Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas	Titulo
Mato, Daniel - Compilador/a o Editor/a;	Autor(es)
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2005	Fecha
	Colección
movimientos sociales; globalizacion; memoria; sociedad; politica cultural; cultura; intelectuales; artes; Estados Unidos; America Latina;	Temas
Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100912053709/cultura.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
http://biblioteca.clacso.edu.ar

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences

Colección Grupos de Trabajo

Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas (antología)

Daniel Mato (compilador)

Guiomar Alonso, Lourdes Arizpe, Pablo Dávalos, Maria Cândida Ferreira de Almeida, Jesús "Chucho" García, Néstor García Canclini, Alejandro Grimson, Martín Hopenhayn, Elizabeth Jelin, Emeshe Juhász Mininberg, Jesús Martín Barbero, Daniel Mato, Ana María Ochoa Gautier, Angel G. Quintero Rivera, Gustavo Lins Ribeiro, Nelly Richard, Yolanda Salas, Catarina Sant'Anna, Liv Sovik, Miguel Tinker Salas, María Eva Valle, Virginia Vargas Valente, Ana Wortman

ISBN 987-1183-27-5
Buenos Aires: CLACSO, septiembre 2005
(15,5 x 22,5 cm) 504 páginas

Este libro reúne un conjunto de ensayos escogidos de entre los casi sesenta incluidos en los tres primeros volúmenes publicados como resultado de la labor del Grupo de Trabajo (GT) Cultura y Poder de CLACSO. Este GT fue creado en 1999 con el nombre de Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización, bajo el cual realizó sus primeras dos reuniones. Como resultado de la segunda reunión, realizada en 2000, el GT cambió su nombre por el de Cultura y Poder, bajo el cual continuó trabajando desde entonces. Los artículos incluidos en dichos libros –entre otros, los que forman parte de esta antología– constituyen versiones revisadas de las ponencias presentadas en las tres primeras reuniones del GT, en las cuales participaron unos cincuenta colegas, provenientes de diez países latinoamericanos.

A partir de aproximaciones teóricas diversas, los veintiún ensayos reunidos en este volumen abordan el estudio de aspectos culturales de los procesos sociales contemporáneos, de manera articulada con el de significativos aspectos políticos, económicos, sociales y comunicacionales de los mismos. Los análisis ofrecidos en estos ensayos comparten una orientación general a prestar especial atención a las prácticas de los actores sociales, situados en los contextos institucionales y sociales en que estos se desenvuelven.

Estos ensayos ofrecen reflexiones conceptuales y estudios de caso acerca de cultura y política, exclusión, memoria y luchas políticas, imaginarios

populares y movimientos políticos, identidades, movimiento indígena, movimiento de afrodescendientes, movimiento feminista, teatro y movimientos sociales, políticas culturales, multiculturalismo, interculturalidad y saberes, globalización, fronteras, música y sociedad, industrias culturales, consumo cultural, cultura y comercio, cultura popular, identidad puertorriqueña y relaciones con EE.UU., intelectuales chicanos en EE.UU., globalización académica y relaciones de poder, prácticas intelectuales, entre otros temas significativos.

Presentación y reconocimientos

ESTE LIBRO reúne una selección de veintiún ensayos escogidos de entre los casi sesenta incluidos en los tres primeros volúmenes publicados como resultado de la labor de los tres primeros años de actividades (1999-2001) del Grupo de Trabajo (GT) Cultura y Poder del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

El GT Cultura y Poder de CLACSO fue creado en 1999 con el nombre de Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización, bajo el cual realizó sus primeras dos reuniones. Como resultado de las deliberaciones de la segunda reunión, el GT cambió su nombre por el de Cultura y Poder, bajo el cual realizó las siguientes reuniones. Las primeras tres reuniones se realizaron en Caracas en el mes de noviembre de 1999, 2000 y 2001, respectivamente. Durante esos tres primeros años la responsabilidad de la coordinación del GT, de las respectivas reuniones y de los libros resultantes estuvo a mi cargo.

Los ensayos incluidos en esta antología provienen de los libros resultantes de las tres primeras reuniones del GT: *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: CLACSO, 2001); *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2* (Caracas: CLACSO, 2001) y *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, 2002). En vista de que estos tres primeros libros ya se han agotado, CLACSO decidió publicar la presente antología, para lo cual me encargó realizar la necesaria selección. Excepto uno de ellos, todos estos textos se publican en esta antología tal como aparecieron originalmente en los respectivos libros. La única excepción es el artículo titulado "Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder", el cual es una versión resumida y adaptada de mi estudio introductorio al tercer volumen, cuya inclusión en esta antología obedece, entre otros propósitos, al de contextualizar la decisión del cambio de nombre del GT, bajo el cual este ha seguido trabajando hasta el presente. Así, tras la finalización del período de mis responsabilidades, el GT Cultura y Poder ya ha realizado dos reuniones y producido estudios conducentes a la publicación de sendos libros, gracias a la acertada coordinación del colega Alejandro Grimson, del Instituto de Desarrollo Económico y Social.

Seleccionar los artículos que finalmente han sido incluidos en la presente antología no ha sido una tarea sencilla, por cuanto obligó a dejar de lado muchos textos que desde diversos puntos de vista resultan de tanto interés como los aquí incluidos. Afortunadamente, CLACSO ha desarrollado un muy innovador e importante sitio en Internet (<http://www.clacso.org>), el cual entre otros tantos valiosos servicios ofrece una Biblioteca Virtual. Esta biblioteca en Internet pone miles de textos a disposición de los interesados, en versiones completas y de manera gratuita, incluyendo tanto los publicados directamente por CLACSO, como muchos otros publicados por numerosos centros miembros de la organización. Entre los libros disponibles en esta Biblioteca Virtual se encuentran los libros de la colección Grupos de Trabajo, y entre estos últimos los resultantes de las actividades de nuestro GT. De este modo, los lectores interesados también pueden tener acceso a las versiones completas de todos los artículos de esos tres libros, con sólo visitar el sitio de CLACSO en Internet. Con el propósito de facilitar a los lectores información acerca de los artículos de estos tres libros no incluidos en este volumen, al final de este se incluyen los respectivos índices de contenido de cada uno de ellos.

Los artículos incluidos en dichos libros, y ahora en esta antología, constituyen versiones revisadas de las ponencias oportunamente presentadas y discutidas en las tres reuniones del GT antes mencionadas. En ellas participaron casi cincuenta colegas, de treinta y seis instituciones, provenientes de diez países: Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Estados Unidos, México, Perú, Puerto Rico y Venezuela. Si bien la mayoría de estos colegas desarrollan sus labores en Centros Miembros de CLACSO, en estas reuniones también participaron algunos colegas de instituciones que no forman parte de esta extensa red, incluyendo algunos que desarrollan sus prácticas fuera del ámbito académico. La experiencia de colaborar entre colegas provenientes de contextos tan variados fue muy enriquecedora, y esta es, sin duda, una de las ventajas que ofrece el Programa de Grupos de Trabajo de CLACSO. Estas reuniones resultaron sumamente satisfactorias, tanto por la calidad de los intercambios, como por el excelente clima de trabajo y la camaradería que vinculó positivamente a todos los participantes. Además, de ellas no sólo nos beneficiamos los miembros del GT, sino también un grupo de más de veinte colegas, incluyendo entre

estos tanto a tesistas del Doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FaCES) de la Universidad Central de Venezuela (UCV), como de algunas licenciaturas de la UCV y de la Universidad del Zulia (Venezuela), y profesores de ambas universidades, quienes también participaron en las mismas.

La realización de esas reuniones y la publicación de los respectivos libros han sido posibles gracias a las contribuciones de diversas personas e instituciones cuyos aportes siento necesario reconocer y agradecer.

Durante los primeros años de actividades del GT, la sede institucional de la coordinación del mismo fue el Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, el cual también tengo la responsabilidad de coordinar y que está adscripto al Centro de Investigaciones Posdoctorales (CIPOST), FaCES, UCV. Durante estos primeros años, el equipo de trabajo de este Programa estuvo constituido por la Magíster Illia García, la Dra. Sary Levy y la Licenciada Gloria Monasterios, quienes contribuyeron entusiasta y eficientemente a la realización de las reuniones y preparación de las publicaciones. Para el desarrollo de estas actividades también contamos con el apoyo brindado por el personal y los colegas del CIPOST y las autoridades de la FaCES. La colaboración de los miembros del equipo de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO también ha sido muy valiosa para hacer posibles las actividades del GT y la publicación de esos tres primeros libros, y vuelve a serlo ahora para la de esta antología, especialmente la de Atilio Boron, Secretario Ejecutivo, y Emilio Taddei, Coordinador Académico, así como la de Gabriela Amenta, Jorge Fraga, Sabrina González, Bettina Levy, Gustavo Navarro y Catalina Saugy, Miguel Santángelo y Florencia Enghel, cada uno en sus respectivas funciones específicas.

La realización de estas reuniones y la publicación de los libros en los cuales originalmente aparecieron los artículos incluidos en esta antología han sido posibles gracias a aportes económicos de la Comisión de Estudios de Postgrado (CEAP) de la FaCES, UCV, del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CDCH) de la UCV, del Instituto Cultural Brasil-Venezuela, de la Corporación Andina de Fomento (CAF), del Instituto para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC) –Oficina Regional de Educación Superior de la UNESCO–, los cuales sirvieron para complementar la contribución principal realizada por CLACSO, gracias a un fondo especialmente provisto por la Agencia Sueca de Desarrollo Institucional (Asdi). Deseo expresar mi agradecimiento y el de todos los miembros del Grupo de Trabajo a estas instituciones sin cuyo concurso no hubiéramos podido mantener los intercambios que han conducido a la publicación del presente volumen, ni de los tres que le precedieron.

Finalmente deseo reconocer y agradecer el entusiasmo, compromiso, calidad humana y buen humor con que los miembros del GT abordaron su participación en nuestras actividades, así como la confianza que depositaron en mí como Coordinador de nuestra labor durante esos años. Crear y sostener un Grupo de Trabajo es tarea de todos sus miembros y como tal la abordamos. Desde este punto de vista, esta experiencia fue tanto o más valiosa que los resultados que este libro presenta. Constituyó un espacio propicio para desarrollar relaciones de colaboración intelectual y abrió caminos que se multiplicaron y que afortunadamente aún hoy no sabemos a dónde conducen. Por lo pronto, los más visibles han sido las dos provechosas reuniones que el GT realizó posteriormente al período en que su coordinación estuvo a mi cargo, las cuales, a su vez, han producido nuevos y valiosos resultados y abierto nuevos caminos.

Daniel Mato

Coordinador

GT Globalización, cultura y transformaciones sociales (1999-2000)

GT Cultura y Poder (2000-2001)

Caracas, 15 de enero de 2005

Martín Hopenhayn*

¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura

A modo de introducción: nuevas relaciones entre política y cultura

A partir de la década de los ochenta la relación entre política y cultura se ha redefinido por el efecto combinado de la globalización, la emergente sociedad de la información y la valorización de la democracia. Los siguientes elementos ilustran y resumen esta dinámica.

En primer lugar, la era de la aldea global pone en un lugar privilegiado de la economía a los componentes de conocimiento-información, con lo cual estos bienes simbólicos pasan a ocupar un lugar más importante en la pugna redistributiva. Cuanto más penetran en la competitividad global estos componentes, más se tensa la carrera por apropiárselos y usarlos.

En segundo lugar, el papel cada vez más preponderante de los medios de comunicación de masas hace que la política desarrolle, sobre todo, su componente mediático. Con ello circula una imagen de los políticos mucho más recortada por la estética publicitaria de los medios y por un uso más informatizado de la cultura de masas (vía encuestas). Con ello se modifica la mediación simbólica de la competencia política, cada vez menos referida a la *producción* de proyectos y más definida por la *circulación* de imágenes.

En tercer lugar, la fluidez global de la circulación del dinero, la información, las imágenes y los símbolos, diluye la idea unitaria de Estado-nación como principal referente de pertenencia territorial y cultural. A medida que se deslocalizan los sistemas productivos y los emisores de mensajes, prolifera un cierto "nomadismo identitario" que va de la mano con el carácter transnacional de la economía. Este nomadismo se combina, de manera paradójica y múltiple, con una mayor afirmación de identidades y sensibilidades locales en el diálogo cultural global.

En cuarto lugar gana espacio en la vida de la gente el consumo material (de bienes y servicios) y el consumo simbólico (de conocimientos, información, imágenes, entretenimiento, iconos) al punto que se afirma que estamos pasando de la sociedad basada en la producción y la política, a la sociedad basada en el consumo y la comunicación. Con ello, la política se inviste de cultura y la cultura se inviste de política.

Finalmente, la globalización comunicacional y la nueva "sociedad de la información" alteran también las formas del ejercicio ciudadano, que ya no se restringen a un conjunto de derechos y deberes consagrados constitucionalmente, sino que se expanden a prácticas cotidianas que podríamos considerar a medias políticas y a medias culturales, relacionadas con: la interlocución a distancia, el uso de la información para el logro de conquistas personales o grupales, la redefinición del consumidor (de bienes y de símbolos) y sus derechos y el uso del espacio mediático para devenir actor frente a otros actores.

Todas estas tendencias vienen pobladas de conflictos y asimetrías. Las promesas de interacción a distancia y de información infinita coexisten paradójicamente con la tendencia a la exclusión, la pérdida de cohesión y la desigualdad al interior de las sociedades nacionales, con un aumento análogo de la brecha entre los recursos productivos de países industrializados vis a vis los países en desarrollo. Los derechos sociales y económicos encuentran mayores dificultades de materializarse en compromisos reales entre el Estado y la sociedad, sobre todo con la fisura del Estado de Bienestar en Europa y de sus réplicas parciales en países en desarrollo, y por la crisis sin precedentes del trabajo (mayor desempleo y mayores brechas salariales). Por otra parte, la globalización trae consigo una mayor conciencia de las diferencias entre identidades culturales, sea porque se difunden en los medios de comunicación de masas, sea porque se intensifican las olas migratorias, sea porque hay culturas que reaccionan violentamente ante la ola expansiva de la "cultura-mundo" y generan nuevos tipos de conflictos regionales que inundan las pantallas

en todo el mundo. De este modo, aumenta la visibilidad política del campo de la afirmación cultural, a la vez que las demandas por ejercer derechos sociales y económicos chocan con mercados laborales restringidos por el fin del fordismo, pero también por los ajustes de las economías nacionales abiertas al mundo.

Lo anterior obliga a reformular las relaciones entre cultura y política. Por una parte cambian las culturas políticas en la medida en que crece la exclusión social y se atomiza el mundo laboral. Se rompe la relación tan estrecha, y en alguna medida focal, entre poder político y actores productivos, o entre Estado y trabajo, o entre pugna distributiva y derechos laborales. Por otra parte el colapso de los proyectos socialistas y la pérdida de legitimidad del Estado-Providencia desplazó las culturas políticas, desde opciones de más largo aliento, hacia un nuevo *mainstream*, más restringido (política en tiempos de ajuste y apertura económica) y con una semántica más administrativa y menos sustantiva. En tercer lugar, los conflictos culturales se hacen más políticos porque se tornan efectivamente más descarnados y violentos y, por lo mismo, fuerzan a la intervención del poder (local o global); pero también se hacen más políticas las demandas culturales porque, dadas las dificultades del sistema político para responder a demandas sociales tradicionales y para comprometerse con grandes proyectos de cambio, encuentran en el mercado de demandas culturales un lugar propicio para seguir en la competencia. Así, por ejemplo, es más fácil hoy proponer educación bilingüe para la población aymara en Bolivia que revitalizar la reforma agraria; o un canal de TV para mujeres que un sistema de protección social para hogares con jefatura femenina.

En el escenario recién resumido, *ciertos aspectos de la cultura se politizan sin constituir culturas políticas*, vale decir, sin que los sujetos que portan estos aspectos culturales pasen a formar parte del sistema político tradicional, ni pasen a operar con racionalidades políticas canonizadas. En la propia trama cultural, lejos del ámbito del Estado, viejos problemas propiamente culturales se convierten en temas de conflicto, de debate, de diferencias álgidas y, finalmente, de interpelación a los poderes centrales. Sea del lado de los nuevos movimientos sociales, sea porque la industria cultural hoy permite el devenir-público y el devenir-político de actores culturales que antes no encontraban representatividad en los espacios deliberativos, lo cierto es que asistimos a un cambio que pasa por la politización de ámbitos culturales.

En este sentido destaca la irrupción política y pública de los temas de género, de etnia, de sexualidad, de consumo, y otros. Temas donde se alternan demandas propias de los actores sociales en el sistema político (remuneraciones no discriminativas, derecho a la tierra, protección sanitaria, derechos y libertades del consumidor) con otras demandas que son más propiamente culturales y, por lo mismo, difíciles de traducir en políticas de reparto social: nuevos roles de la mujer en la sociedad y en la familia, auto-afirmación de la cultura por uso institucionalizado de la lengua vernácula, publicitación de la sensibilidad "gay", relaciones entre identidad y consumo. Temas de la cultura interpelan a los agentes políticos y los sorprenden indefensos para responder.

