes: a) lo “global” globaliza y localiza selectivamente; b)

indicadores de la complejidad de lo transnacional; c) las globalizaciones desde lo "local".

a) *"Lo global" globaliza y localiza selectivamente.*

Como adelantáramos, nuestra idea de selectividad apunta a cuestionar la premisa de que los centros globalizan y las periferias localizan. Esto puede verse en la dispar internacionalización de conflictos, si por ello se entiende la construcción de problemas como cuestiones que incumben a toda la humanidad. Tal disparidad, por ejemplo, implica la inclusión u omisión de países en las políticas de los foros mundiales, como las promovidas desde las Naciones Unidas para la ayuda humanitaria en las luchas contra el hambre, o las intervenciones del Organismo como árbitro en las "guerras étnicas" (Kalinsky y Carrasco 1993).

Así, mientras la lucha contra el hambre se internacionaliza en el caso de Somalia, llegándonos un bombardeo sobrecogedor de imágenes con madres e hijos hiperdesnutridos, la omisión de las penurias económicas en el caso cubano hace pensar en una lógica localizadora basada en el "que se las arreglen solos". A su vez, la mundialización de la guerra bosnia tiene su contracara en la abstención de los "países civilizados" frente a los procesos de fragmentación y lucha étnica en Ruanda.

Cabría pensar que, al menos en parte, esta construcción selectiva de conflictos se estaría armando en torno a un contraste entre "primitivismo" y "civilización". Pareciera que el carácter tribal atribuido al ruandés en tanto emergente de supuestos faccionalismos ancestrales entre Hutus y Tutsis, se contraponen a las repercusiones del caso bosnio que se evalúan preferentemente desde una ética de la civilización que denosta la intolerancia y la furia impiadosa y fratricida. Correspondería preguntar, entonces, si las intervenciones en Bosnia no estarían, entre otras cosas, exorcizando el fantasma de las guerras por venir, construyendo como amenaza y peligro inminentes un fundamentalismo islámico primordial que comprometería el futuro de todos (por ejemplo, en Huntington 1993). Cuando se habla de fundamentalismo islámico, valdría la pena tener en cuenta que la amalgama entre política y religión no supone una vuelta a la tradición sino un redimensionamiento de la modernidad en términos de la fe que está lejos de indicar ese camino. Pensar entonces el fundamentalismo ligado a una revitalización de la tradición cultural islámica -esto es, como manifestación de lo local- supone pasar por alto el hecho de que este tipo de fenómenos tienen su génesis en el proceso globalizador.

La visión sugerida tendría así como implicancia de alcance general la noción de que los procesos de transnacionalización operan mediante estándares axiológicos divergentes y arbitrarios, en función de los cuales se globalizan algunos conflictos y responsabilidades políticas, mientras se localizan otros. Como resultado, se satanizará el enfrentamiento bosnio, se juzgará 'buena' una intervención en la lucha contra el hambre en Somalia que soslaya a su vez enfrentamientos armados internos, pero se considerará como problema y responsabilidad local el padecimiento de los cubanos.

b) Indicadores de la complejidad de lo transnacional

Elegimos el caso del evangelismo neopentecostal porque, si bien su mensaje muestra una tendencia globalizadora de larga data, el análisis del interjuego contemporáneo entre lo que los medios globalizan y lo que la gente localiza con sus prácticas permite dar cuenta del carácter complejo de la transnacionalización y de algunas de sus manifestaciones temporales específicas.

En cuanto a su carácter complejo baste señalar la falta de correspondencia entre adscripción religiosa y sectores sociales, la diversidad de iglesias existentes, así como su fluida relación más allá de las fronteras nacionales. Se suma a esto la "migración" de estas iglesias y su desterritorialización, entendida como corrimiento o disolución de fronteras, centros de toma de decisiones y puntos de referencia. Sin embargo, que dichas iglesias formen parte de un fenómeno mayor de transnacionalización, no implica necesariamente un adelgazamiento de las identidades nacionales ya que el fenómeno no supone una homogenización acabada de la cultura (Hannerz 1989).

En lo que al mensaje se refiere, la transnacionalización de las iglesias neopentecostales tampoco se resuelve en el descubrimiento de homogeneizaciones o heterogeneizaciones simples, sino en redimensionamientos y reestructuraciones complejas según nuevos significados. La utilización de los medios de comunicación masiva alimenta una nueva modalidad de práctica religiosa que supone un juego complejo de superposiciones, disyunciones, acuerdos y disputas. Así, lo global y lo local no se distinguen tanto por su contraposición inherente, sino por su interjuego.