Integración/subordinación: tensiones políticas de la globalización cultural

Los discursos de la modernidad y el desarrollo lograron generar un orden y un imaginario centrado en conceptos como los de Estado-nación, territorio e identidad nacional, etc. Hoy estos conceptos se ven minados por afuera y por debajo: por una parte, la globalización económica y cultural borra las fronteras nacionales y las identidades asociadas a ellas, mientras la diferenciación sociocultural se hace más visible dentro de las propias sociedades nacionales. La relación establecida entre cultura y política queda radicalmente cuestionada en la medida en que el Estado-nación pierde su carácter de unidad político-cultural y tiende a restringirse al carácter de una unidad político-institucional, con funciones regulatorias en el campo de la economía y de los conflictos entre actores sociales.

Si el Estado-nación deja de ser el espacio de integración cultural, y la cultura se constituye en las tensiones entre lo local y lo global, entre la "cultura-mundo" y las identidades culturales específicas y diferenciadas: ¿desde dónde se integra la cultura, o cuáles son las relaciones de fuerza ante la ausencia de la instancia nacional en esta materia? Pareciera que la tensión entre cultura y política, en un espacio globalizado de intercambio simbólico, se da como *tensión integración/subordinación*. La cultura se politiza en la medida en que la producción de sentido, las imágenes, los símbolos, iconos, conocimientos, unidades informativas, modas y sensibilidades tienden a imponerse según cuáles sean los actores hegemónicos en los medios que difunden todos estos elementos. La asimetría entre emisores y receptores en el intercambio simbólico se convierte en un problema político, de lucha por ocupar espacios de emisión/recepción, por constituirse en interlocutor visible y en voz audible. Mientras avanza, a escala global, un statu quo que estandariza económicamente por el lado del capitalismo, y políticamente por el lado de las democracias formales, adquiere mayor conflictividad el ámbito de la cultura y la identidad.

No es pues casual que muchos autores ocupados del tema de la globalización cultural se planteen la tensión integración/subordinación[1]. En otras palabras, cabe plantearse desde América Latina si también en esta fase de "culturización de conflictos" mantenemos una posición subordinada o nos integramos sin perder las identidades que nos recorren.

Una visión que calificaría de "optimismo relativo" es la de Daniel Mato (1999). Según Mato, en el terreno de lo cultural la globalización se caracteriza principalmente por la transnacionalización en la producción de representaciones sociales, dinámica en la cual se entrecruzan tanto actores locales como globales y que modifica expresiones culturales como "identidad" y "sociedad civil", sobre las cuales tradicionalmente se ha construido el orden político. Esta reconfiguración conceptual produce a su vez una reorientación de las prácticas de algunos actores, fortaleciendo las posiciones de los actores globales y creando redes bilaterales con actores locales, fomentando su participación en eventos y redes de trabajo. Frente a este contexto, Mato se interroga acerca del papel que juegan las (nuevas) representaciones sociales en la formulación de los programas de acción de ciertos actores.

Más concretamente, la formulación de nuevas representaciones de raza, etnicidad, ambiente y desarrollo sustentable en nuevas redes globales se ha desenvuelto, de acuerdo con Mato, a partir de la producción de códigos y categorías lingüísticas transnacionales como biosfera, biodiversidad, sociedad civil y otras. Ellas apuntan, según el autor, a la conformación de un discurso y un sentido transnacional que orienta la acción de los actores alternativos tanto globales como locales y que, por tanto, sustenta una suerte de alianza de intereses entre estos orientada hacia un programa de acción transnacional alternativo a los discursos hegemónicos. El diagnóstico de Mato advierte la interesante posibilidad de producir una "*globalización desde abajo*" que actúe como respuesta a la globalización desde arriba liderada por los grupos transnacionales hegemónicos, permitiendo así la sustentación y el fortalecimiento de "*representaciones de peculiaridad cultural*" expresadas en distintas organizaciones cívicas con sus propios proyectos de acción.

Mato da un paso adicional de fuerte autorreferencia. Plantea que un ejemplo de estas redes horizontales, que hace un uso contra-hegemónico de la globalización cultural, es el de los *Cultural Studies* (estudios culturales), que nuclea académicos del Norte y el Sur, y de Occidente y Oriente, en una dinámica de pares que deconstruye el aspecto dominante de la globalización cultural y da voz a las afonías subalternas. Los *Cultural Studies*, con sus centros en Estados Unidos y Gran Bretaña, se cruzan hoy con investigadores diseminados en centros asentados en América Latina, desarrollando líneas de trabajo que trascienden las fronteras disciplinarias y fomentando la remodelación crítica y reflexiva de las propias tradiciones de trabajo en la región.

Para Néstor García Canclini (1999), la agenda integradora de la globalización, en el campo del intercambio mercantil, contrasta con otra agenda "segregadora" y "dispersiva" de la globalización que se refleja en los estudios sociológicos y antropológicos. Siguiendo con los conocidos planteos del autor, en las hibridaciones culturales de quienes permanecen diferentes se exteriorizan los choques y las segmentaciones de una globalización cultural que es mucho menos homogénea de lo que suele plantearse.

La propuesta de Canclini frente a este panorama lleva a la cultura y a sus actores al campo de la lucha por el sentido. Se sustenta principalmente en los actores sociales que forman parte de lo que denomina "los grupos subordinados". Estos debieran, por una parte, volverse capaces de *actuar* en circunstancias diversas y distantes, y a la vez fortalecer los organismos locales frente a los flujos transnacionales de capitales y dinero. Dentro de esta perspectiva, el Estado reencuentra su lugar como actor importante al estimular el interés público, de lo colectivo multicultural. Desde esta perspectiva renace, se refuerza y se transforma su vínculo de interacción con la ciudadanía, concepto que también adquiere un renovado cariz principalmente en lo referido a las condiciones existentes de integración y participación: "Se trata de estudiar si esa oferta y esos modos de apropiarla son los más adecuados para que los diversos sectores de la sociedad puedan reconocerse en sus diferencias, logren una distribución más justa de los recursos materiales y simbólicos, se confronten solidariamente dentro de la nación y con las otras naciones" (García Canclini, 1999: 7). En síntesis: desarrollar programas para reducir las desigualdades en el acceso a la cultura y garantizar escenarios públicos y circuitos comunicacionales para la renovación de los sujetos.

El texto de Jesús Martín Barbero y Ana María Ochoa (1999) apunta también a desmenuzar propositivamente la paradoja de la globalización. Esta última habría entrado a jaquear la estrategia moderna de deslegitimación de lo particular-diverso, abriendo el campo valorativo al juego de las diferencias y singularidades. De cierta forma la crisis y consecuente erosión en los mapas ideológicos institucionalizados por la modernidad ha provocado el desmoronamiento de las categorías interpretativas existentes hasta ahora, derivando en una visión dual según la cual las construcciones identitarias se alzan o como factor de desarrollo o como factor de antimodernidad. Esta tensión está en pie y en este sentido el cruce entre política y cultura pasa por esa dualidad.

Esta ambivalencia se ilustra a partir de los nuevos procesos comunicativos promovidos por la globalización. Estos procesos se encuentran en la médula de la tensión entre desfallecimiento y autoafirmación cultural: pueden constituir otra forma de amenaza a la supervivencia cultural o también una nueva posibilidad de romper con la exclusión. En este contexto, afirman Martín Barbero y Ochoa, adquieren relevancia y rol las políticas culturales –es decir, se politiza la cultura en cuanto se vuelve campo de lucha para revertir la exclusión por el lado de la mayor polifonía de voces en el intercambio simbólico. Sin embargo, los propios autores advierten sobre los obstáculos para este desenlace positivo respecto de la auto-afirmación de las identidades subordinadas o excluidas: en el campo económico, la privatización de las comunicaciones, a lo que cabe agregar la concentración del poder mediático en las grandes fusiones transnacionales; y, del lado político, la falta de compromiso del Estado con políticas culturales que apuesten a una mayor democracia comunicacional.

Los autores ven en la cultura un ámbito desde el cual puede interpelarse al Estado de manera que este renueve su propia disposición. En efecto, Martín Barbero y Ochoa depositan fuertes expectativas en la cultura como un campo crucial de transformación tanto de lo político como de lo público, y donde las transformaciones puedan apuntar a revertir prácticas endémicas de exclusión. La cultura sería el lugar desde el cual repensar canales de integración siempre que lo político se abra a esta suerte de "vocación democrática" del espacio cultural. ¿Y dónde leen los autores esta vocación democrática de la cultura y esta fuerza integradora, tanto en el ámbito nacional como global, de la producción cultural? Primero, en la proliferación de nuevos actores comunicativos, que asumen y representan la diversidad regional y local existente a través de radioemisoras, televisoras locales y video popular. Segundo, en la incipiente puesta en escena de lo latinoamericano en los medios globales. Estas señales desde la cultura son los elementos para una nueva construcción utópica, a saber: reinventar y reconstruir el relato de la identidad a partir de la conjugación de lo oral, lo escrito y lo audiovisual/informático en pos de impulsar lo local/particular en el intercambio global.

Más escéptica es la posición de Esteban Mosonyi, para quien "lamentablemente, el feto de la actual globalización neomilenaria está naciendo con notorias deformaciones, tanto de origen genético como ambiental. Está programado para devenir en un bebé macrocefálico llamado vulgarmente *libre mercado mundial*. El resto de su enclenque cuerpo, su atrofiado torso y extremidades, se hace cada día más prescindible: la salud, el bienestar, la felicidad, las facultades éticas y estéticas […] corren el riesgo de perder vigencia y vitalidad" (1999: 2-3).

Mediante esta figura Mosonyi retrata una visión descarnada de la globalización, donde la *ratio* económico-financiera se impone de manera absoluta tanto sobre el bienestar como sobre la identidad, conformando un nuevo modelo hegemónico. Mosonyi también se sitúa en el campo de la lucha política por la producción de sentido a escala global, pero inmediatamente reconoce en el modelo predominante de integración una lógica de subordinación total, sean plutócratas frente a excluidos o países opulentos frente a otros famélicos.

Sin embargo Mosonyi ve una fuerza contrahegemónica en el cruce entre el reclamo de los grupos étnicos y de los ecologistas. Es la fuerza de la "sociodiversidad", que se produce a partir de la multiplicación y dispersión de un alto número de entidades regionales, locales o diaspóricas, esto es, formaciones sociales pequeñas y ágiles como, por ejemplo, los grupos étnicos y su creciente tendencia a la politización. Se requiere, según Mosonyi, de un campo de negociación estratégica entre el Estado-nación y los grupos étnicos que asegure la sobrevivencia de los primeros ante la dinámica excluyente de la globalización.

Para Gustavo Lins Ribeiro definir la relación entre identidad nacional (culturas nacionales) y prácticas políticas pasa necesariamente por abordar la condición de "transnacionalidad" (1999). Dicha transnacionalidad remite a un nuevo nivel de integración y representación de pertenencia y, por lo tanto, transforma los escenarios de acción tradicionales. El cruce cultura/política toma cuerpo en los desafíos de contrabalancear la cultura hegemónica, transformar las condiciones de ciudadanía, y regular y ordenar el nuevo contexto que surge de la transnacionalización. En base a lo anterior, la propuesta de Lins Ribeiro apunta básicamente a la creación y el fortalecimiento de una "sociedad civil global" que a su juicio se representa actualmente en "una comunidad transnacional imaginada/virtual cuya dinámica material [...] es un símbolo de las nuevas tecnologías de comunicación, sobre todo, Internet", y cuyas principales características estarían dadas por su "testimonio a distancia (y su) activismo político a distancia" (1999, 4).

A su vez la condición de "post-imperialismo", complementaria a la de "transnacionalidad", conlleva también la superación de algunas formas institucionalizadas por la modernidad, principalmente en lo relativo a la superación del Estado-nación como condición para la planetarización del mercado financiero y la producción a escala global. La revisión de estos nuevos condicionantes también es requisito para la formulación y conformación de una sociedad civil global.

Sin embargo, Lins Ribeiro introduce una nota de ambivalencia e incertidumbre respecto del destino de las nuevas tecnologías, que simultáneamente auguran perspectivas de intercomunicación y de exclusión en la era transnacional. Por una parte, y tributaria de la ideología del progreso, la visión eufórica ve en la informática una nueva religión y en la computadora un nuevo mesías. Por otra parte, la perspectiva apocalíptica nos coloca frente a una tremenda desigualdad en la distribución de bienestar social, de poder político y de activos económicos, reforzada por el acceso segmentado a la tecnología.

La ambivalencia señalada vuelve a politizar el problema de la circulación cultural: no está dado el desenlace y sus signos se resuelven en un campo de "lucha por la circulación" más que por la producción. Para Lins Ribeiro, lo que es importante ante esta situación es "aumentar el pluralismo y el peso específico de la circulación 'heteroglósica' de narrativas y matrices de sentido en los aparatos que dominan las redes globales de comunicación" (1999: 5) y, en el ámbito nacional, redefinir el lugar de las identidades atribuidas a segmentos étnicos minoritarios.

La relación entre cultura y política no puede reducirse entonces al formato convencional de las políticas culturales. Evelina Dagnino propone desplazarse hacia la carga semántica del concepto anglosajón de "*cultural politics*", que pone el acento en la relación más constitutiva entre política y cultura (1999). De acuerdo a este concepto, la cultura como concepción del mundo y conjunto de significados que subyace a las prácticas sociales no puede pensarse haciendo abstracción de las relaciones de poder que atraviesan esas prácticas. Por otra parte, las relaciones de poder expresan, producen y comunican significados, por lo cual también tienen una dimensión simbólica fundamental.

Dagnino propone una rearticulación de este vínculo cultura-política en el campo de la ciudadanía y de la intervención en los espacios públicos. En la medida en que se redefina la ciudadanía sobre la base de la nueva centralidad de lo cultural en muchos movimientos de defensa y promoción ciudadana (de mujeres, de homosexuales, de negros, de indígenas), lo cultural reemerge en lo político con mayor fuerza y vocación democrática. A partir de la experiencia de Brasil, Dagnino señala que estas resignificaciones, que vienen del lado de la autoafirmación cultural, también resignifican la política y cuestionan sus matrices dominantes. Es en "lo público", más que en lo estatal, donde se da hoy la lucha por la apropiación de sentidos y la visibilidad de actores. En lo público se reconoce al otro como portador de intereses y derechos legítimos, vale decir, se "hace" cultura democrática.

Tomando como base los planteos de los autores recién citados, y que he sintetizado de manera comprimida sobre la base del eje integración-subordinación, quisiera, en las páginas siguientes, repensar dicho eje en cuatro aspectos adicionales, a saber: las brechas entre integración material e integración simbólica en la nueva fase de modernización latinoamericana; el campo de la industria cultural como espacio central de disputa por la integración y hegemonía cultural; las asimetrías simbólicas de la globalización cultural y los problemas de integración/subordinación cultural que ellas suponen; y, finalmente, una reflexión sobre la ciudadanía en las tensiones igualdad-diferencia que se dan hoy. Estas cuatro entradas al tema plantean convergencias y divergencias con los enfoques recién resumidos.

Lo simbólico y lo material en la relación cultura-política

Un primer punto que tensiona las perspectivas de integración planteadas, y que atraviesa la relación entre cultura y política, es la *brecha creciente entre mayor inequidad material y mayor integración simbólica*. Pensemos en América Latina: a la vez que la integración social-material se ve amenazada por la crisis del empleo y la persistencia en la brecha de ingresos, nuevos ímpetus de integración simbólica irrumpen desde la industria cultural, la democracia política y los nuevos movimientos sociales. Por una parte, el consumo de medios de comunicación y la matrícula educativa siguen expandiéndose. La educación presenta mayores problemas en calidad que en cobertura, lo cual implica que la cobertura ha aumentado de tal modo que empiezan a cobrar mayor relieve otros desafíos educativos. La difusión de los medios de comunicación de masas permite hoy, en el grueso de los países de la región, que la gran mayoría de la población esté mejor informada y tenga mayor acceso a la producción cultural y al debate político. Nunca antes la región contó con la casi totalidad de sus gobiernos democráticamente electos, y hay mayor conciencia y vigencia de los derechos civiles y políticos, mayor valorización del pluralismo político y cultural, y cobra renovados bríos el tema de la ciudadanía y de los derechos sociales y culturales.

Por otra parte, hoy hay más pobres que a comienzos de los ochenta en la región; la distribución del ingreso no ha mejorado, y en algunos países se ha deteriorado claramente; la informalidad laboral, hecha a base de ingresos bajos y baja capitalización, crece y se constituye en el sector que más absorbe a las masas de trabajadores que van quedando al margen de la modernización productiva, o a la mayoría de jóvenes de baja capacitación que ingresan al mercado del trabajo; el sector rural tradicional se va haciendo cada vez más marginal respecto del resto de los sectores; y las sociedades se van fragmentando cada vez más por la acumulación de estos fenómenos, con impactos inquietantes en términos de inseguridad ciudadana, apatía política e incremento de la violencia.

Veamos algunos datos duros. De acuerdo a las estadísticas de la CEPAL, entre 1980 y 1990 el consumo privado por habitante en América Latina bajó 1,7% (1999). En el mismo período de tiempo, para la región de América Latina y el Caribe, el número de televisores por cada mil habitantes aumentó de 98 a 162 (UNESCO, 1998). Además, en ese período se reflejaron logros educativos acumulados en décadas precedentes, lo que implicó un aumento sustancial del nivel educativo medio de la población joven. Vale decir: mientras el acceso a conocimientos, imágenes y símbolos aumentó fuertemente, el consumo de bienes "reales" se redujo durante el mismo lapso. Países como México, Venezuela y Brasil tuvieron durante dicho lapso un aumento muy fuerte en industria mediática[2] y en cobertura y logros escolares, y una evolución muy distinta en reducción de la pobreza o mejoramiento en la calidad de vida.

Si consideramos el período que va de 1970 a 1997, tenemos que el número de televisores por cada mil habitantes en la región aumentó de 57 a 205 (UNESCO, 1998), las horas de programación televisiva aumentaron geométricamente de lustro en lustro (y el promedio de horas de consumo televisivo de la población), el nivel educativo medio de la población joven de la región aumentó al menos en cuatro años de educación formal, pero el índice de pobreza de la región está hoy al mismo nivel que a comienzos de los ochenta, y los ingresos reales de la población urbana han aumentado modestamente en algunos países y han disminuido en otros (como es el caso de Venezuela). Así, el acceso al conocimiento, la información, la publicidad, tuvo un ritmo totalmente asimétrico en relación al acceso a mayores ingresos, mayor bienestar y mayor consumo.

Esta situación nos hace plantearnos otras preguntas respecto a la rearticulación entre la política y la cultura. En primer lugar, la mayor distribución de bienes simbólicos por sobre los bienes materiales puede trasladar la pugna distributiva, al menos parcialmente, hacia el lado de bienes culturales como son el acceso a conocimiento, información y educación oportunas. Esto no significa que desaparezcan, como objeto de negociación política, los temas clásicos del empleo, los salarios y los servicios sociales. Pero sí implica cambios en la composición de las agendas políticas, la publicidad política, los contenidos de la competencia por votos y en los temas-objeto de grandes consensos societales.

En segundo lugar, esta brecha entre bienes simbólicos y bienes materiales puede ser motivo de creciente conflictividad social y, por consiguiente, del devenir-político de dicha brecha. A medida que se expande el consumo publicitario, y permanece estancada la capacidad adquisitiva para responder a lo que ese consumo publicitario promueve, la sociedad se “recalienta” y esto impacta sobre la pugna distributiva y, por ende, sobre la gobernabilidad. El tema no es nuevo (brecha de expectativas), pero puede precipitarse por el incremento en la brecha: por una parte, la población joven tiene más educación y conocimiento, y más expectativas de consumo por su exposición a la industria cultural; y por otro lado los jóvenes duplican en desocupación al resto de la población, y la distribución del ingreso en la región es la peor del mundo.

En tercer lugar, el uso de la comunicación a distancia tiende a ser cada vez más importante para incidir políticamente, ganar visibilidad pública y ser interlocutor válido en el diálogo entre actores. Casos emblemáticos como el uso de Internet por parte de los Zapatistas resultan ilustrativos. Esto nos plantea un nuevo problema o dilema: si en la trama cultural se empiezan a politizar algunos problemas, vale decir, si ciertos temas que antes sólo se procesaban –o reprimían– “hacia adentro”, ahora interpelan políticamente, ¿cómo evitar las disimetrías de poder que se derivan del hecho de que unos actores culturales capitalicen tecnología comunicativa para hacerse presentes, y otros no? ¿Cómo promover los medios técnicos idóneos, y el saber-usarlos, para una “política democrática del sujeto”? ¿Cómo evitar que la nueva brecha entre informatizados y des-informatizados implique una brecha entre representaciones simbólicas que circulan por la red y pueden “hacer noticia”, pesar en decisiones y frenar abusos de poder, versus otras representaciones que por su “invisibilidad electrónica” devienen luego políticamente invisibles y, por ende, indefensas?

Esto nos trae a un corolario que quisiera proponer, al menos de manera provisoria, y contrastando las perspectivas más auspiciosas planteadas por los autores citados en el acápite anterior: si bien se politizan problemas que han sido tradicionalmente del ámbito restringido de la cultura, no es clara la “democracia simbólica” en estos casos, vale decir, cómo se distribuye la visibilidad pública de estos problemas y, sobre todo, de los actores culturales que están detrás. Y la visibilidad pública es la condición para que estos actores sean parte activa de la pugna distributiva, la negociación política y las decisiones que afectan, a nivel macro, el modo en que la igualdad de oportunidades se conjuga con el pluralismo de las identidades. Por lo mismo, una “política del sujeto” (o una articulación más efectiva entre cultura y política) nos retrotrae, finalmente, a un problema básicamente comunicacional: quiénes hacen oír su voz, y quiénes no.

La industria cultural como espacio de disputa en la articulación cultura-política

Quisiera ahora plantear una perspectiva que a mi juicio ha sido tocada por algunos de los autores citados, a saber: el campo decisivo de lucha en la articulación entre cultura y política se da cada vez más en la industria cultural, y dicha articulación no se decide tanto en "el modo de producción" como en las "condiciones de circulación". En otras palabras, no es tanto en la producción de sentido sino en su *circulación* donde se juegan proyectos de vida, autoafirmación de identidades, estéticas y valores. En el campo de la circulación hoy día se desarrolla una lucha tenaz, molecular y reticular por apropiarse de espacios comunicativos a fin de plantear demandas, derechos, visiones de mundo y sensibilidades. En la circulación, mucho más que en la producción, la cultura deviene política. Y en la nueva fase de la globalización, dicha circulación se multiplica exponencialmente, rebasa las fronteras espaciales y los límites en el tiempo: los mensajes circulan globalmente a tiempo real. Una hiperpolitización de la cultura podría derivar del hecho de que toda producción de sentido puede circular sin límite e instantáneamente, contar con millones de receptores potenciales y competir con otros tantos "eventos simbólicos" en una red intrincada e hiperventilada que no descansa.

Se afirma que en la lucha por los símbolos hoy los lugares privilegiados no existen. Lo que cuenta son las capacidades de circulación. La tensión integración/subordinación puede expresarse de manera fuerte en los siguientes términos. Primero*, es inconmensurable la fuerza integradora de la globalización cultural*, y frente a ella no podemos sustraernos, como tampoco puede una nación sustraerse a la globalización comercial y financiera. El impacto de las industrias culturales hace hoy impensables las identidades colectivas como tipos "puros", pues tal como lo han planteado con mucha fuerza García Canclini y Martín Barbero, no se puede pensar identidades sin mediarlas con el efecto de los mass-media o de otras formas de industria cultural. Segundo, *es menos claro el carácter inexorable de la subordinación de las identidades locales (o nacionales o singulares) a la estandarización cultural* que se deriva de los grandes poderes circulatorios de mensajes y símbolos.

Medido en términos de propiedad sobre la industria cultural, América Latina, por ejemplo, ocupa un inequívoco lugar de subordinación al primer mundo y, muy especialmente, respecto de Estados Unidos. Pero es muy distinta la situación si consideramos el problema según cómo progresan las opciones de comunicación horizontal, redes Sur-Sur, alianzas contrahegemónicas Norte-Sur (Mato, 1999; Lins Ribeiro, 1999), ocupación de intersticios por parte de identidades locales para hacerse oír globalmente, irrupción de lo "latino" en el gusto y la estética del mundo anglosajón, y decodificación diferenciante de los mensajes desde los lugares singulares de recepción (hibridaciones, sincretismos, mestizajes simbólicos). En este último punto no importa tanto la propiedad sobre los grandes medios, sino la porosidad "rizomática" de la circulación de mensajes y conocimientos, el descentramiento del emisor, en fin, la fuerza centrífuga que pudiera ser constitutiva de la globalización comunicacional en su nueva fase. La integración tiene esta doble cara: concentra la propiedad sobre los grandes medios y, a la vez, abre las compuertas del diálogo planetario.

Existen, pues, poderosos motivos para ocuparse de las industrias culturales y de cómo operan. Hay que considerar no sólo que en las industrias culturales se juega mayoritariamente la lucha por difundir, defender, plantear e imponer sentidos. También esta industria es hoy el lugar central en la articulación entre dinámica cultural y dinámica productiva. Por ello, la lucha por estar presente en la industria cultural es una lucha elemental de identidad. Las industrias culturales constituyen la vía más importante de acceso al espacio público para amplios sectores privados de expresión en estos espacios, por lo cual la oportunidad de ser parte en el intercambio mediático es la nueva forma privilegiada en el ejercicio de la ciudadanía. La televisión, el video, las redes de información y telecomunicación, constituyen herramientas cuyos costos relativos descienden día a día, lo que permite que los excluidos encuentren mayores posibilidades de participar del intercambio cultural y de dar visibilidad pública a sus demandas. Cultura y política se encuentran en esta posibilidad.

Esta importancia de la industria cultural en distintos ámbitos (economía, identidad, ciudadanía) se corresponde con su espectacular dinamismo a escala mundial. Si se considera la industria de comunicaciones y de información como parte de este complejo industrial cultural, se trata entonces del sector de actividad económica que hoy día goza de los más altos ritmos de expansión. También en América Latina y el Caribe los mercados culturales tienden a crecer en el conjunto de la actividad económica, y a su vez la cultura se ve cada vez más permeada por la racionalidad mercantil. Las nuevas formas de articulación entre lo económico y lo cultural se traducen en estas dos caras complementarias. Primero, en el carácter rentable de los procesos de creación, distribución y consumo de un número creciente de obras culturales que entran, con o sin el consentimiento de sus autores, en el circuito de circulación mercantil-industrial de la cultura. Segundo, e inversamente, en la presencia cada vez más fuerte del componente cultural y estético en la actividad económica, donde las empresas discográficas, del espectáculo y la diversión crecen a un ritmo inédito, y donde la publicidad y el entretenimiento tienen que estetizarse sin tregua para seducir a públicos cada vez más estimulados.

Posiblemente esta última tensión es la más medular en el cruce entre cultura y política. Porque allí está en juego el tema original y recurrente de la modernidad cultural: el conflicto entre la *ratio* –o razón económica instrumental– y el sentido. ¿Nos integramos instrumentalmente o sustancialmente, en la "performance" o en el sentido? Con demasiada frecuencia se nos escapa esta problemática de fondo cuando, imbuidos en la lucha política por/desde la cultura, nos vemos envueltos en batallas quijotescas entre la cultura-mundo y las identidades locales, o entre el Macmundo y las culturas sumergidas.

Decíamos que resulta cada vez más difícil divorciar la creación artística de la producción de las industrias culturales. Si hace veinte o treinta años la crítica cultural pensaba que creación estética y producción industrial estaban en las antípodas, hoy habitamos un mundo en que esas antípodas no son tan claras y donde la creación es mediada, cada vez más intensamente, por las industrias culturales. En esta óptica recién planteada, la politización de la cultura se juega en la lucha al interior de las industrias culturales: entre una *ratio* generalizada que opera como "valor de cambio" y le imprime esa lógica a todo lo que hace circular en su interior, y un esfuerzo incesante por subordinar el "destino mercantil" de la cultura a la producción de sentidos. La lucha política se da allí, con fuerza inédita, entre economía y cultura.

Se podrá contraargumentar que esta es una falsa dicotomía y que la cuestión no está en la lucha de racionalidades sino de contenidos culturales. Sin embargo, creo que esta última posición nos coloca ante un riesgo, a saber: un amplio haz de símbolos producidos en el mundo de los subalternos o subordinados pueden ser "recuperados" por la gran industria cultural generando el espejismo de la democracia comunicacional, cuando en realidad lo que ocurre allí es que se reformatean símbolos y sentidos para devolverlos y hacerlos circular con la impronta de la racionalización mercantil. De manera que lo que se presenta, de forma esperanzada, como bondad de la globalización cultural, suele ser una metástasis de la monetarización en el campo de la producción de sentidos.

Quisiera en este punto plantear que "lo político" de la cultura no sólo pasa por una lucha entre identidades, sino ante todo por una lucha de subordinación entre "racionalización" y "subjetividad", o bien entre *ratio* y "sentido", o bien entre racionalidad económica y racionalidad cultural. ¿Quién aprovecha a quien? Esa es la cuestión. Esta tensión se da en la música, en el cine, en la artesanía, en el intercambio académico, en las letras y en el folklore, entre otros. Por un lado, la competencia más cruda de las editoriales, sellos discográficos, emporios televisivos y la industria del espectáculo en general, obliga a la permanente novedad y diferenciación en temas y estilos: allí lo "etno" entra como un componente de diferenciación, irrumpe mundializando súbitamente lo que permaneció silenciado y excluido por siglos. Pero al mismo tiempo, su circulación veloz va de la mano con la lógica de los mercados que impone una obsolescencia acelerada, un tratamiento banal, un formateo de escaparate o de jingle de publicidad. Al mismo tiempo se da la extroversión y la reducción a denominador común. Las culturas son rescatadas del silencio para luego ser masticadas por el ruido mediático.

Pero también se da el otro lado de la moneda: cada vez más gente en el mundo oye signos más variados, consume símbolos más diversificados, amplía su sensibilidad hacia voces, sonidos y metáforas que vienen de otras zonas y otros grupos. La transculturización viene dada allí como promesa de apertura mental, de mayor plasticidad de los cuerpos y mayor pluralismo en el espíritu. La democracia cultural es el reverso de la racionalización de los símbolos. Y la moneda sigue girando en su canto, sin saber todavía de qué lado dejarse caer. Por eso se trata de un campo de lucha: porque hay un amplio margen de incertidumbre respecto de los desenlaces que se van dando (no de una vez para siempre, sino todos los días) entre el triunfo de los sentidos o la sordera de la circulación mercantil.

Existen las tensiones entre un mercado que busca capturar la creatividad en aras del beneficio económico, y fuerzas creativas que desbordan la *ratio* mercantil por todos lados. Nuevos espacios abren las nuevas formas de producir cultura por vía de la industria cultural, y deben aprovecharse para que no sólo la racionalidad económica impere bajo el alero de las nuevas formas de producción. Llevado al extremo de colocar estas opciones en las antípodas, se trataría de elegir entre la máxima banalidad publicitaria y la posibilidad de estetizar el mundo a través de la creación artística; entre la comunicación real de los pueblos a través de sus creaciones más sublimes versus la estandarización de la cultura bajo el modelo de la obsolescencia acelerada y de la pura combinatoria de formas.

Por supuesto, esta forma de presentarlo caricaturiza los términos. El complejo industrial-cultural es actualmente un campo de múltiples mediaciones en que se definen los actores del mundo simbólico: mundo que, a su vez, influye cada vez más sobre el mundo material mediante expectativas, gustos y exigencias, pero también mediante el desarrollo de la inventiva, la adquisición de conocimientos y el uso de la información. Estas mediaciones son, a su modo, campos de lucha por difundir sentidos, ideologías y sensibilidades. Desde una perspectiva crítica, y extremando los términos, podemos decir que hemos extendido la lucha de clases a la lucha de símbolos, la alienación en el trabajo a la alienación en el intercambio mediático, y la escasez de recursos a la sobreabundancia de imágenes (lo que no impide que para una gran parte del planeta, los recursos sigan siendo dramáticamente escasos). Desde una perspectiva alentadora, cabe pensar que hoy día la industria cultural provee nuevas alternativas de realización personal, incrementa de manera sorprendente las posibilidades de comunicación horizontal, y brinda oportunidades para que tantos actores, sumergidos por tanto tiempo, puedan hacerse visibles en el nuevo espacio público global.

Las asimetrías simbólicas de la globalización cultural[3]

¿Cómo entramos, en calidad de latinoamericanos, a la globalización cultural? ¿Con qué estatus nos integramos? Hemos planteado en los párrafos precedentes la tensión irresuelta entre racionalidad formal y producción de sentido como un eje claro en que se cruza la cultura con la política. Hay allí una lucha atávica de la modernidad que se hace más intensiva cuanto más se difunde la circulación mercantil de la cultura, y cuanto más se pluralizan los signos y los símbolos a escala global. Pero también es necesario plantear otra dimensión de esta lucha: la de las profundas asimetrías entre distintos sujetos para imponer su visión del mundo en la circulación mediática.