Dicha confluencia amerita entonces dos comentarios. En primer lugar, la transnacionalización no se identifica directamente con la utilización de los medios, en la medida que es un proceso que precede y afecta a diversas manifestaciones culturales. Los medios de comunicación masiva serían, en todo caso, una condición necesaria pero no suficiente (Mariz 1995). En segundo término, no son únicamente las religiones neopentecostales las que adquieren carácter transnacional, por más que sean ellas las que estén más activamente mediatizadas. La difusión de los cultos afro-brasileños en Argentina y Uruguay, por ejemplo, evidencia una ruptura distinta entre cultura, identidad local y territorio donde, al menos en alguna medida, cultos tradicionalmente étnicos se vuelven universalistas y expansionistas. En cambio, iglesias tradicionalmente salvacionistas como las neopentecostales adquieren contornos nacionales, acentuando sus diferencias con otras de igual filiación en países vecinos (Oro 1994). Esto muestra que la desterritorialización que operan los medios es compatible con las localizaciones efectuadas por los creyentes en prácticas. Desde esta perspectiva, la transnacionalización supone repensar tanto los procesos de homogeneización/heterogeneización como de globalización/localización, para centrarnos en sus interconexiones y ver de qué manera se construyen dinámicamente.

c) Las globalizaciones desde "lo local"

A la "globalización desde arriba" promovida por la sociedad tecnointustrial

occidental, Clifford (1994: 327) opone la “globalización desde abajo”, como aquella que involucra visiones y contrahistorias de movimientos sociales transregionales que resisten, a la vez que usan, tecnologías y comunicaciones hegemónicas para entramar redes diaspóricas. Para Clifford, este involucramiento y uso no implica cooptación, pues el recuerdo de viejas historias de contactos cosmopolitas discrepantes puede dar poder a nuevas formas de ser “tradicional” en una escala que supera lo local. Sin embargo, no es sólo esto lo que nosotros entendemos por facetas globalizadoras en la praxis subalterna. Queremos ir más allá de imágenes transnacionalizadas que encorsetan los contornos de ciertos mundos locales. Antes bien, pensamos en prácticas que buscan inscribir sentidos generalizados que organicen la praxis de “todos los mundos”, en lo que ellos tuvieren de convergente y de divergente.

Por ejemplo, en Occidente el pentecostalismo encuentra sus posibilidades de desarrollo tomando distancia de las religiones hegemónicas comprometidas con el proyecto secularista de la sociedad y sus instituciones. Lo hace a través de la propuesta de una vuelta a la emocionalidad, al valor de la fe y la experiencia religiosa, en detrimento de las explicaciones racionalistas imperantes en las religiones clásicas. Sin embargo, sería erróneo relacionar el retorno a la emocionalidad con un cierto carácter arcaico. Así lo muestra la liturgia neo-pentecostal que parece emparentarse más con expresiones religiosas populares que con los rituales canónicos de las iglesias históricas. También sería erróneo pensar que el neopentecostalismo se adecua al viejo modelo de religión de los pueblos oprimidos que ponía énfasis en su carácter apolítico en la medida que no existe una correspondencia directa entre sectores populares y adscripción religiosa, y que muchos de sus líderes actuales están volcándose a la arena política. En efecto, para el creyente los cambios planetarios económicos, políticos y tecnológicos sólo resultan contradictorios en la medida que permanezcan ajenos a la fe. En este sentido, la transnacionalización del neopentecostalismo ligada a su extendido uso de los medios no se contradice con un discurso antitolerante y anticuménico que tiende a localizar el mensaje mediante una exclusión del Otro religioso. Diferente es la localización que impulsan los medios de comunicación en su carácter de formadores del sentido común. Estos, a partir de una imagen estereotipada de dichos grupos descalifican el emocionalismo y el éxtasis rituales presentándolos como falsas opciones o escapismos sociales.

Esta última visión subestima los beneficios reales de la adscripción religiosa al tiempo que, desde un prejuicio racionalista, deslegitima el valor de la experiencia como forma de conocimiento cognitiva y moralmente competente (Mariz 1995). Contra este tipo de *localizaciones* -externamente propulsadas- lo que el mensaje pentecostal procura contraponer y *globalizar* es la necesidad de vincular un amplio conjunto de concepciones de la vida individual y social, a partir de una experiencia unificadora de lo sagrado. En nuestra opinión, la explicación de estas visiones encontradas no se agota en ver el neopentecostalismo como una simple “vuelta a la tradición” ni como “efecto de los alcances de la transnacionalización” sino como expresión de la tensión entre formas contrapuestas de globalizar y localizar sentidos.