Si en la industria cultural confluye la lógica de la economía y el mundo de la cultura, no es de extrañar que en la concentración del poder mediático se juegue hoy el principal resorte del poder en el escenario de posguerra fría: el poder de los símbolos y de las ideas. Quien maneja el intercambio simbólico, incide sobre la construcción de la identidad. ¿Quién se apropia de la verdad y la difunde, quién contextualiza la información, quién presenta la contingencia local ante los ojos del mundo, quién impone tendencias en el consumo, en la música, en la estética visual, en el lenguaje? No es casual la dureza con que los Estados Unidos negocian en el GATT-OMC y en el NAFTA cuando abogan por suprimir las barreras de ingreso de su industria del entretenimiento en otros países, y objetan la subvención que otros Estados ofrecen a sus creadores.

El control de los grandes medios de comunicación, tanto en el espacio nacional como internacional, está en pocas manos. Como advierte la UNESCO, esta situación atenta contra el ideal de la diversidad cultural, pero además lo hace en un marco de profundas asimetrías entre quienes tienen el poder de transmitir mensajes y quienes no lo tienen (UNESCO, 1997). En el intercambio de naciones son los países industrializados más grandes quienes se hacen oír con más fuerza, mientras que al interior de nuestras naciones en desarrollo son los grupos económicos dominantes quienes se apropian de la prensa y la televisión. Como en todo proceso sujeto a la globalización comercial, la industria cultural también asiste a vertiginosas fusiones donde los más grandes compran a los más pequeños, hacen sus alianzas estratégicas y diversifican sus negocios en las tantas puertas de entrada que hoy ofrece el intercambio simbólico. Dicho de modo caricaturesco, la ética de la noticia la pone CNN, la estética juvenil la difunde MTV, y el cine se norteamericaniza tanto vía HBO como en las cadenas mundiales dominantes de distribución cinematográfica.

Estas asimetrías del poder simbólico proyectan, hacia adelante, un panorama frente al cual no podemos permanecer pasivos. Visto desde la perspectiva de la propiedad sobre los medios, no basta con proclamar la porosidad en la base, pues no compensa la concentración refractaria en la cúpula. Grandes medios imponen su lectura del mundo en gran escala. A modo de ejemplo, el Observatorio Audiovisual Europeo mostró, en un informe de mayo de 1998, que de los primeros veinte grupos multimedia en el mundo, medidos por su facturación anual en dólares, ninguno pertenecía a la región iberoamericana: ocho eran de Estados Unidos, dos de Alemania, dos de Japón, dos de Francia, dos de Reino Unido, uno de Australia, uno de Holanda, uno de Canadá y uno de Luxemburgo. Once de ellos hablan, piensan y difunden en inglés, y buena parte de los otros adaptan sus lenguajes a un mercado donde cuatro de los cinco conglomerados más grandes provienen del mundo anglosajón. Tanto más alarmante es el mapa de la facturación global del sector audiovisual y su reparto según regiones: Estados Unidos se lleva el 55% del total mundial, la Unión Europea el 25%, Japón y Asia el 15%, e Iberoamérica apenas el 5% (*Screen International*, 1998; *TV Business International Yearbook*, 1998). Si estas cifras duras tienen correlación con el grado de influencia simbólica: ¿cuán audibles somos en el mundo? No se trata, pues, sólo de hegemonía en las visiones de mundo y en los enlatados. Se trata también, como se señaló antes, de una tendencia a la estandarización cultural que opera con la lógica del valor de cambio.

Pero esto no significa que nada se pueda hacer. Todo lo contrario: es allí donde se abre un nuevo campo político, vale decir, de lucha por la circulación. Porque pese a su ritmo de concentración, la industria cultural es cada vez más permeable por efecto de su carácter competitivo, compartimentado, globalizado y porque sus mercados dependen de los gustos de la gente. Necesita recrearse incesantemente y responder a las demandas de públicos muy diversos: no sólo diversos en las periferias del mundo, sino en los propios centros donde cada vez pesan más los públicos migrantes que traen sus propios gustos y lenguajes. Incluso las grandes cadenas flexibilizan sus estéticas y sus mensajes a medida que se difunden a audiencias diversas. El entramado de las comunicaciones se deja filtrar por voces divergentes.

Es tan dinámico el movimiento interno de la industria cultural, es tan vertiginosa su proliferación de signos y símbolos, que un movimiento en el margen puede rápidamente captar audiencias masivas. Además, la industria cultural es tan diversificada y multi-articulada, que entrar en un punto significa salir por muchos puntos. La conexión entre teléfonos, Internet, juegos y softwares cibernéticos opera con una lógica de red: no importa por dónde uno entre, sale por todos lados y circula en todos los espacios. Esta lógica se expande día a día hacia los medios convencionales que, para competir, tienen que operar re-edificándose. Importa, entonces, defender puntos de entrada, abrirlos y diversificarlos. Por último, el descenso en los costos y la flexibilización de componentes hace más accesible el poder de emitir mensajes. Si bien la producción de hardware y softwares se concentra mayoritariamente en Estados Unidos y Japón, el descenso en los costos de tecnologías audiovisuales favorece la mayor generación de mensajes desde nuestras culturas (y de nuestras diversas culturas).

La asimetría en el poder simbólico, vale decir, en el capital propio de la industria cultural, augura escenarios ambiguos, donde convive la hegemonía sobre dicha industria con inéditas posibilidades de minarla, subvertirla y desplazarla. La opción de mayor protagonismo en este concierto depende de la iniciativa de un conjunto de agentes de la sociedad civil. También el rol del Estado es crucial para pasar de “políticas culturales” convencionales y pasivas a una politización del problema de la cultura a partir de la centralidad que se le reconoce a la industria cultural en la formación de conciencia colectiva, en la danza de los símbolos y en la reformulación del espacio público.

A modo de cierre: la ciudadanía entre la igualdad y la diferencia

Por otra parte, asistimos a cambios en el ejercicio de la ciudadanía donde esta no sólo se define por la titularidad de derechos sino también por mecanismos de pertenencia, por capacidad de interlocución en el diálogo público y, cada vez más, por las prácticas de consumo simbólico. La democratización en la circulación simbólica es cada vez más un modo de extensión del ejercicio ciudadano.

De allí, pues, que el descentramiento de la emisión de mensajes en la industria cultural puede contribuir a la democratización de las sociedades latinoamericanas en la región. Si ya hemos alcanzado la democracia política en la vasta mayoría de nuestros países, la profundización democrática, fundada en el protagonismo de actores sociales diversos, puede beneficiarse con la difusión de las nuevas formas de la industria cultural-comunicacional. Existen hoy casos ilustrativos, en distintos países de la región, donde el uso de nuevos bienes de la industria cultural y comunicacional ha permitido la conexión horizontal entre grupos de base que padecen segregación sociocultural. De estos casos se pueden nutrir nuevas iniciativas en este campo, tales como la construcción de redes para incorporar demandas de sectores dispersos, la mayor conexión de etnias indígenas entre países de la región, la producción de programas de difusión de culturas autóctonas gestionados por los propios protagonistas, y otros.

Estos ejemplos ilustran sobre el potencial de las nuevas ramas de la industria cultural para incrementar el protagonismo de actores socioculturales dispersos. Este potencial se hace evidente en la amplia gama de opciones que se abren: de acceso a la información (sobre servicios, derechos y demandas compartidas); de influencia en la opinión pública (al disponer de estaciones radiales, acceder a redes informatizadas, difundir videocintas, etc.); y para trascender barreras de discriminación y censura mediante el uso de redes horizontales de circulación de información.

El campo de la ciudadanía se enriquece a medida que la porosidad de la industria cultural permite el reclamo y la promoción de derechos culturales. La bandera de la comunicación democrática se alza con toda su carga pulsional, y muchos sueñan con una nueva utopía que sustituye el viejo valor de la igualdad por el emergente valor de la diferencia. En lugar de clases sociales se invocan actores e identidades culturales cuyo potencial emancipatorio no sería universalizable, sino que radicaría en el juego democrático de las diferencias. Lo universal serían las reglas del juego que otorgan visibilidad a las diferencias, y que garantizan una relativa igualdad de condiciones en el ejercicio de la ciudadanía, sobre todo en lo relativo a derechos culturales.

En este contexto quisiera destacar una tensión propia de las democracias actuales. Por un lado se busca recobrar o redinamizar la igualdad, entendida sobre todo como inclusión de los excluidos, sin que ello conlleve a la homogeneidad cultural, a mayor concentración del poder político o a la uniformidad en los gustos y estilos de vida. Por otro lado, se trata de apoyar y promover la diferenciación, entendida doblemente como diversidad cultural, pluralismo en valores y mayor autonomía de los sujetos, pero sin que esto se convierta en justificación de la desigualdad o de la no inclusión de los excluidos. La *integración sin subordinación* pasaría por el doble eje de los derechos sociales y los culturales, en que una mejor distribución de activos materiales va de la mano con un acceso más igualitario a los activos simbólicos, con una presencia más equitativa de los múltiples actores socioculturales en la deliberación pública, y con un pluralismo cultural encarnado en normas e instituciones.

Frente a ello, importa compatibilizar la libre autodeterminación de los sujetos y la diferenciación en cultura y valores que se sigue de esta defensa de la autonomía, con políticas económicas y sociales que reduzcan la brecha de ingresos, de patrimonios, de adscripción, de seguridad humana y de capital simbólico. Se trata de promover la igualdad en el cruce entre la justa distribución de potencialidades para afirmar la diferencia y la autonomía, y la justa distribución de bienes y servicios para satisfacer necesidades básicas y realizar los derechos sociales.

Las políticas de igualdad deben conciliar la no-discriminación en el campo cultural con el reparto social frente a las desigualdades. Esto incluye a su vez políticas de acción positiva frente a minorías étnicas, y también frente a otros grupos de corte socioeconómico, cultural, etario y/o de género, que presentan situaciones de mayor vulnerabilidad. Las políticas contra la discriminación de la diferencia (que promueven derechos civiles, políticos y culturales) deben complementarse con políticas sociales focalizadas hacia aquellos grupos que objetivamente se encuentran más discriminados, vale decir, en condiciones más desventajosas para afirmar su especificidad, satisfacer sus necesidades básicas y desarrollar capacidades para ejercer positivamente su libertad.

La acción positiva debe extender los derechos particularmente a quienes menos los poseen. No sólo se refiere esto a derechos sociales como la educación, el trabajo, la asistencia social y la vivienda; también a los derechos de participación en la vida pública, de respeto a las prácticas culturales no predominantes, de interlocución en el diálogo público, etc. En suma, debemos apuntar hacia un concepto de igualdad compleja pasado por el filtro de la nueva sensibilidad democrática, del multiculturalismo y del derecho a la diferencia, sin que ello avale condiciones de producción y reproducción de la exclusión socioeconómica.

Aquí vuelve a plantearse problemáticamente la relación entre cultura y política. Porque tradicionalmente el tema de la igualdad ha oscurecido el tema de la diferencia en el debate político, en las negociaciones entre actores, en la construcción de consensos y en las respuestas del Estado a las presiones reivindicativas. El reclamo por un reparto social por vía de los salarios, los contratos y servicios, y los bienes estrictamente productivos, fue el eje en la relación entre la política y la sociedad bajo la égida valórica de la igualdad. ¿Qué ocurre cuando se quiere reformular la relación para que el valor de la diferencia sea igualmente activo en la articulación entre lo político y lo social? Una vez más, entramos al tema de la cultura, las reivindicaciones culturales y la redefinición de actores sociales *qua* actores culturales. Pero con la dificultad de que nuestros sistemas políticos y nuestro Estado Social (o lo que queda de él, si alguna vez lo hubo) entienden el lenguaje homologador de la igualdad, pero no el lenguaje más complejo de la diferencia.

Bibliografía

CEPAL 1999 *Anuario Estadístico* (Santiago: Publicaciones de la CEPAL).

Dagnino, Evelina 1999 s/d mimeo.

García Canclini, Néstor 1999 “Sobre la inutilidad política de la cultura”, mimeo.

Lins Ribeiro, Gustavo 1999 “Do transnacionalismo ao pós-imperialismo: para pensar a relação cultura e política”, mimeo.

Martín Barbero, Jesús y Ochoa, Ana María 1999 “Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular”, mimeo.

Mato, Daniel 1999 “Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización”, mimeo.

Mosonyi, Esteban 1999 “Etnicidad y política: la etnización de la política y la politización de las etnias”, mimeo.

Screen International 1998 December.

TV Business International Yearbook 1998.

UNESCO 1997 *Nuestra diversidad creativa* (Madrid: Ediciones UNESCO).

UNESCO 1998 en <http://unescostat.unesco.org>.

Notas

* Filósofo y ensayista. Investigador en desarrollo social de la CEPAL. Ha publicado artículos y libros en temas vinculados con la crítica cultural, el debate modernidad-postmodernidad y la cultura del desarrollo en América Latina, y sobre estos temas dicta cursos en universidades chilenas.

El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización (Buenos Aires: CLACSO) junio de 2001.

1 En efecto, los borradores presentados por los integrantes del Grupo de Trabajo de CLACSO Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización, reunido en Caracas en noviembre de 1999, del cual formo parte y en cuyo contexto institucional se inscribe este artículo, trasuntan este *leitmotiv*. Las tensiones entre integración y subordinación como aspecto central en que se da el vínculo entre cultura y política en la actual fase de globalización, aparecen, a mi juicio, en los borradores presentados allí por Daniel Mato, Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero, Ana María Ochoa, Esteban Mosonyi, Gustavo Lins Ribeiro y Evelina Dagnino. Mi intención, en las páginas que siguen, es dialogar con estos borradores a la luz del eje integración-subordinación en el marco de la globalización cultural.

2 Piénsese nada más en empresas del tamaño de Televisa en México u O Globo en Brasil, o la fortuna de Cisneros en Venezuela.

3 Esta parte del trabajo se basa en mi contribución a un texto todavía inédito de la SGAE (Sociedad General de Autores y Editores) intitulado La creación iberoamericana: un reto estratégico para el siglo XXI.

Gustavo Lins Ribeiro*

Post-imperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo**

El poder de narrar, o de bloquear la formación o emergencia de otras narrativas, es muy importante para la cultura y el imperialismo, y constituye una de las principales conexiones entre ellos

Edward Said

LOS AÑOS NOVENTA vieron la concretización o intensificación de muchas transformaciones: el final de la guerra fría con el desarrollo de una nueva geopolítica global; el crecimiento sin precedentes del transnacionalismo en una era de capitalismo flexible (Harvey, 1989; Ribeiro, 1999a); la hegemonía de nuevos sectores industriales *hi-tech*, con el "informacionalismo" (Castells, 1996) y las biotecnologías (Rabinow, 1992; Escobar, 1994) impactando la economía, la cultura, la política, las mentes y los cuerpos. La década también vio la consolidación de nuevos movimientos sociales que introdujeron otros estilos y demandas en la cultura política contemporánea (Alvarez, Dagnino y Escobar, 1998).

Ninguna ciencia social podría quedarse inmune frente a cambios tan poderosos. Esto es particularmente verdadero para la antropología, una disciplina siempre sensible a la dinámica y cambios del sistema mundial[1]. En retrospectiva, veo a los años noventa como una década de crisis teórica e intelectual para la antropología. Un momento en que la disciplina, tal vez más que nunca, recurrió a recursos externos a sus propios límites, fortaleció nuevos diálogos y enfrentó nuevos y difíciles desafíos políticos y académicos. En el proceso, la antropología cambió su propia identidad y –como suele suceder en estos casos– tuvo una vez más que repensar su propio perfil y futuro.

Los antropólogos latinoamericanos estamos en una posición única frente a esta coyuntura internacional de la disciplina. Por un lado, no somos miembros de los ricos centros imperiales (de hoy o del pasado) como lo son nuestros colegas norteamericanos y europeos, pero compartimos con ellos la herencia formativa de los cánones de Occidente. Por otro lado, no somos educados en grandes tradiciones no-occidentales como lo son nuestros colegas asiáticos, pero compartimos con ellos historias de inserción en posiciones subordinadas internas a imperios capitalistas occidentales.

Este trabajo se ubica así en un *locus* y coyuntura difíciles. Debe ser comprendido como una crítica exploratoria de algunas de las perspectivas de los debates contemporáneos sobre la relación "cultura y política". Como se verá, presento una perspectiva crítica pero no de negación sobre las relaciones entre la antropología y las diversas disciplinas o tendencias, como los estudios culturales y post-coloniales, que hoy hablan acerca de lo cultural. También me preocupa el traslado acrítico de nociones e interpretaciones que, marcadas por sus contextos originales, ganan vida pública, y por lo tanto política, en otras situaciones.

Quiero dejar claro que no se trata aquí de hacer una defensa corporativa ni tampoco la de ningún canon. Es evidente que varios tipos de intelectuales pueden hacer interpretaciones refinadas de manera independiente a sus afiliaciones académicas y profesionales, o a sus nacionalidades. La transfertilización es un factor positivo, frecuente, y la vida y las visiones académicas y políticas estarán siempre influenciadas por intercambios internacionales. De hecho, el flujo de los "ideopanoramas" (Appadurai, 1990) también aumenta con la globalización, lo que trae nuevas cuestiones para las relaciones entre lo global y lo local. La indigenización de teorías e ideologías será un problema cada vez más complejo.

Un diálogo crítico con el post-colonialismo y el multiculturalismo

En una sesión en el Congreso de la Asociación Americana de Antropología (AAA), en 1999, una joven antropóloga norteamericana clasificó al Brasil contemporáneo como un "país post-colonial". Este hecho reforzó mi comprensión de que una crítica a la aplicación de la "teoría post-colonial" para pensar América Latina era altamente necesaria. El mismo hecho también mostró cómo la diseminación de "teorías" y/o conceptos puede seguir caminos similares a la difusión (en el sentido antiguo de la palabra) de otras construcciones culturales: mecanismos suaves, frecuentemente imperceptibles y aleatorios de crear familiaridad y el uso social obligatorio de un instrumento, una mercancía, una palabra o ideas que de muchas maneras son "ideas fuera de sus lugares" (para pedir prestado el título del ensayo de Roberto Schwarz, 1992). Tales mecanismos esconden las relaciones de poder que son comunes en la difusión de una cosa cualquiera. Al final, se trataba de una sesión del Congreso de la Asociación Americana de Antropología, es decir, una reunión académica metropolitana, y sabemos que la fijación de discursos e imágenes coloniales también se hace a través de la ciencia y del arte (Said, 1994: 12-13). Con relación a los intercambios entre América Latina y el "Norte" consideremos, por ejemplo, la opinión de Nelly Richard:

> el tránsito de signos culturales entre la práctica periférica (América Latina) y la teoría metropolitana (latinoamericanismo), así como el sistema de intercambios académicos que administra estos signos, son responsables no solamente por la circulación de herramientas analíticas sino por los criterios que regulan su valor y recepción de acuerdo a las tendencias predominantes establecidas por ciertas hegemonías discursivas (citada por de la Campa, 1999: vii).

Fue todavía más sorprendente –y también una confirmación de lo que fue dicho sobre difusión– cuando, después de la sesión de la AAA, pregunté a la joven profesora por qué ella estaba usando ese término para clasificar al Brasil. Ella contestó: "usted tiene razón, el Brasil no es un país post-colonial, esta categoría no es aplicable allá". Para mí, este pequeño incidente –para muchos insignificante– se tornó un índice de dos crisis. Primero, de la crisis teórica de la antropología norteamericana en los años noventa, una década en la que la disciplina definitivamente tuvo que compartir la fortaleza de su propia diferencia, el concepto de cultura, con otras tendencias que aparentemente tendrían atractivos más convincentes y que surgirían de los estudios culturales y de las discusiones post-coloniales. La segunda crisis es aquella de la teoría social latinoamericana, que desde el final de la "era de la dependencia", en algún momento de la década de los ochenta, no fue capaz de recuperar su prominencia en el escenario académico internacional con una "teoría" identificable con la región, a pesar de las brillantes contribuciones de sus muchos y distinguidos intelectuales.

No deja de llamar la atención, como muestra Daniel Mato (1999a), que autores latinoamericanos como Néstor García Canclini y Jesús Martín Barbero hagan afirmaciones del tipo: "me involucré con estudios culturales antes de darme cuenta que así se llamaban" (García Canclini) y "nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de darnos cuenta que así se llamaban" (Martín Barbero). La producción de etiquetas que nombran dominantes culturales de nuestro tiempo no es gratuita. La lógica de la relación entre actores globales y locales en el campo de la academia, o mejor, de la diseminación de ideopanoramas, replica relaciones de poder en otras esferas. Al nombrar tendencias o paradigmas, los actores globales garantizan su prominencia y la afiliación de los locales a los universos discursivos que ellos, los globales, construyeron. El acto de nombrar nunca es inocuo, especialmente cuando se confunde con el acto de categorizar. Como afirma Spurr en su trabajo sobre la "retórica del imperio": "el proceso a través del cual una cultura subordina a otra empieza con el acto de dar o no dar nombres" (1999: 4). En la domesticación de lo local por lo global la dirección del vector de acumulación de poder claramente favorece a los actores globales. La aceptación e incorporación acrítica de rótulos como *cultural studies* y *post-colonialism* es problemática, pues muchas veces viene con categorizaciones que implican una esencialización o uniformización del otro desde arriba.

El post-colonialismo, en especial, puede colonizar –perdonen el juego de palabras– el vacío dejado por la teorización antropológica basada en investigaciones empíricas y por la ausencia de una postulación latinoamericana. Pero en realidad, ¿cuál es el problema aquí? ¿Una defensa de algún tipo de pureza regional que no puede ser comprendida sin el desarrollo de paradigmas locales? Claro que no. No estoy insinuando una defensa chauvinista, pues esta sería, *a priori*, absurda, ya que la antropología tampoco es una "invención" latinoamericana. La ciencia, el conocimiento y la vida académica son prácticas internacionales en donde la transfertilización es siempre bienvenida. Al igual que otras tendencias académicas o teorías, el post-colonialismo tiene contribuciones para hacer en el análisis de las realidades sociales, culturales y políticas de cualquier parte del mundo, especialmente cuando el tópico es sobre asimetrías de poder. No tengo la intención de negar el post-colonialismo sino de estimular, desde una perspectiva latinoamericana y antropológica, un diálogo crítico con él. Por ello, no se trata de sustituir mecánicamente interpretaciones indianas o jamaiquinas por otras brasileñas o venezolanas, sino de buscar a partir de nuestra posición única –como la llamé en la introducción a este trabajo– agregar nuevas interpretaciones sobre las fuerzas políticas que dominan el sistema mundial y producir narrativas críticas en sintonía con nuestras localidades, en diálogo heteroglósico con los discursos de otras localidades del mundo globalizado.

Al lado del prefijo "trans", que para Jean Baudrillard marca nuestro tiempo, tenemos que considerar el prefijo "post" como emblemático de las ansiedades del presente. Anne McClintock, en su texto sobre "las trampas del término post-colonialismo", identificó lo que ella llamó "la ubicuidad casi ritualística de las palabras 'post-' en la cultura actual ('post-colonialismo', 'post-modernismo', 'post-estructuralismo', 'post-guerra fría', 'post-marxismo', 'post-apartheid', 'post-soviético', 'post-fordismo', 'post-feminismo', 'post-nacional', 'post-histórico', y hasta 'post-contemporáneo')" (1994: 292). De hecho, todas las veces que se use el prefijo "post" hay que estar preparado para lidiar con sus cualidades resbaladizas, movimiento obligatorio al menos desde que la era "post" se transformó claramente en una preocupación con los primeros debates post-modernos. El término "post" está lleno de paradojas e inconsistencias; entre ellas, la más inmediata es la confusión entre continuidad y discontinuidad. Pero "post" es un prefijo tan utilizado porque permite a los autores –en una época de transición, de mucha incertidumbre y ambigüedad– evitar afirmaciones perentorias y definitivas que tanto caracterizaron tendencias triunfalistas de las ciencias sociales (incluyendo al marxismo). El exceso de "posts", para McClintock, señala "una amplia crisis de época en la idea de 'progreso' lineal, histórico" (1994: 292). Pero yo no estoy tan seguro de que esta crisis postulada enfáticamente por el pensamiento post-moderno perdure en el siglo XXI.

Si las condiciones de producción, diseminación y recepción de los discursos son centrales para comprenderlos, el post-colonialismo necesita ser colocado en tal marco de referencias. El post-colonialismo es una posición teórica y política diversificada, marcada por la presencia de escritores de lengua inglesa que son, mayormente, de países que fueron colonias británicas. Este es nuestro punto inicial. La situación post-colonial a que se refieren se relaciona originalmente con la descolonización del Imperio Británico después de la Segunda Guerra Mundial, marcadamente en Asia, África y el Caribe: un cuadro muy específico, por razones históricas, culturales, económicas y políticas, comparado con la situación post-colonial de América Latina en el siglo XIX.

El post-colonialismo empezó con "intelectuales étnicos" (para usar la frase de Ahmad [1994: 167] en su crítica a *Orientalism*, el hito arqueológico de Said en los estudios post-coloniales), abriendo espacio político y profesional para sustituir a la literatura de la "*Commonwealth*" por un "nuevo objeto" que, de acuerdo a Vijay Mishra y Bob Hodge, apareció después que:

> el Imperio Británico se rompió e intentó mantener una ilusión de unidad bajo el eufemismo de '*Commonwealth*' […] en los márgenes de los departamentos de literatura inglesa. La política ambigua del término estaba inscrita en el campo que él –término– daba origen. […] La lucha por la '*Commonwealth literature*' fue perjudicada desde sus comienzos por las pesadas resonancias ideológicas asociadas con su nombre. […] El post-colonial(ismo) tiene muchas ventajas sobre el término anterior. Anticipa una política de oposición y lucha, y problematiza la relación clave entre centro y periferia. Ayudó a desestabilizar las barreras alrededor de la "literatura inglesa" que protegían la primacía del canon y la auto-evidencia de sus estándares (1994: 276).

Si “el análisis del discurso colonial y la teoría post-colonial son críticas del proceso de producción del conocimiento sobre el Otro” (Williams y Chrisman, 1994: 8), sería al menos irónico que, con una trayectoria tan específica marcada por su crecimiento y proliferación en la academia de lengua inglesa, el post-colonialismo se transformase en un discurso para producir conocimiento sobre el Otro latinoamericano. En América Latina el post-colonialismo sería igual a lo que él mismo condena, un discurso externo sobre el Otro que llega por vía de un poder metropolitano.

En realidad, la recepción del post-colonialismo entre los latinoamericanistas es compleja. Román de la Campa hace una síntesis sobre ella:

> se podría esperar que las críticas al post-colonialismo […] fueran tan variadas y contradictorias cuanto el propio campo a que se refiere, o todavía más aún. Para los académicos que estudian los discursos coloniales latinoamericanos, por ejemplo, la resistencia a la teoría post-colonial ha generado un importante debate historiográfico. […] Para críticos más próximos a los métodos estructuralistas y marxistas, la literatura post-colonial no es nada más que una extensión del paradigma post-moderno ya establecido. Al contrario, académicos operando desde la firmeza de las perspectivas literarias post-estructuralistas y post-modernas encararon al post-colonialismo como teniendo poco que aportar a la crítica deconstructivista latinoamericana. Para los críticos que están en la tendencia del *testimonio* y en su deconstrucción, los eslabones entre la teoría de la subalternidad y el post-colonialismo están siendo explorados. Otros aprovecharon la oportunidad para sugerir un diálogo mayor entre los estudios latinoamericanos (“*Latin American studies*”, GLR) en su sentido más amplio (ciencias sociales así como estudios literarios) y el campo más nuevo del culturalismo anglo-americano frecuentemente implícito en el post-colonialismo (1999: 5).

El hecho de que la arqueología del post-colonialismo esté marcada por sus raíces en campos literarios apunta a otras cuestiones que, en alguna medida, también involucran la proliferación de los estudios culturales como una tendencia académica. Como cientista social, me llama la atención cómo los autores que se proclaman influenciados por el post-estructuralismo destacan como novedad las “preocupaciones con las intersecciones entre cultura y poder”, como lo escribe Gilbert M. Joseph (1998: 4) en la introducción de una interesante antología sobre “encuentros del imperio” en América Latina[2]. Para los marxistas, desde hace mucho, al menos desde *La Ideología Alemana* (un trabajo que obviamente es bastante criticable) de Marx y Engels (1974) y, especialmente, desde los trabajos de Antonio Gramsci (1978, por ejemplo), las intersecciones entre campos simbólicos y poder han sido objeto de debates e investigaciones. Sin entrar en el problema de los límites heurísticos de los determinismos económicos y de clases, ¿cuántos trabajos hechos en la década del setenta, incluso más tarde otros, fueron influenciados por nociones como “ideología dominante” y “aparatos ideológicos del Estado” (la última asociada al artículo de Louis Althusser, 1971)? En América Latina también tuvimos una fuerte tendencia a relacionar cultura y poder, especialmente a través de la noción de “cultura popular” y de sus conexiones con relaciones de clase. Tomemos, por ejemplo, el trabajo hoy clásico de Néstor García Canclini, *Las Culturas Populares en el Capitalismo* (1988), o el igualmente clásico *México Profundo. Una Civilización Negada*, de Guillermo Bonfil Batalla (1990), entre otros.

También me llama la atención el uso acrítico de la literatura y la ficción (en general basado en el poder hermenéutico de las metáforas) como sustitutos de la realidad social y de investigaciones teóricas y metodológicas densas de las ciencias sociales. Esto levanta la cuestión de la posible existencia de ciencias sociales sin cientistas sociales, una problemática bastante complicada pues involucra factores epistemológicos, históricos y de poder interno de la academia (para una exploración de algunos de los aspectos de esta discusión ver Ribeiro, 1998: 111-112). No hay duda de que estamos frente a cuestiones de las más difíciles internamente a las teorías sobre la realidad social, sobre todo en una era donde la inter- y la trans-disciplinariedad suponen diálogos cada vez más sofisticados. De todas maneras, después de la ola post-modernista, se hacen necesarias nuevas interpretaciones que replanteen las relaciones entre literatura y ciencias sociales. Soy igualmente sensible a afirmaciones como las de Nelly Richard, que dice:

sin recaer en la fetichización de lo poético-escritural, es importante reinstalar la pregunta por lo 'estético' (Sarlo) como zona de *vibraciones intensivas*, aún capaz de oponerse a la estandarización comunicativa que promueve el mercado de las ciencias sociales y su pensamiento funcionalizado (1999).

Cultura y política: ¿un nuevo (multi)culturalismo?

Al hablar de la relación "cultura y política" no podemos dejar de enfatizar el argumento de que ella, hasta hace poco (¿mediados de los años ochenta?), fue tematizada y discutida consistentemente a través de la noción de ideología: una noción que, contrariamente a la de cultura, siempre fue altamente sensible a la distribución desigual de poder (Wolf, 1998), y que se inscribió claramente en los cuadros de interpretaciones marcados por el marxismo. La retracción relativa de la discusión marxista en los medios académicos es otro tópico de debate necesario, particularmente en América Latina, donde la influencia del marxismo fue notable durante varias décadas después de la Segunda Guerra Mundial, sobre todo en los años sesenta y setenta. La tendencia colonizadora de la noción de cultura, ahora apropiada por muchas otras disciplinas y en especial por los "estudios culturales" que representan una cuña articuladora de diferentes tradiciones académicas, ¿representaría una visión culturalista de la relación del mundo de las ideas, de los símbolos, de los significados, con el mundo de la política? ¿O al menos un ablandamiento, en el mundo "postmuro" de Berlín, de los análisis fundamentados en las nociones de ideología? En cierta forma sí, pero no totalmente. Es bueno recordar la popularidad de Gramsci y de su concepto de hegemonía en el campo de los estudios culturales, una popularidad que puede ser parcialmente explicada por la sensibilidad que ese autor italiano tenía con los hechos culturales y el sentido común. De cualquier forma, el desafío aún continúa siendo vincular el concepto de cultura al de ideología como propone Eric Wolf (1998, 1999).

De todas maneras, no es sorprendente que la noción de cultura, tradicionalmente asociada a la antropología, esté frecuentemente en el centro de los debates contemporáneos. En realidad, la antropología está pagando el precio de sus propias victorias. La noción de cultura está ahora ampliamente diseminada, y una vez más se transformó en motivo de contestación. Hoy es tal vez una de las pocas nociones capaces de unir en distintas discusiones a disciplinas como antropología, estudios culturales, historia, literatura, filosofía y sociología. Pero podemos preguntar: ¿por qué el interés por la cultura aumentó tanto en las últimas décadas? Ciertamente, como afirma Lourdes Arizpe (1999a), por el crecimiento de intercambios interétnicos e interculturales en un mundo globalizado.

Pero como antropólogo brasileño, muchas veces pienso que la noción de cultura ha ganado mucha visibilidad y se ha transformado en un sitio tan intrincado de intercambios políticos y académicos también por los rumbos que tomaron los debates en arenas políticas norteamericanas. En cierto sentido, la crisis alrededor del concepto de cultura refleja no solamente las varias olas de descolonización después de la Segunda Guerra Mundial, sino también la crisis interna de la cultura política norteamericana que no puede, en los principios del siglo XXI, pretender mantener la exclusión étnica y racial como un principio-guía no declarado de moralidad y sociabilidad. Este ambiente social específico creó una situación en donde las "guerras culturales" y las "guerras de las ciencias" se transformaron en metonimias de algunas de las principales divisiones políticas de la sociedad norteamericana (Ribeiro, 1999b). La discusión sobre "cultura" se tornó un medio de hablar sobre el poder y negociarlo en ausencia de un discurso no racializado en el cual clase y acceso diferenciado al poder podrían ser abiertamente debatidos. En este sentido, la noción de cultura está contribuyendo a reificar las diferencias culturales como el problema principal para el acceso al poder, y –en esto quiero ser provocativo– el multiculturalismo está convirtiéndose en la base para una teoría funcionalista de armonía política en una sociedad/coyuntura que sobrestima el papel que la cultura, los símbolos y la tradición puedan tener en la construcción de la igualdad y la justicia social.