Por su parte, así como los estados-nación han conformado organismos (Unión Latina, Fondo de Desarrollo de Pueblos Indígenas, etc.) que los trascienden -organismos a través de los cuales se producen representaciones sociosimbólicas que recombinan las identidades nacionales, exportan jergas y sistemas de conflictos y respuestas, así como homogeneizan nociones epocales de "lo políticamente correcto"- los pueblos originarios que han sido sujetos ya a una discriminación social, cultural, política y económica sistemática, ya a políticas paternalistas de integración y modernización, han descubierto no sólo la conveniencia de usar redes transnacionales de apoyo mutuo, sino también la de desarrollar relaciones con tales organismos y otras agencias globales (Mato 1994).

Si, hasta hace poco, buena parte de los reclamos indígenas para denunciar prácticas etnocidas de homogeneización quedaban contenidos dentro de los estados-nación encapsulantes, últimamente son arenas internacionales las que les dan cabida de manera más vigorosa. En este sentido, la prédica universalizante de los Derechos Humanos ha llevado a que los Derechos Aborígenes comiencen a verse como problema que ya no es patrimonio exclusivo de los países con población indígena. Como muestra de ello, se multiplican diversos gestos que, sorprendentemente, ponen cara al "Cuarto Mundo" justo cuando el fin de la guerra fría arroja dudas sobre antiguas globalizaciones que categorizaban al Mundo en Primero, (Segundo) y Tercero. Entre ellos, la adopción del Convenio sobre Poblaciones Indígenas y Tribales de la OIT (# 169 de 1989), la creación en 1992 del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, y la entrada en vigor, desde el 10 de diciembre de 1994, de la "Década Internacional de los Pueblos Indios" proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas.

Según Stavenhagen (1995), la creciente presencia de los pueblos indígenas en foros internacionales junto con representantes gubernamentales refleja no sólo la justicia de las demandas que los primeros han venido realizando por tantos años, sino también la creciente sofisticación de su abordaje, en lo que hace a crear para sí mismos un nicho internacional permanente donde discutir "los principales problemas de nuestro tiempo", que son invocados por los pueblos indígenas como compartidos. Esta militancia ha llevado a que se los reconozca hoy como nuevos actores sociales y políticos dentro del sistema jurídico internacional, reconocimiento que ha ido de la mano con el logro gradual de ciudadanía formal y cultural para muchos otros sectores poblacionales (mujeres, trabajadores y minorías raciales, religiosas y étnicas).

Si, como sostiene Stavenhagen, los pueblos indígenas no se restringen exclusivamente a plantear temas de su interés exclusivo sino que apuntan a cuestiones de significación nacional e internacional (como estrategias de desarrollo, el medioambiente o la democracia política), un primer corolario de estos procesos de transnacionalización es que ya no cabe considerar al clivaje étnico como factor que opera mediante el disenso valorativo y el descompromiso ideológico (Aronson 1976).

Entonces, además de preguntarse por los factores que permitieron esta ampliación de escenarios, cabe prestar atención a los efectos de lo que parece ser paradoja

constitutiva de las nuevas arenas políticas. Por un lado, es como si, ahora más que nunca, el “ser nativo” se dirimiera no simplemente en contextos locales donde cotidianamente se recrean diferencias, sino fundamentalmente en medios de comunicación o en oficinas de ONGs y de organismos internacionales que imponen sobre esas identidades diversas expectativas y demandas (Beckett 1988; Ramos 1994). Por el otro, la necesidad de encarar reclamos particulares requiere fijar las coordenadas dentro de las cuales circunscribir prácticas identitarias. Se exige de esas identidades que se den a conocer mediante formas de producción cultural que reflejen y reorganicen la diferencia en su variabilidad local.

Como marca Iturralde (1995), la construcción de una plataforma común en base a la agregación de demandas propias de distintos ámbitos locales y regionales supone la creación de nuevas categorías reivindicativas (autonomía, territorio, autorregulación) y de medios de simbolización (conceptos de cultura, nación, nacionalidad, pueblo indígena) útiles para expresar los reclamos y proponerlos como parte de una estrategia global. Inevitablemente, esta estrategia resulta desafiante pues las categorías y medios de simbolización invocados comprometen todos los elementos supuestamente constitutivos de “la sociedad nacional”: el territorio, la lengua, la religión, la tradición cultural, las estructuras de organización socio-política, las dinámicas económicas y la realización de la justicia.

Así, pareciera que el clivaje étnico se dirime en el caso de los pueblos indígenas a través de una lucha por *globalizar* diversas nociones (como trabajo, tierra, vivienda digna, alimento, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia, paz). Incluso nociones de cultura que no sólo pretenden generalizar la idea de que individuos, grupos y movimientos sociales tienen el potencial para articular tecnologías, modos de conocimiento y relaciones entre ciencia y tecnología alternativas y/o paralelas, sino también la idea de que no puede haber democracia verdadera sin la participación de los pueblos indígenas. Al plantearlo de este modo, al imponer condiciones generales para un símbolo maestro como la democracia -que es uno de los más globalizados- se evidencia que la condición de posibilidad del derecho indígena a exacerbar las facetas *localizadoras* de su praxis depende del éxito de ciertas facetas *globalizadoras* de la misma.