Nathan Glazer escribió un libro que representa una posición conservadora y nacionalista sobre el multiculturalismo, pero que también es una clara demostración de cómo este drama cultural y político está radicalmente entrañado en la sociedad e historia norteamericanas. Él argumenta que el multiculturalismo ganó la batalla política interna al sistema educacional de Estados Unidos, y concluye que

> la cuestión que molesta a tantos de nosotros es si el nuevo multiculturalismo establecerá como una norma en la educación una denuncia totalizante de la vieja América, si propagará un sentido de resentimiento entre muchos estudiantes, si llevará a un conflicto más grande que el que existe ahora entre las minorías y las mayorías. ¿Irá el multiculturalismo a minar lo que todavía es, en el cómputo final, un éxito en la historia mundial, una sociedad diversificada que continúa aceptando más diversidad, con una cultura propia y común que tiene algún mérito? Yo creo que las cosas no llegarán a este punto porque la demanda básica del multiculturalismo es de inclusión, no de separación, e inclusión bajo las mismas reglas –datando desde la Constitución– que han permitido la ampliación constante de lo que entendemos por igualdad (Glazer, 1998: 19-20).

Inclusión que, definida culturalmente, puede fácilmente –como el texto de Glazer muestra– tornarse una cuestión de afirmar la diferencia, un tipo de política de identidad que no altera significativamente los modos a través de los cuales el poder político y económico se distribuye sino que reproduce, en otro nivel, la segmentación misma del sistema.

La noción de cultura está históricamente marcada por diversos conflictos de inclusión/exclusión en unidades socio-políticas más amplias, especialmente cuando se trata del Estado-nación. El multiculturalismo, según ha sido definido en el contexto norteamericano de construcción de un nuevo pacto nacional, no puede ser trasladado mecánicamente a América Latina, sobre todo a países donde las ideologías de mestizaje fueron/son funcionales en la construcción/consolidación de la nación. La excepción para esta afirmación, evidentemente, se refiere a las poblaciones indígenas y negras que siguen luchando por diferenciarse de las poblaciones nacionales englobadoras y que tienen reclamos territoriales específicos. Recordemos que las relaciones entre blancos y negros en Estados Unidos (la cuestión más profunda vinculada al multiculturalismo y a la acción afirmativa) se dan de acuerdo a una segmentación étnica rígida basada en una historia abierta de guerras y violencias institucionales. En el siglo XIX, la Guerra Civil, una de las grandes matanzas de la modernidad, generó heridas hasta hoy abiertas en aquel país. Hace menos de cuarenta años, ciudadanos negros que luchaban por sus derechos civiles eran muertos en las calles por las tropas; tenían negado el derecho a votar o, como en estados del Sur, estaban impedidos por ley de casarse con blancos (Ong, 1999: 9-10)[3].

La “segmentación étnica rígida” y su historia generaron ideologías interétnicas donde la exclusión se basa en límites raciales precisos y étnicamente definidos que resultaron en una demografía específica. Pero en las situaciones donde la historia colonial y las ideologías interétnicas dieron un lugar destacado al mestizaje, este último, cuando usado como un discurso de inclusión para la construcción de la nación, tuvo una eficacia alta dada la realidad demográfica donde los límites raciales y étnicos eran, frecuentemente, ambiguos o imposibles de ser definidos. Hay que dejar en claro que el nacionalismo es una ideología que tiene características e impactos negativos, y que aquí no estoy sustituyendo la ideología del mestizaje por la del nacionalismo ni mucho menos haciendo una apología del Estado-nación en contra de unidades socio-político-culturales de menor escala. Como el nacionalismo, el mestizaje también es una ideología de exclusión en la medida en que se seleccionan atributos (frecuentemente irreales o construcciones *ad hoc*) útiles para la construcción de otro sujeto colectivo y poderoso (Williams, 1989). Además, el mestizaje también es hijo de la violencia[4].

De todas maneras, no se pueden negar las grandes diferencias entre situaciones como la norteamericana y la brasileña. En un país de mestizos como Brasil, existe un "mito de la democracia racial", de la participación ecuánime de indios, negros y blancos en la cultura nacional, un mito antiguo que habla del deseo por justicia social pero a través del lenguaje de la inclusión, de la aceptación de la condición de mestizo. En un país como Estados Unidos, existe un "mito del multiculturalismo", un mito nuevo que habla igualmente del deseo de justicia social pero a través del lenguaje de la separación, de la delimitación de fronteras étnicas nítidas en un país donde la condición de mestizo nunca se planteó como una realidad social, política y cultural[5]. En realidad estamos hablando de la dinámica de ideologías de exclusión y de inclusión, que son siempre influenciadas por historias específicas de cómo grandes colectividades manejan heterogeneidad y homogeneidad en los conflictos por poder en sus interiores. Hay momentos en que parece, irónicamente, que por la vía del multiculturalismo norteamericano llegaremos adonde siempre estuvimos en el "mito de la democracia racial" y, para muchos de nosotros, en la lucha anti-racista, pero sin solucionar el problema del acceso a la modernidad y al poder para la gran multitud de desposeídos de nuestros países. De nuevo se impone la cuestión, similar a la que discutíamos sobre el post-colonialismo, de la habilidad de algunos para crear etiquetas que clasifican la acción de otros.

Al mismo tiempo, crece la comprensión de que el multiculturalismo implica una exotización del "otro dominado" y la atribución por parte de los estadounidenses de lo que son las diferencias esencialmente legítimas: "el multiculturalismo norteamericano se encargó de 'emancipar' a todo sujeto del Tercer Mundo mediante la impugnación del 'blanco' y del eurocentrismo. Basándose en la reivindicación de la 'diferencia', este multiculturalismo termina, paradójicamente, homogeneizando una diversidad de subjetividades" (Yúdice, 1996: 112). Por otro lado, la "sorprendente creatividad mestiza de América Latina y del Caribe" no pasa inadvertida: "resulta curioso y sumamente significativo el que actualmente haya surgido un interés inusitado de otras regiones del mundo en el desarrollo por las tesis sobre la raza cósmica de José Vasconcelos. La idea, pues, de que el futuro le pertenece a las culturas mestizas. Entendida como proceso inherente a la evolución humana, resulta prácticamente axiomático; entendida en la época actual no hace más que refrendar que la creatividad es no sólo prioritaria sino inevitable, pero que ésta, por el momento, necesita expresarse cruzando las antiguas fronteras culturales" (Arizpe, 1999).

Post-imperialismo

El siglo XIX fue el siglo post-colonial propiamente para América Latina, y coincidió con los esfuerzos de construcción del Estado-nación en Europa y las Américas como un todo. Pero el siglo XIX, especialmente en sus últimas décadas, también fue el siglo del imperialismo moderno clásico que transformó en colonias a muchos países asiáticos y africanos cubriendo casi todo el mundo[6]. Convivían de manera disyuntiva dos movimientos aparentemente paradójicos pero unificados por la fuerza del capitalismo monopolista (Lenin, 1984): la consolidación del Estado nacional adentro de territorios definidos, y la expansión de los más poderosos de estos estados para afuera de sus territorios incorporando a otras naciones bajo sus dominios. En este período, las ideologías post-colonialistas en América Latina fueron marcadas básicamente por el proceso de formación y consolidación del Estado-nación. El imperialismo clásico (*direct-rule*) prácticamente no se encontraba más en el continente, con la excepción, en América del Sur, de las Guayanas Francesa, Holandesa e Inglesa[7]. Por otro lado, en Asia y África la lucha anti-colonial se presentó más efectiva en el siglo XX, principalmente después de la Segunda Guerra Mundial, cuando los norteamericanos sustituyeron al imperio británico y a otros en una nueva hegemonía global que prescindió del *direct-rule*.

Las luchas políticas e ideológicas post-colonialistas en los países africanos y asiáticos tenían que enfrentar la tarea de crear/consolidar estados nacionales independientes. La ola de descolonización de los años setenta, al mismo tiempo que significó el cierre del sistema de estados-nación en el sistema mundial, fue en cierto sentido el último grito del imperialismo moderno. Pero el cierre de un sistema propicia la apertura de otro. En esta nueva coyuntura de un mundo hegemonizado por la forma "Estado-nación europeo", iluminista, republicano, el nacionalismo empieza a convivir con tendencias transnacionales cada vez más fuertes. Se trata –a partir, especialmente, de los años ochenta– de un transnacionalismo marcado por un capitalismo flexible, por una compresión del espacio-tiempo (Harvey, 1989), es decir, por un manejo tecnológico del espacio y del tiempo que se aleja claramente de las formas político-administrativas asociadas al imperialismo moderno y de la colonia en el sentido estricto. Aquí conviven tanto el esplendor relativo de la forma Estado-nación como su decadencia relativa impulsada por el capitalismo transnacional que ya no necesita del control territorial directo ejercido por un Estado metropolitano. En esta situación, los estados-nación pasan a enfrentarse claramente con ideologías y políticas que se refieren a un nivel de integración superior a ellos. Entramos en el post-imperialismo pero conviviendo con formas de ideologías políticas vinculadas a/marcadas por otras necesidades libertadoras objetivas, como el post-colonialismo. No obstante, para América Latina, el post-imperialismo es la forma que predomina y da contenido a la contemporaneidad política, económica y cultural imponiendo ciertas necesidades interpretativas y de investigación[8].

Así como el término "colonialismo", "imperialismo" tiene muchos significados y definiciones. Ya mencioné algunos de los problemas asociados al uso del prefijo "post". Entonces, ¿por qué usar el término "post-imperialismo"? Porque el sistema mundial hoy vive en la unipolaridad, el eufemismo para el clímax de la supremacía norteamericana. Porque las intervenciones militares son hechas a través de una máquina de guerra globalizada con un poder sin precedentes. Porque quiero apropiarme de las reverberaciones políticas asociadas al término "imperialismo" en una época donde el cinismo o la pasividad preferentemente difunden términos anodinos como "globalización". Porque características del imperialismo tales como el control del sistema mundial por poderosos conglomerados económicos todavía se mantienen. Porque quiero, igualmente, apropiarme de las reverberaciones críticas ya asociadas a la expresión "post-colonialismo". Además, y finalmente, porque la ambigüedad del prefijo "post" no es puramente negativa y es posible hacerla trabajar en dirección a una ubicación del sujeto que crea disonancias productivas.

Como se sabe, colonialismo e imperialismo son lados de la misma moneda. Quiero creer que el post-imperialismo es el lado latinoamericano de la moneda donde se encuentra el post-colonialismo[9]. Williams y Chrisman empiezan su antología sobre el post-colonialismo con la cuestión de la equivalencia de los dos términos. Para ellos el colonialismo es "una fase particular de la historia del imperialismo, que ahora es mejor entendido como la globalización del modo capitalista de producción" (1994: 2). Said, por su parte, relaciona al imperialismo con el colonialismo: imperialismo es "la práctica, la teoría y las actitudes de un centro metropolitano dominante que gobierna un territorio distante; 'colonialismo', que es casi siempre una consecuencia del imperialismo, es la implantación de asentamientos en territorios distantes" (1994: 9). Esta definición muestra que el "imperialismo clásico" no existe en el mundo contemporáneo donde no es necesario el *direct-rule*. Lo que es necesario es la manutención de los medios que posibiliten el ejercicio de una hegemonía a distancia –medios frecuentemente flexibles y móviles (como redes políticas y económicas transnacionales, redes electrónicas, vigilancia militar *hi-tech* y rápida capacidad de intervención).

No deja de ser sintomático que las elites del centro metropolitano se rehúsen a usar el término imperialismo y utilicen "globalización" como sustituto. Amy Kaplan (1993) critica la invisibilidad del tema imperialismo en los *American studies*. La aceptación del rol del imperialismo, del expansionismo de los EE.UU. en la construcción de la nación, es negada al mismo tiempo que se habla de "potencia mundial", de "poder global" y de "unipolaridad" (Kaplan, 1993: 13). Este "paradigma de negación" puede por un lado ayudar a entender por qué etiquetas como post-colonialismo son mejor aceptadas en la academia norteamericana. Por otro lado, también ayuda a entender la construcción de "teorías" que se refieren solamente al lado blando de la dominación global: la cooperación política y económica; la apertura global de los mercados; el compartir intereses para mantener al sistema capitalista mundial cada vez más interrelacionado y poderoso bajo la bandera de la inevitabilidad de la globalización. En este contexto, la postulación de una inferioridad de los subalternos no puede ser parte de la formación ideológica que sostiene la expansión y el poder en escala global. "Razas inferiores", "pueblos subordinados": términos típicos de "la cultura del imperialismo clásico del siglo XIX" (Said, 1994: 9) fueron sustituidos por metáforas más procesuales en sintonía con la necesidad de control de procesos y flujos y no de rupturas. Pero de todas maneras son metáforas de orden y jerarquía como "países en desarrollo" o "mercados emergentes", o términos clasificatorios aparentemente neutrales como "países altamente endeudados", "el Sur", etc. Las ideologías multiculturalistas prohíben el uso abierto de términos despectivos o racistas. La cultura ahora no puede ser (y no es necesario que sea) un instrumento explícito de dominación (algo que parcialmente explica, también, la crisis de la noción). La diferencia puede ser respetada –la convivencia directa con el nativo en sus tierras ya no es necesaria– siempre que los nativos sean cosmopolitas, sepan cómo comportarse en los circuitos transnacionales y compren las mercancías y servicios que alimentan la expansión del sistema capitalista mundial.

Pero, en realidad, aquí es más importante definir lo que designo como "post-imperialismo", sus características principales, y empezar a explorar un programa de investigación que pueda resultar en avances concretos.

El post-imperialismo supone la hegemonía del capitalismo flexible, post-fordista, transnacional, con las redefiniciones de las dependencias o el establecimiento de nuevas interdependencias en el sistema capitalista mundial permitidas por la existencia del "espacio productivo fragmentado global". El fin de la Guerra Fría (1989-1991) supone también la hegemonía militar, económica y política de Estados Unidos, el llamado "mundo unipolar" antes mencionado. Supone un control y concentración de la producción de conocimientos científicos y tecnológicos, sobre todo en aquellos sectores de punta de la acumulación: la informática, la electrónica, la biotecnología. Tampoco hay que subestimar el control del espacio y de la producción de "midiapanoramas". Hollywood, Silicon Valley, Wall Street, NASA y el Pentágono son íconos de una economía política apoyada en la producción, circulación y reproducción de imágenes, alta tecnología, capitales financieros y poderío militar. Este capitalismo triunfante, en un mundo de un solo sistema, no necesita dividir al planeta en "esferas de influencia", como hicieron las potencias imperialistas europeas clásicas (Lenin, 1984: 9) en una repartición programada del globo. El imperialismo clásico fue orgánicamente vinculado al capitalismo fordista (grandes actores socio-político-económicos; verticalización económica; creación de una periferia a través del intercambio desigual de materias primas por productos manufacturados e industrializados; hegemonía de la metalurgia, sobre todo, a través de la expansión de los ferrocarriles que permiten el acceso a los recursos naturales importantes para las economías centrales)[10].

La compresión del espacio-tiempo posibilitada por el tren producía un achicamiento del mundo mucho menos intenso que el contemporáneo, la era de los jets, del tiempo *on-line* en la Internet y de la CNN. No es casualidad que Said, al orientarse al estudio de las "formas culturales" que fueron "inmensamente importantes en la formación de actitudes, referencias y experiencias imperiales [para los] imperios modernos del siglo XIX y XX", elija la novela como su objeto (1994: xii). Tampoco es una coincidencia que el estudio de la "retórica del imperio" (Spurr, 1999) siga la misma tendencia. Ambos son estudios marcados por la discusión post-colonialista. Para la crítica post-imperialista el objeto principal serán las "formas culturales" embutidas en los "midiapanoramas" (Appadurai, 1990), sobre todo en las imágenes vehiculizadas por la televisión y el cine que fijan narrativas exotizantes y esencialistas.

Las “estructuras de sentimiento” (como decía Raymond Williams) de la contemporaneidad son creadas mucho más por los *mass media*, que preparan o refuerzan “la práctica del imperio” (Said, 1994: 14), que por cualquier otro medio. Véase por ejemplo lo que pasa con la difusión del inglés en América Latina. Sin la cultura pop internacional (Ortiz, 1994), hegemonizada por la producción norteamericana, no podríamos comprender ni la transformación del inglés en el *créole* del sistema mundial ni su rol como símbolo de status contemporáneo.

Bajo las condiciones del capitalismo transnacional, flexible, las corporaciones pueden operar libres de sus eslabones más pesados con los estados-nación, a través de la planetización del mercado financiero y de la fragmentación de los procesos productivos a escala global. Por eso el programa neoliberal de retracción del Estado, y por eso la consolidación del poder de las agencias multilaterales como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio (OMC), que disputan, con ventaja, con agentes que están involucrados en luchas por hegemonías definidas al nivel nacional. El multilateralismo acaba, por vías indirectas, en alianzas militares multinacionales. Además de eso, las propias elites nacionales hoy están transnacionalizadas, terminando con obsoletas esperanzas por ventura depositadas en las “burguesías nacionales” –un cuadro típico de la década de los cincuenta y sesenta. En varios países latinoamericanos, segmentos de sus elites, en un sentido amplio, tienen una práctica que no está estudiada ni teorizada. Ellos ya operan de una forma post-imperialista, desde los narcotraficantes hasta los empresarios que lavan sus capitales en paraísos fiscales caribeños o en compras suntuosas en Miami.

Un programa de investigaciones en esta área supone comprender las características de las conexiones de los capitalistas latinoamericanos con el capitalismo avanzado, con las diversas elites transnacionales, con los formuladores de políticas de desarrollo en agencias multilaterales; y comprender las inserciones de las elites nacionales en la globalización, en los programas de ajustes neoliberales, de las clases medias consolidadas y de las “emergentes” en los procesos de mundialización, de los diferentes flujos de información, capital y personas hacia adentro y hacia afuera de la región, del uso que diferentes segmentos del pueblo latinoamericano vienen haciendo de la globalización ya sea por la expansión dramática de la venta de los *gadgets* globales en ferias populares mundializadas, por el contrabando, o por la piratería de obras de la industria cultural (hasta aquí, formas vinculadas al capitalismo electrónico-informático), por la resistencia vía Internet al Estado-nación como demuestra el caso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), por las nuevas olas de emigración de indios, campesinos y de la clase media baja urbana que coloniza enormes áreas urbanas, rurales y espacios económicos de Estados Unidos.

Este último tópico, el de las emigraciones latinoamericanas para Estados Unidos, merece estudios comparativos sistemáticos para entender las distintas inserciones e impactos de emigrantes de diferentes nacionalidades en los mercados étnicamente segmentados de estados y ciudades americanas específicas como California, Texas, Florida (Miami, en especial, la gran capital latinoamericana del mundo globalizado) y Nueva York. Investigaciones sistemáticas de emigrantes latinoamericanos pueden demostrar su relevancia para la economía, la política y la cultura de nuestros países, tanto como su importancia en las (re)producciones de nuevas formas de hibridación.

En el plano simbólico, cultural y político, vinculado a la formación de nuevos consumidores-ciudadanos (García Canclini, 1995), la crítica post-imperialista tiene muchas tareas por delante. En primer lugar, la reversión de las imágenes hegemónicas que circulan internamente en el sistema mundial debe ser prioritaria, tanto por tratarse de una tarea básica de cualquier ciencia social –ir más allá de los juegos de intereses y sus discursos– como por la sensibilidad de la dinámica del capitalismo financiero global a las informaciones (falsas, verdaderas o, en el mejor de los casos, construidas). No se trata de retomar la vieja lucha contra el imperialismo cultural, pues esta puede hacer llamados demasiado fuertes a particularidades que a su vez pueden ayudar a crear chauvinismos inviables en un mundo de mercados globalizados y tener consecuencias políticas indeseables como el racismo exacerbado y políticamente activo. Lo importante es aumentar el pluralismo y el peso específico de la circulación heteroglósica de narrativas y matrices de sentido en los aparatos que dominan las redes globales de comunicación y también las de producción académica[11]. De igual forma, sería importante redefinir, en contextos nacionales específicos, el lugar y las identidades atribuidas a segmentos étnicos minoritarios, sobre todo a aquellos en posiciones subordinadas y resultantes de flujos migratorios recientes.

La existencia de una “prensa latinoamericana en Estados Unidos” es otro objeto fundamental, pues ella crea a través de medios lingüísticos una colectividad de participantes cubiertos por el mismo universo simbólico. La creciente relevancia de la prensa étnica en Estados Unidos muestra que este terreno, además de ser importante política y culturalmente, también lo es económicamente. Una encuesta incompleta concerniente a la prensa étnica en Nueva York indicaba la existencia de ciento cuarenta y tres periódicos y revistas, veintidós estaciones de televisión y doce de radio, en más de treinta lenguas (Dugger, 1997). El crecimiento de una clase media “latina”, un mercado calculado en 250 billones de dólares anuales, lleva a revistas populares como *People* a tener una edición en español, y a un aumento notable en la prensa “hispánica” (Arana-Ward, 1996). Solamente en Nueva York se estima que la prensa en español, una de las más notables, está compuesta al menos por cincuenta y seis publicaciones, dos televisoras locales (afiliadas a cadenas) y cinco estaciones de radio (Ojito, 1997)[12].

¿Qué nos están enseñando las comunidades imaginadas latinoamericanas insertas en los contextos interétnicos norteamericanos sobre nosotros mismos y sobre los procesos de globalización y transnacionalismo? ¿Quién más que los “indocumentados” gana las guerrillas cotidianas, en una especie de microfísica del poder desde abajo, contra el más poderoso Estado-nación del mundo? El esfuerzo de investigación iniciado con el estudio de poblaciones latinoamericanas en el exterior se prolongaría para el estudio de la propia sociedad norteamericana desde una perspectiva latinoamericana, en una reversión de un flujo casi colonialista existente. ¿Dónde están los estudios sistemáticos sobre la política, la sociedad, la economía y la cultura de Estados Unidos desde un punto de vista latinoamericano? El post-imperialismo tendría así, como un objetivo, descolonizar la imagen que se tiene de Estados Unidos en América Latina y realizar una crítica profunda a los cánones nacionalistas; imagen y cánones que suscitan varias reacciones al que viene de afuera y cuya eficacia se nota mayormente en el ejercicio de la hegemonía en contra de los segmentos subalternos de nuestra región[13].

La preocupación principal del post-imperialismo no es el tiempo visto de manera unilineal, en el sentido de plantear la existencia de otra época de la historia. No. El prefijo “post” indica la posibilidad de dibujar otros mapas cognitivos (Jameson, 1984) que permitan rescatar la posibilidad de visiones externas a las ortodoxias dominantes. La preocupación central del “post-imperialismo” es con el poder de las corporaciones (privadas y estatales) de comandar los destinos de actores sociales colectivos o individuales bajo la hegemonía del capital flexible en un mundo globalizado y transnacionalizado. Pero es también una preocupación por las respuestas de estos mismos actores sociales a las nuevas configuraciones de poder, respuestas que permitan el mantenimiento y la ampliación de la heterogeneidad en un mundo lleno de fuerzas homogeneizantes.

Heteroglosia, política transversal y bricolage político

Uno de los roles de la crítica post-imperialista es el embate contra todos los chauvinismos y la ampliación de las voces en los diálogos internos y externos a cada Estado-nación. En el post-imperialismo, el nativismo y el nacionalismo, en sus formulaciones excluyentes, no tienen espacio. En realidad, nuevos activistas de todos los tipos (de la causa ambiental, indígena y de los derechos humanos, por ejemplo) prueban con sus afiliaciones a redes transnacionales de activismo (Keck y Sikkink, 1998; Mato, 1999b) que las prácticas políticas en un mundo globalizado requieren alianzas y horizontes más amplios. Sin embargo, una de las maneras de tener éxito es estar conscientes de los límites y peligros del “esencialismo estratégico” que, con frecuencia, acompaña a la política de identidad. Fragmentación sin articulación resulta en vulnerabilidad. Una posible solución discursiva para estos dilemas puede estar en la aceptación del hibridismo como la fuerza política por detrás de cualquiera de las posibles coaliciones de diferentes. Pero hay muchas dificultades con el hibridismo también. Este supone sujetos que sepan que sus lugares en el mundo son mucho más el resultado de muchas fusiones y con-fusiones en el tiempo que de cualquier ideología fundacional, racional, claramente definida y coherente, sobre la historia, la etnicidad y la nación. Dadas las formas en que operan la política institucional, los medios de comunicación y el sistema educacional (y cómo se relacionan entre sí), es todavía pequeña la magnitud de este tipo de sujeto político.

Quizás lo que todo esto nos está diciendo es que intelectuales y activistas necesitan mantener una actitud crítica con relación al esencialismo y promover coaliciones plurales, descentradas y democráticas que cuenten con algún tipo de programa universalista negociado. Pero hay que tener clara una característica central de la tensión que anima la relación universal/particular: si el límite distorsionado del universalismo es la arrogancia del imperio colonizando todas las otras perspectivas, el límite distorsionado del particularismo es la arrogancia de una perspectiva única que se cree por encima de todas las demás. En última instancia, en sus distorsiones, cada polo de la tensión universal/particular considerado exclusivamente y canonizado se equivale y presenta dificultades insuperables, entre las cuales destaco la resistencia al diálogo democrático heteroglósico.

La "política ciborg" (una expresión asociada al trabajo de Donna Haraway) o la "política transversal" parecen formular las relaciones entre diferencia y democracia en un mundo globalizado de una manera que también es adecuada para empezar a pensar en una democracia transnacional y post-imperialista. Reproduzco aquí lo que Werbner escribió sobre esto: "La política ciborg –o la 'política transversal', como Nira Yuval-Davis la llama– se refiere a la apertura y mantenimiento de diálogos a través de las diferencias de ideologías, culturas, identidades y posiciones sociales. El reconocimiento del derecho a ser diferente anima y sostiene a estos intercambios, a pesar de las percepciones conflictivas y de los acuerdos parciales. Lo que *es* aceptado, en otras palabras, es la enorme potencialidad de la comunicación *imperfecta*. La política transversal, así, organiza y da forma a la heteroglosia, sin negarla o eliminarla" (1997: 8).

La política transversal llama a una ampliación del *insight* que tuvo Alcida Ramos sobre el *bricolage* político (1998: 192) como un modo de poner juntos a los diferentes en la lucha por representación política. Para contribuir a la construcción de comunidades políticas en donde heteroglosia y uniformidad puedan coexistir como una paradoja y no como una contradicción, tenemos que pensar y actuar más como *bricoleurs* frente a las múltiples formas de reproducir política y cultura en el mundo contemporáneo. Espero que este texto sobre el post-imperialismo sea un paso en esta dirección.

Bibliografía

Ahmad, Aijaz 1994 "Orientalism and After" in Williams, Patrick and Chrisman, Laura (comps.) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* (New York: Columbia University Press).

Althusser, Louis 1971 "Ideology and Ideological State Apparatuses" in *Lenin and Philosophy* (New York/London: Monthly Review Press).

Alvarez, Sonia E.; Dagnino, Evelina and Escobar, Arturo (comps.) 1998 *Cultures of Politics. Politics of Cultures: re-visioning latin american social movements* (Boulder: Westview Press).

Amin, Samir 1976 *Unequal Development. An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism* (New York/London: Monthly Review Press).

Appadurai, Arjun 1990 "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy" in Featherstone, Mike (comp.) *Global Culture* (London: Sage Publications).

Arana-Ward, Marie 1996 "Magazines: latinos find themselves on the same page" in *Washington Post* (Washington DC) December 5th.

Arizpe, Lourdes 1999a "The Tasks of Anthropology in the Global Era: Poligraphy, Conviviality and Creativity". Conferencia realizada en la sesión Culture at Large: a conversation with Lourdes Arizpe, Chicago, Congreso de la American Anthropological Association.

Arizpe, Lourdes 1999b "Cultura para convivir y para gobernar", mimeo.

Bonfil Batalla, Guillermo 1990 (1987) *México Profundo. Una Civilización Negada* (México: Grijalbo).

Bourne, Randolph S. 1996 (1916) "Trans-national America" in Sollors, Werner (comp.) *Theories of Ethnicity. A Classical Reader* (New York: New York University Press).

Cardoso de Oliveira, Roberto 1998 “Antropologias Periféricas *versus* Antropologias Centrais” in *O Trabalho do Antropólogo* (Brasília/São Paulo: Paralelo 15/Unesp).

Castells, Manuel 1996 *The Rise of the Network Society* (Cambridge/Oxford: Blackwell).

Copans, Jean 1974 “Da Etnologia à Antropologia” in *Antropologia: ¿ciência das sociedades primitivas?* (Lisboa: Edições 70).

Coronil, Fernando 1998 “Foreword” in Joseph, Gilbert M.; Legrand, Catherine C. and Salvatore, Ricardo D. (comps.) *Close Encounters of Empire. Writing the Cultural History of U.S.-Latin American Relations* (Durham: Duke University Press).

De la Campa, Román 1999 *Latin Americanism* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Dugger, Celia 1997 “A tower of Babel, in wood pulp” in *The New York Times* (Nueva York) January 19th.

Escobar, Arturo 1994 “Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture” in *Current Anthropology* (Chicago) N° 35.

García Canclini, Néstor 1988 (1982) *Las culturas populares en el capitalismo* (México: Nueva Imagen).

García Canclini, Néstor 1995 *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización* (México: Grijalbo).

Glazer, Nathan 1998 *We Are All Multiculturalists Now* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Gramsci, Antonio 1978 *Os Intelectuais e a Organização da Cultura* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).

Harvey, David 1989 *The Condition of Post-Modernity* (Oxford: Basil Blackwell).

Jameson, F. 1984 “Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism” in *New Left Review* (London) N° 146.

Joseph, Gilbert M. 1998 “Close Encounters. Towards a New Cultural History of U.S.-Latin American Relations” in Joseph, Gilbert M.; Legrand, Catherine C. and Salvatore, Ricardo D. (comps.) *Close Encounters of Empire. Writing the Cultural History of U.S.-Latin American Relations* (Durham: Duke University Press).

Kaplan, Amy 1993 “Left Alone with America: The Absence of Empire in the Study of American Culture” in Kaplan, Amy and Pease, Donald E. (comps.) *Cultures of United States Imperialism* (Durham: Duke University Press).

Keck, Margaret E. and Sikkink, Kathryn 1998 “Transnational Advocacy Networks in International Politics” in *Activists Beyond Borders* (Ithaca: Cornell University Press).

Leite, Marcelo 2000 “Retrato Molecular do Brasil” en *Mais! Folha de São Paulo* (São Paulo) 26 de março.

Lenin, V. I. 1984 *Imperialism: the Highest Stage of Capitalism. A popular outline* (Nueva York: International Publishers).

Luxemburg, Rosa 1976 *A Acumulação do Capital* (Rio de Janeiro: Zahar Editores).

Marx, Karl e Engels, Friedrich 1974 *A Ideologia Alemã* (Lisboa: Editorial Presença/Livraria Martins Fontes).

Mato, Daniel 1999a “Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización”, mimeo.

Mato, Daniel 1999b “Globalización, representaciones sociales y transformaciones sociopolíticas” en *Nueva Sociedad* (Caracas) N°163.

McClintock, Anne 1994 “The Angel of Progress: Pitfalls of the Term ‘Post-colonialism’” in Williams, Patrick and Chrisman, Laura (comps.) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* (New York: Columbia University Press).

Mishra, Vijay and Hodge, Bob 1994 “What is Post(-)Colonialism?” in Williams, Patrick and Chrisman, Laura (comps.) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* (New York: Columbia University Press).

Ojito, Mirta 1997 “The Spanish media: neighborhood news spanning a continent” in *The New York Times* (New York) January 19th.

Ong, Paul 1999 “An Overview of Affirmative Action” in Ong, Paul (comp.) *Impacts of Affirmative Action Policies and Consequences in California* (Walnut Creek: Altamira Press).

Ortiz, Renato 1994 *Mundialização e Cultura* (São Paulo: Editora Brasiliense).

Rabinow, Paul 1992 “Artificiality and Enlightenment: from Sociobiology to Biosociality” in Crary, Jonathan and Kwinter, Sanford (comps.) *Incorporations* (New York: Zone).

Ramos, Alcida R. 1998 *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil* (Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press).

Ribeiro, Gustavo Lins 1998 “Bodies and Culture in the Cyberage” in *Culture & Psychology* (London) Vol. 4, N° 1.

Ribeiro, Gustavo Lins 1999a “A Condição da Transnacionalidade” in *Revista Brasiliense de Políticas Comparadas* (Brasília) Vol. III, N° 1.

Ribeiro, Gustavo Lins 1999b “Tecnotopia versus Tecnofobia. O Mal-Estar no Século XXI” in *Humanidades* (Brasília) N° 45.