Por ejemplo, según Escobar (1994: 220), una de las contradicciones de esta fase ecológica del capital es que a las comunidades indígenas (o a sus “sobrevivientes”) se las reconoce como propietarias por derecho del “medioambiente” sólo si acuerdan tratar al capital y a sí mismos como capital. Concretamente, en su artículo 8, inciso j, el Convenio sobre la Diversidad Biológica reconoce la posición culturalmente privilegiada de las comunidades indígenas en lo que hace a la conservación y utilización sostenible de la biodiversidad. Simultáneamente, se establece que los beneficios derivados de esos conocimientos deben compartirse equitativamente (PNUMA 1992), esto es, se da pie a asignar valor a saberes y prácticas en términos de *royalties*. Esta sería la faceta *globalizadora* de prácticas hegemónicas.

La tensión, sin embargo, se produce no porque los pueblos indígenas sólo aspiren

a *localizar* sus prácticas, sino porque muchos de ellos o de sus representantes procuran *globalizar* otra idea de medioambiente, no ya como capital, sino como recurso material y simbólico con el que ellos especialmente guardan peculiares relaciones. Así, el apoyo internacional a los reclamos indígenas por la propiedad o protección de sus tierras y territorios —por ejemplo, Sting cantando para la causa Kayapó- se logra mediante el argumento de que los conocimientos de los pueblos nativos constituyen una pieza clave para una conservación medioambiental que beneficiaría a toda la humanidad.

LOS EFECTOS DE LA TRANSNACIONALIZACIÓN SOBRE LAS NOCIONES (ANTROPOLÓGICAS) DE CULTURA.

Sin duda, lo que disciplinariamente se ha leído como repercusiones de los procesos de transnacionalización sobre “culturas locales” nos ha llevado a que, como antropólogos, nos sintamos especialmente movidos a dar cuenta de tales procesos. Tal vez, dentro de la disciplina, uno de los correlatos más inmediatos de esta motivación son los frecuentes llamamientos a re-pensar nociones antropológicas de cultura a fin de dar cuenta de “lo que está ocurriendo”.

Appadurai (1990: 18-20), concretamente, sostiene que una de las cosas propias del momento es que, al ser objeto de museos, exhibiciones y colecciones, los pasados de los grupos se vuelven cada vez más parte de espectáculos nacionales e internacionales. Prácticas de este tipo hacen que la cultura sea cada vez menos un *habitus* (en tanto esfera tácita de prácticas y disposiciones reproducibles) y cada vez más una arena para la elección, justificación y representación conciente de “nuestro ser social” frente a audiencias a menudo múltiples y espacialmente dislocadas. Así, si bien para este autor las configuraciones de gente, lugar y herencia que daban sentido a nociones clásicas de cultura siempre han sido problemáticas, los procesos de transnacionalización han ayudado, entre otras cosas, a que la ecuación gente/lugar/herencia pierda definitivamente toda apariencia de isomorfismo. Es por ello que sólo alterando significativamente modelos antropológicos de cultura podríamos abordar, según Appadurai, contornos culturales que son cada vez menos nítidos y tácitos, más fluidos y politizados. Revisaremos entonces los términos en que se expresan algunas de las reformulaciones propuestas sobre tales modelos, para introducir luego los comentarios críticos que nuestras experiencias de trabajo sugieren.

La noción de “culturas híbridas” de García Canclini (1992), la metáfora de “creolization” de Hannerz (1989 y 1993), o la de “márgenes” en Lowenhaupt Tsing (1994) apuntan en la dirección señalada por Appadurai. Así, para García Canclini (1992: 14-5), la noción de “culturas híbridas” procura dar cuenta de los efectos de los procesos de transnacionalización que han evidenciado la futilidad de antiguas divisiones entre culturas tradicionales y modernas, populares y de elite, masivas o privadas para dar cuenta de la “heterogeneidad multicultural” de cada nación.

Para Hannerz (1989: 212), vivimos en una época paradójica que requiere dar

cuenta de cómo el flujo transnacional de cultura da acceso en la periferia a un inventario cultural más amplio, proveyendo nuevos recursos tecnológicos y formas simbólicas que se remodelan y -bastante frecuentemente- integran con materiales más localmente anclados. Un análisis semejante exigiria superar los posicionamientos de corrientes como la teoría wallersteiniana del sistema mundial o el difusionismo radical -corrientes que, por haber estado sólo pendientes del poder del centro, han hecho más la historia del impacto del centro en la periferia que la historia de la periferia misma (Hannerz 1989: 207). Interesada la primera en la diferenciación cultural como efecto ideológico de presiones centrales (ver, por ejemplo, Wallerstein 1990) y la segunda en los "procesos de sincronización cultural" (i.e., homogeneización), ambas corrientes son estériles según Hannerz para llevar a cabo un análisis cultural de las formas en que, hoy en día, la educación masiva, los medios de comunicación y las diásporas, promueven que la gente modele sus "perspectivas" tomando materiales de "horizontes" muy distantes y expandidos de formas múltiples. Por sus énfasis, en suma, las dos corrientes que primero dirigieron nuestra atención hacia lo global se han vuelto según Hannerz incapaces de apreciar el vigor particular de lo híbrido, de lo creolizado que crece entre el centro y la periferia- vigor que, por las relaciones de poder imperantes, se vale de recursos globales y locales, combinándolos de manera a la vez crítica y satírica (1989: 213). Precisamente, este autor (Hannerz 1993) apela a la metáfora de la creolización para subrayar esta "creatividad" de una periferia que acepta, rechaza y modifica ciertas cosas, así como sintetiza otras con items de su propio inventario cultural.

Para Lowenthal Tsing (1994: 282), por su parte, muchas veces lo local se ha usado hegemónicamente en el sentido de cultura prístina contrapuesta a la producción cultural dinámica de elites naturalizadas que quedaban de este modo desmarcadas en lo global. Los mismos conceptos antropológicos han tendido a ver lo local como el lugar de lo prístino -una periferia estática y localmente circunscripta- y lo global como núcleo complejo y transcontinentalmente activo. En otras palabras, no pocas veces la superposición global/local ha tendido a reducirse a una polaridad centro/periferia según la cual ciertos lugares aparecen generando lo global y otros aparecen apresados en lo local. Sin embargo, dirá Tsing, tal dicotomía entre "cambio externo vs. práctica indígena" oscurece las tensiones en la formación de lo local, que debe verse menos como un sitio donde formaciones culturales autóctonas existen, que como uno en el que instituciones y configuraciones culturales extendidas toman formas particulares. Así, la metáfora de los *márgenes* (Lowenthal Tsing 1994: 279) apunta en su caso a crear un sitio conceptual donde explorar la cualidad y la especificidad imaginativas de la formación cultural local/global, evidenciando tanto la cualidad condicionante y opresiva de la exclusión cultural que opera lo global, como el potencial creativo para rearticular, dar vida y reordenar las mismas categorías sociales que hacen periférica, que localizan, la existencia de un grupo. En estos "márgenes", concretamente, se imagina lo local en el corazón de lo global, de modo que los grupos definidos por categorías externamente impuestas de diferencia cultural pueden simultáneamente resentir y adoptar esas categorías. Porque en estos márgenes se desplaza la retórica

normativa del estado de forma tal que nunca es sencillo trazar la línea entre sujeción u objeción, es también en ellos donde, según Lowenthaup Tsing, se advierte esa imprecisión que hace que valga la pena vivir en, proteger y reimaginar continuamente la esfera local.

Respecto de este tipo de enfoques, nos interesa remarcar tres cosas. Primero, pareciera que abordajes como los de Hannerz o Lowenthaup Tsing se abocan a complejizar una idea central: lo local básicamente particulariza lo que viene de lo global, según las "relaciones de poder imperantes". Indudablemente, nunca está de más enfatizar las asimetrías de poder, pues desde ellas podemos rastrear la direccionalidad prevalente de un flujo cultural (de centro a periferia) que fija, a la vez, límites al reflujo (de periferia a centro).

Ahora bien, de seguir limitando la creatividad de la periferia a "aceptar, rechazar, modificar, o sintetizar" lo que fluye desde los centros, pareciera que nuestras explicaciones no hacen sino reactivar la ya clásica definición de aculturación, remozándola -eso sí- mediante esa narrativa "de la dominación y la resistencia" (Marcus 1989) que, aun incorporando sistemáticamente los juegos de poder, no logra escapar del todo a la idea de que lo "nuevo" siempre sale "de arriba" y "los de abajo" no pueden más que re-formularlo en base a repertorios en parte propios, en parte ajenos. Al respecto, ya hemos sugerido que nos parece pertinente tomar en consideración no sólo cómo los grupos subalternos inscriben selectivamente (resisten?) ciertas *globalizaciones* hegemónicas, sino también cómo pueden llegar a construir su "localización" contraponiendo otras *globalizaciones* que disputan los sentidos de las primeras.

Segundo, da la impresión de que, al menos entre algunos antropólogos, la desterritorialización del capital ha sugerido la idea de desterritorializar una noción antropológica de cultura que, como sugiere Hannerz (1989) entre otros, estaba fuertemente territorializada. Pareciera también que de esta desterritorialización de la cultura surge la necesidad de des-territorializar o re-territorializar nuestras etnografías (Appadurai 1991 y 1992; Clifford 1992; Marcus 1989). Sin duda, todo cuestionamiento a nexos acrílicos entre pueblo/cultura/campo son saludables para una disciplina que ha hecho del "terreno" -en tanto espacio físico delimitado- un lugar de encuentro privilegiado con "la cultura" en estudio (Clifford 1992). Irónicamente, empero, al tiempo que los antropólogos nos deleitamos con nuestra noción de "desterritorialización de la cultura" por su potencial transgresor y "contra-hegemónico" para dar cuenta de los procesos de transnacionalización que nos ocupan, el "Cuarto Mundo" parece sugerir (transnacionalmente) otro camino. Aquí, el comentario crítico a los principios hegemónicos de nacionalidad y territorialidad que son la base de los estados-nación modernos (Poggi 1978) y del orden inter-nacional se inscribe mediante prácticas cuyo potencial transgresor radica precisamente en la forma en que las organizaciones indígenas territorializan sus reclamos (Briones 1995).

Tercero, y en relación con lo anterior, pareciera también que buena parte de la discusión antropológica en torno a las formas posibles de dar cuenta de "lo que está ocurriendo" se limita a pensar que debemos ampliar el "repertorio" previsto de

prácticas culturales esperables para contener la variabilidad de producciones propias de la época, o bien a que “nuestras” definiciones de cultura deben cambiar para explicar los complejos procesos de producción cultural promovidos por la transnacionalización. Ambos replanteos son igualmente necesarios. Sin embargo, son muchos menos los autores que sugieren que, tal vez, “lo que está ocurriendo” no se vincula simplemente con la emergencia de nuevos “productos” culturales que nuestras nociones tradicionales de cultura no alcanzan a contener, sino fundamentalmente con una transformación social -y no simplemente antropológica- de las nociones *metaculturales* que convierten explícita o implícitamente a la “cultura propia” y la “ajena” en tema, es decir, en objeto de la representación cultural (Briones y Golluscio 1995: 508). Prosiguiendo de alguna manera la historia del concepto de cultura iniciada por Williams (1990: cap. 1), un análisis de este tipo requiere explorar las nociones metaculturales de cultura que circulan en espacios transnacionalizados como construcciones sociales que crean su propio “régimen de verdad” (Foucault 1980: 133) acerca de las diferencias sociales, de la “humanidad” y de sus potencialidades.

En este sentido, resultan pioneras las reflexiones de Terence Turner. A partir de su experiencia con los Kayapó, este autor ha comenzado a explorar el proceso que lleva a muchos pueblos indígenas a diseminar su imagen cultural en y a través de demostraciones públicas y medios de comunicación -proceso que evidencia hasta que punto la cultura se ha convertido para ellos en una cuestión abiertamente política. Concretamente para el grupo amazónico que Turner analiza, el video ya no es simplemente un medio para el registro de eventos sino el evento a ser registrado, como forma de mostrar que son ellos quienes controlan los medios de representación de su propia sociedad. En palabras de Turner (1991: 306-7), al re-presentar su control del video, los Kayapó dan activa muestra de controlar su propia representación.

Ya en el contexto de los procesos de transnacionalización, Turner (1993: 424) sostiene que habrían emergido dos tipos de multiculturalismo cuyas formas de dar cuenta de la heterogeneización que opera en el planeta están en pugna. Aunque invocando a la cultura como categoría universal, ambos son coyunturales en el sentido de responder a condiciones materiales y sociales contemporáneas. Mientras el “multiculturalismo de la diferencia” tiende a esencializar la idea de cultura como propiedad de un grupo étnico o raza que oficia de emblema de la identidad grupal (1993: 412), el “multiculturalismo crítico” ve a la diversidad cultural como base para desafiar, revisar y relativizar nociones y principios básicos *que son comunes* tanto a las culturas dominantes como a las de las minorías (1993: 413). Si el primero tiende a fetichizar los procesos de producción cultural como obra de entidades separadas cuyo carácter discreto y mutua distintividad acaba poniendo las diferencias culturales por encima de todo análisis crítico, el último busca sortear estas reificaciones, a fin de crear una cultura común más vital, abierta y democrática.

Para Turner (1993: 423), la flexibilización del capitalismo ha incrementado formas consumistas de producción de identidades, es decir, formas culturales de autoconstrucción que emplean las mercancías como medio simbólico. De la mano de esto,

va una *metacultura* para la cual lo cultural aparece como dominio de autocreación a escala colectiva liberado aparentemente de los condicionamientos impuestos por estructuras sociales y políticas normativas. Esta liberación de condicionamientos crea precisamente ese sentido postmoderno de cultura propio del multiculturalismo de la diferencia.

Se estaría entramando, empero, otra visión que construye a la cultura no ya como base de la nacionalidad, sino como fuente o *locus* de derechos colectivos a la autodeterminación y de valores que se convierten en capital político. En tanto base interna para la solidaridad y movilización grupales y plataforma para reclamos políticos hacia afuera, esta *metacultura* inscribe la idea de que la promoción y protección del derecho universal a la autodefinición y auto-producción cultural es el basamento de la legitimidad política estatal. En otras palabras, esta perspectiva hace acreedoras a todas las culturas no sólo de similar protección y apoyo, sino también de derecho legítimo para demandar tal apoyo (Turner 1993: 425). Es ésta precisamente la visión que el "Cuarto Mundo" y otros grupos subalternos quieren *globalizar*, para defender incluso situaciones de discriminación positiva crecientemente sospechadas por multiculturalistas conservadores. Si estos últimos han comenzado a apelar a ciertos argumentos *localizadores* (abogando, por ejemplo, por "los derechos de los rubios de ojos azules") parece que, en definitiva, lo que procuran es contrapesar las implicancias y efectos de las *globalizaciones* de los primeros.

* * *

Las luchas por fijar los acentos de una noción de cultura apropiada para "tiempos de transnacionalización" están en pleno proceso. Creemos, por tanto, que sería prematuro conjeturar acerca del modo en que se inscribirán en los procesos de construcción de hegemonía a escala planetaria y dentro de los estados-nación, ya que ambos órdenes están en plena redefinición y no se puede prever en qué direcciones se reconfigurarán en un futuro mediato. Ahora bien, si pensamos el problema desde el horizonte que se abre para la disciplina, la fascinación que comportan estos procesos puede inducirnos a creer que todo está transnacionalizado, y es aquí donde se hace más urgente la tarea de poner la cada vez más popular retórica de la globalización en su lugar.

En este sentido, cierto es que la adopción de la perspectiva transnacional ha incrementado, como sostiene Ong (1995: 430), nuestras posibilidades de entender los dilemas morales de los sujetos postcoloniales, la maleabilidad y flexibilidad cultural de las poblaciones diaspóricas, los esfuerzos por (re)construir las comunidades imaginadas de las naciones entre poblaciones desplazadas, los efectos políticos de la cultura consumista y el potencial emancipatorio de ciertas identidades transnacionales. Por ello, negarse a analizar cómo las fuerzas globalizadas afectan nuestra vida cotidiana es una posición intelectualmente insostenible entre antropólogos.

No obstante, sería igualmente insostenible desconocer los límites bien reales que

confrontan y oprimen a nuestros interlocutores -posición que, como advierte Schepher-Hughes (1995: 417), el abuso de la metáfora de mundos sin fronteras puede llevamos a adoptar. Cabe entonces introducir como cierre la advertencia de Friedman (1995: 421-2), quien nos recuerda que, en las "calles" por donde deambulan los sumergidos, las identidades transculturales pueden ser, y aún siguen siendo, elementos de lucha bastante irrelevantes.

BIBLIOGRAFIA

Appadurai, Arjun

1990. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Public Studies* 2(2):1-24.

Aronson, Dan

1976. "Ethnicity as cultural system. An Introductory essay." En *Ethnicity in the Americas*. F. Henry (ed.). The Hague, Mouton Pub., pp.: 9-19.

Beckett, Jeremy

1988. "Introduction". En *Past and Present. The construction of Aboriginality*. Canberra, Aboriginal Studies Press. pp.:1-10.

Briones, Claudia

1995. Re-membering the dis-membered: An open-ended challenge to Mapuche cultural activism. *The Latin American Anthropology Review*. Special Issue on "Native Peoples of Argentina" coordinado por S. Hirsch & P. Wright, (en prensa).

Briones, Claudia y Lucía Golluscio

1995. "Discurso y Metadiscurso como procesos de producción cultural." En *Actas de las Segundas Jornadas de Lingüística Aborigen*. Buenos Aires, Departamento de Impresiones del Ciclo Básico Común. pp.: 499-517.

Clifford, James

1992. "Traveling Cultures." En *Cultural Studies*. L. Grossberg, C. Nelson y P. Treichler (eds). New York, Routledge. pp.: 96-116.

1994. Diasporas. *Cultural Anthropology* 9(3): 302-38.

Escobar, Alfredo

1994. Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture. *Current Anthropology* 35(3): 211-231.

Foucault, Michel

1980. *Power/Knowledge. Selected Interviews and other Writings 1972-1977*. C. Gordon (ed). New York, Pantheon Books.

Friedman, Johnatan

1995. Comments on Nancy Schepher-Hughes's "The Primacy of the Ethical. Propositions for a Militant Anthropology." *Current Anthropology* 36(3): 421-23.

García Canclini, Norberto

1992. *Culturas Híbridas*. Mexico, Sudamericana.

- Hannerz, Ulf
 1989. Culture Between Center and Periphery: Toward a Macroanthropology. *Ethnos* 54(III-IV): 216.
1993. Introduction: Varieties of Centers and Peripheries in the Global Ecumene." 13th. *International Congress of the Anthropological and Ethnological Sciences*, Session on "The Center in the Periphery: Transnational Representations and Cultural Theory", Mexico City, July 28-August 5.
- Huntington, Samuel
 1993. La tercera ola: democratización en los últimos años del siglo XX. *Diario Clarín* 8/7/1993: 42.
- Iturralde, Diego
 1995. La Gestión de la Multiculturalidad y la Multietnicidad en América Latina. *Primera Reunión Regional de América Latina y el Caribe del Programa de Gestión de las Transformaciones Sociales*. Bs.As., 28 al 31 de marzo. Ministerio de Cultura y Educación, Comisión Nacional Argentina de Cooperación con la UNESCO.
- Kalinsky, Beatriz y Morita Carrasco
 1993. Cambio teórico en Antropología y los escenarios mundiales. *m.i.*
- Lowenhaupt Tsing, Ana
 1994. From the Margins. *Cultural Anthropology* 9(3): 279-297.
- Marcus, George
 1989. Imagining the Whole. Ethnography's Contemporary Efforts to Situate Itself. *Critique of Anthropology* 9(3): 7-30.
- Mariz, C.
 1995. El debate en torno del pentecostalismo autónomo en Brasil. *Sociedad y Religión* 13: (21-32).
- Mato, Daniel
 1994. Complexities of Transnationalism: The Politics of Identities in 'Latin' America in the Age of Globalization. *Symposium # 117 Transnationalism, Nation-State Building, and Culture*. Mijas, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
- Mattclart, A.
 1989. *La Internacional Publicitaria*. Madrid, Fundesco.
- Ong, Aiwa
 1995. Comments on Nancy Scheper-Hughes's "The Primacy of the Ethical. Propositions for a Militant Anthropology." *Current Anthropology* 36(3): 428-30.
- Oro, Ari
 1994. Fronteras religiosas en movimiento en el Cono Sur. *V Congreso de Nuevas Alternativas Religiosas*. Montevideo.
- PNUMA (Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente)
 1992. *Convenio sobre la Diversidad Biológica*. Na. 92-8317. Centro de Actividad del Programa para el Derecho e Instituciones Ambientales.

- Poggi, Giannfranco
1978. *The Development of the Modern State. A Sociological Introduction*. Stanford, Stanford Univ. Press.
- Ramos, Alcida
1994. The Hyperreal Indian. *Critique of Anthropology* #14 (en prensa).
- Scheper-Hughes, Nancy
1995. The Primacy of the Ethical. Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology* 36(3): 409-20.
- Sonntag, H. y N. Arenas
1995. Lo Global, lo Local, lo Híbrido. Aproximaciones a una discusión que comienza. *Primera Reunión Regional de América Latina y el Caribe del Programa de Gestión de las Transformaciones Sociales*. Bs.As., 28 al 31 de marzo. Ministerio de Cultura y Educación, Comisión Nacional Argentina de Cooperación con la UNESCO.
- Stavenhagen, Rodolfo
1995. *The rights and participation of indigenous peoples: a challenge for our time*. Workshop on a Permanent Forum for Indigenous People, HR/Copenhagen/1995/SEM/3, 19 de junio.
- Strathern, Marilyn
1994. Comments on A. Escobar's 'Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberspace.' *Current Anthropology* 35(3): 225-226.
- Turner, Terence
1991. "Representing, Resisting, Rethinking. Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness." En *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. G. Stocking (ed.) History of Anthropology vol. 7. Madison, The University of Wisconsin Press. pp.: 285-313.
1993. Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology That Multiculturalist Should Be Mindful of It? *Cultural Anthropology* 8(4): 411-429.
- Voloshinov, Valentin
1986. *Marxism and the Philosophy of Language*. Cambridge, Harvard University Press.
- Wallerstein, Immanuel
1990. Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System. *Theory, Culture & Society* 7(2-3): 31-55.
- Williams, Raymond
1990. *Marxism and Literature*. Bristol, Oxford University Press.