Ribeiro, Gustavo Lins 1999c “O que faz o Brasil, Brazil. Jogos Identitários em São Francisco” in Rocha Reis, Rossana e Sales, Teresa (comps.) *Cenas do Brasil Migrante* (São Paulo: Boitempo).

Richard, Nelly 1999 s/d, mimeo.

Said, Edward W. 1994 *Culture and Imperialism* (New York: Alfred A. Knopf).

Schwarz, Roberto 1992 *Misplaced Ideas* (London: Verso).

Spurr, David 1999 *The Rhetoric of Empire. Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial Administration* (Durham/London: Duke University Press).

Werbner, Pnina 1997 “Introduction: the Dialectics of Cultural Hybridity” in Werbner, Pnina y Modood, Tariq (comps.) *Debating Cultural Hybridity. Multi-cultural Identities and the Politics of Anti-Racism* (London/Nueva Jersey: Zed Books).

Williams, Brackette F. 1989 “A Class Act. Anthropology and the Race to Nation across Ethnic Terrain” in *Annual Review of Anthropology* (Palo Alto, Calif.) N° 18.

Williams, Patrick and Chrisman, Laura 1994 “Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: An Introduction” in Williams, Patrick y Chrisman, Laura (comps.) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* (New York: Columbia University Press).

Wolf, Eric R. 1998 “Cultura, Ideologia, Poder e o Futuro da Antropologia. Conversando com Eric R. Wolf” in *Mana* (Rio de Janeiro) Vol. 4, N° 1.

Wolf, Eric R. 1999 *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis* (Berkeley: University of California Press).

Yúdice, George 1996 “El Impacto Cultural del Tratado de Libre Comercio Norteamericano” en García Canclini, Néstor (comp.) *Culturas en globalización. América Latina-Europa-Estados Unidos: libre comercio e integración* (Caracas: Nueva Sociedad).

Notas

* Profesor del Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia e Investigador del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). PhD en Antropología por la City University of New York.

** Partes del presente texto fueron publicadas en Antropología (Nueva Época) N° 56 (México) octubre-diciembre de 1999. Agradezco a Claudia Quiroga Cortez las correcciones de la traducción para el español.

El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización (Buenos Aires: CLACSO) junio de 2001.

1 Jean Copans, a principios de la década del setenta, afirmaba que “la historia de la etnología es también la historia de las relaciones entre las sociedades europeas y las sociedades no-europeas” (1974: 52). El autor anticipaba que la descolonización tendría impactos en la teoría y la práctica de la disciplina.

2 El libro fue saludado “como un hito en los estudios post-coloniales de las Américas” (Coronil, 1998: ix), una contribución muy bienvenida para llenar el vacío de los “estudios post-coloniales latinoamericanos”. Notemos que los compiladores del libro no están tan seguros sobre el uso del término una vez que oscilan, a veces, entre el uso de “post-colonial” y de “neo-colonial” (xiii, y también 4).

3 La lucha por la inclusión de los negros forma parte de un panorama más amplio donde ya se encontraron varios segmentos europeos y otros que no se ajustaban a la homogeneización nacionalista. Randolph S. Bourne escribió en 1916: “Ningún efecto de la ‘gran guerra’ llamó más la atención de la opinión pública americana que el fracaso del melting-pot. El descubrimiento de diversos sentimientos nacionalistas entre nuestra gran población extranjera fue para la mayoría de las personas un choque intenso. Trajo las inconsistencias desagradables de nuestras creencias tradicionales. […] La asimilación, en vez de limpiar los recuerdos de Europa, los hizo más y más intensamente reales” (1996: 93).

4 Una reciente investigación de genetistas brasileños (Sergio Pena y equipo) llegó a la conclusión de que “la miscigenación dejó marcas profundas en la población que se autoclasifica como blanca, la mayoría (51,6%) del país, […] marcas construidas por madres indias y negras. En resumen, son éstas las conclusiones: […] la casi totalidad de los genes de los blancos brasileños de hoy heredados por vía paterna vino de portugueses; con relación al que fue recibido por línea materna, 60% vino de indios y negros” (Leite, 2000: 27). No es una casualidad, sino el resultado de una violencia histórica, que las marcas negra e indígena se presenten tan claramente por el lado materno.

5 Sería interesante incluir aquí situaciones como la de Guatemala y Ecuador, países de grandes poblaciones indígenas, donde el mestizaje tiene otros significados.

6 Inspirado en el geógrafo A. Supan, Lenin (1984) muestra la siguiente variación del porcentaje de territorios que pertenecían a poderes coloniales (Europa y Estados Unidos) entre 1876 y 1900: África, de 10,8% a 90,4%; Polinesia, de 56,8% a 98,9%; Asia, de 51,5% a 56,6%; Australia, 100% entre los dos años, y América, de 27,5% a 27,2%.

7 Tampoco se pueden olvidar la expansión territorial norteamericana sobre territorio mexicano y las intervenciones que llevarían en el principio del siglo XX a la definición del área que más tarde sería el Canal de Panamá.

8 Ya en la década del setenta, Samir Amin (1976: 191) llamó “post-imperialismo” a la fase más avanzada del capitalismo, marcada por la concentración de poder en compañías transnacionales y por el control, por parte de estas mismas compañías, de la “revolución tecnológica” (1976: 189).

9 El post-imperialismo se refiere al tipo occidental de imperialismo. Rusia, por ejemplo, que tiene su propia historia de imperialismo, parece practicar todavía el viejo dominio imperialista, como indica la guerra contra Chechenia.

10 Para Lenin, el “carbón, el hierro y el acero (eran las) industrias capitalistas básicas” (1984: 10). Rosa Luxemburg (1976: 366) también destaca la importancia de los ferrocarriles para la expansión imperialista.

11 La ausencia de relaciones horizontales más intensas entre investigadores latinoamericanos sigue siendo un problema central (Cardoso de Oliveira, 1998).

12 Para un investigador brasileño, la relevancia de la prensa hispánica se vuelve mayor (sobre todo la de la televisión) cuando consideramos que muchos brasileños que no hablan inglés ven canales de habla hispánica, algunos de los cuales incluyen noticias u otros materiales referentes a Brasil. Es igualmente notable el aumento de periódicos, revistas, boletines, programas de radio y televisión por cable brasileños (Ribeiro, 1999c).

13 Amy Kaplan cita los estudios chicanos como un esfuerzo renovador que “liga los estudios de etnicidad e inmigración inextricablemente al estudio de relaciones internacionales e imperio” (1993: 17). Kaplan llega, incluso, a preguntarse si es posible hablar de una “cultura post-imperial”, y cómo esta sería distinta de la post-colonial. La perspectiva a la que me refiero seguramente debe inspirarse en los estudios chicanos –algo compatible con mi énfasis sobre los estudios de poblaciones latinoamericanas en Estados Unidos– pero se distingue al menos en dos formas: a) llama a un estudio comparativo y no sólo centrado en la experiencia de un determinado segmento étnico; b) serían principalmente los investigadores ubicados fuera de aquel país los que formularían y harían los estudios.

Néstor García Canclini*

Definiciones en transición

UNO DE LOS POCOS CONSENSOS que existe hoy en los estudios sobre cultura es que no hay consenso. No tenemos un paradigma internacional e interdisciplinariamente aceptado con un concepto eje y una mínima constelación de conceptos asociados, cuyas articulaciones puedan contrastarse con referentes empíricos en muchas sociedades. Hay diversas maneras de concebir los vínculos entre cultura y sociedad, realidad y representación, acciones y símbolos.

Necesitamos, sin embargo, algunas definiciones operativas, aunque sean provisionales e inseguras, para seguir investigando y hacer políticas culturales. Todos arbitramos de algún modo en conflictos entre tendencias epistemológicas cuando elegimos nuestro objeto de estudio, ponemos en relación un conjunto de comportamientos con un repertorio de símbolos, y seguimos una ruta para buscar los datos, ordenarlos y justificarlos. Quiero presentar aquí algunos conceptos que me parecen estratégicos para trabajar actualmente en asuntos culturales.

Asombro. Condición que desde Platón hasta Karl Jaspers ha sido considerada por muchos filósofos el origen del conocimiento. Las artes de vanguardia erigieron al asombro en componente necesario del efecto estético y, en el momento en que les dio pudor seguir llamándose de vanguardia, dejaron al mercado, a las galerías, a los editores y a la publicidad la tarea de suscitarlo para atraer públicos. Los antropólogos también lo cultivan en tanto especialistas en culturas exóticas, costumbres poco habituales o que ya nadie cree que se practiquen, y por eso se llaman a sí mismos "mercaderes de lo insólito" (Geertz, 1996: 122).

Varios antropólogos asombrados con la globalización temen que el intenso entrecruzamiento de tantas culturas "aumente el número de personas que han visto demasiadas cosas para ser susceptibles de sorprenderse fácilmente" (Hannerz, 1996: 17). Hace diez o quince años los estudios antropológicos y culturales realizaron innovaciones teóricas y metodológicas al preguntarse qué sucedía cuando las prohibiciones musulmanas se ejecutaban en Manhattan o París, las artesanías indígenas se vendían en boutiques modernas y las músicas folclóricas se convertían en éxitos mediáticos. Hoy todo eso se ha vuelto tan habitual que es difícil asombrar a alguien escribiendo libros sobre tales mezclas. Una parte de las humanidades clásicas tiende a conjurar lo que aún puede desconcertar en esas "confusiones" reafirmando el canon de los saberes y las artes occidentales. Un sector de los científicos sociales busca reordenar ese "caos" reduciendo la complejidad de la globalización a pensamiento único. No faltan especialistas en estudios culturales que también intentan simplificar ese desorden buscando en una posición subordinada (la subalternidad, la condición poscolonial o algún discurso minoritario) el observatorio alternativo que dará la clave para ya no tener que asombrarse de lo que resulta difícil entender.

Barbarie. Componente habitual en los procesos culturales. Según Walter Benjamin, todo documento de cultura es al mismo tiempo un documento de barbarie. A través de toda la historia, cada sociedad se arregló para colocar lo bárbaro fuera de sus fronteras. El populismo absolvió la barbarie dentro de la propia sociedad. La globalización la trajo y la reprodujo dentro de nuestras naciones y de nuestras casas.

Campos modernos. ¿Cómo salir de la sensación de impotencia que genera la diseminación de un sentido común globalizado? Si el pensamiento único de los economistas neoliberales se ha impuesto por todo el planeta no es tanto por sus éxitos parciales (contener la hiperinflación, aumentar la competitividad de algunas empresas) como por haber logrado quitarle importancia a sus fracasos (aumento del desempleo, de la distancia entre ricos y pobres, de la violencia e inseguridad urbanas). Luego extienden sus precarios éxitos explicativos en *una* zona de la economía –las finanzas– al conjunto de la sociedad y la cultura. Todo se podría entender reduciéndolo a fenómenos de mercado y flujos de inversiones especulativas.

Esta pretensión de dar cuenta de lo que ocurre en los campos de la naturaleza, de la educación y la creación artística, del poder y del sufrimiento, sujetándolos a otro territorio, fue característica de las épocas premodernas. Se traían fuerzas extrañas a esos campos y se les pedía que explicaran y arreglaran aquello con lo que no se sabía qué hacer. Seres extranaturales eran invocados para poner orden en la naturaleza, los dioses se volvían competentes no sólo en cuestiones religiosas sino en los desórdenes más cotidianos de la educación y la moral, esclarecían los misterios del arte, los sufrimientos más variados y los ejercicios más arbitrarios del poder.

La modernidad modificó esta situación al buscar explicaciones específicas para cada proceso. Del régimen totalitario de los "saberes" míticos y teológicos pasamos al régimen que independiza los sistemas en que funciona el mundo y que hemos llamado ciencia. Se trata no sólo de saberes laicos, sino específicos: conocimientos biológicos para la naturaleza, sociales para lo social, políticos para el poder, y así con cada campo.

¿Por qué hemos perdido esta elemental regla metodológica, y por qué su abolición ha sido tan fácilmente aceptada? Las narrativas del siglo XX sugieren dos claves: el mundo se ha vuelto más complejo y más interconectado. Las "teorías" que proponían los relatos para entender cómo se relacionaban los saberes específicos de cada campo, la economía con la educación, y ambas con el arte y el poder, fueron incapaces de controlar los desórdenes (liberalismo clásico) o lo hicieron con un absolutismo a la larga ineficaz, que generó más descontento que soluciones (el marxismo). Entonces llega otra "teoría" que propone variar un poco las explicaciones del liberalismo, suprimir la autonomía que este reconocía a los campos y la autonomía que toleraba en las naciones y los sistemas civilizatorios (Occidente por un lado, Oriente por el otro), a fin de proponer una nueva comprensión de la creciente complejidad aparecida en un mundo cada vez más interrelacionado. Lo hace con principios demasiado simples, entre los cuales el vertebral es convertir todos los escenarios en lugares de compra y venta. Si en la educación, en el arte, en la ciencia y en la política ocurren procesos distintos del intercambio de mercancías, son detalles menores, "daños colaterales" (como dijo la OTAN en la guerra de Kosovo), que al fin de cuentas se volverán reductibles a lo que esos ámbitos tienen de mercado.

Está por descifrarse cómo un pensamiento tan elemental se pudo convertir en sentido común universal. No alcanzan las explicaciones comunicacionales que lo atribuyen al poder persuasivo de los medios, ni las conspirativas que lo ven como una especie de golpe de estado rápido de las multinacionales. Ambas interpretaciones apuntan a movimientos parciales que, sin duda, ocurrieron y aún operan. Pero despachan demasiado velozmente la cuestión de qué ha fracasado en el proyecto moderno para que se hayan perdido tantas de sus conquistas. No simplemente qué falló en la economía o en la política moderna, o en la ciencia y en las vanguardias artísticas por separado, sino por qué se frustró el propósito de pensar las interrelaciones entre estos campos respetando su autonomía.

Si tomamos en serio las críticas de científicos sociales que se multiplican hoy a la globalización hecha a la neoliberal (Beck, Bourdieu, Castells, Habermas), y de los movimientos sociales y políticos que buscan reencontrar niveles de justicia social y económica, de empleo y seguridad, de desarrollo educativo y cultural alcanzados por las mayorías en la modernidad (Seattle, Washington, Quito, etc.), repensar estas cuestiones parece decisivo. Porque no se trata apenas de construir movimientos de resistencia, sino de refundar la modernidad. Aparece, entonces, como indispensable la tarea cultural: repensar los significados, el sentido moderno, aceptando la complejidad de las interacciones globales. Rediscutir la autonomía de los campos culturales, políticos, económicos, y sus necesarias interconexiones.

Creatividad. Desde la mitad del siglo XX esta palabra fue objeto de suspicacias o desinterés. En parte se debe a que la sociología y la historia social del arte mostraron la dependencia de los artistas respecto de los contextos de producción y circulación en que realizan sus innovaciones. Los actos "creadores" fueron analizados más bien como trabajo, como culminación de experiencias colectivas y de la historia de las prácticas sociales. Aun cuando actúen en ruptura con las convenciones establecidas, los artistas que desean comunicar sus búsquedas deben tomar en cuenta los hábitos perceptivos y la disposición imaginativa de los receptores, que se hallan socialmente estructurados (Bourdieu).

En segundo lugar, después de la efervescencia innovadora de los años sesenta (happenings, arte en la calle, valoración del gesto en la plástica, de la improvisación en la música y en las artes escénicas), que extremó la capacidad inventiva y la originalidad como valor supremo, el impulso vanguardista se agotó. De los años setenta a los noventa, las artes visuales mostraron cierta monotonía, como si hubieran llegado a un techo creativo. El pensamiento posmoderno abandonó la estética de la ruptura y propuso revalorar distintas tradiciones, auspició la cita y la parodia del pasado más que la invención de formas totalmente inéditas. Pero fue sobre todo con la expansión de los mercados artísticos, cuando se pasó de las minorías de *amateurs* y elites cultivadas a los públicos masivos, que disminuyó la autonomía creativa de los artistas. Sus búsquedas fueron situadas bajo las reglas del *marketing*, la distribución internacional y la difusión por medios electrónicos de comunicación (Hughes, 1992; Moulin, 1992).

Un tercer factor que quitó apoyo a la creatividad fue la reducción del mecenazgo estatal y de los movimientos artísticos independientes en la cultura. Las políticas privadas y públicas se reconfiguraron bajo criterios empresariales. En vez de la originalidad de lo creado y exhibido, se destacó la capacidad de recuperación de las inversiones en exposiciones y espectáculos. Cada vez se pregunta menos qué aporta de nuevo esta obra o este movimiento artístico. Más bien se cuestiona si esa actividad se autofinancia, y si genera ganancias y prestigio para la empresa que la auspicia. Es difícil que los artistas logren interesar a un *sponsor* sin ofrecerle impacto en los medios y beneficios materiales o simbólicos.

Si bien estas tendencias persisten, en los últimos años la creatividad vuelve a ser valorada en varios campos culturales. Por ejemplo, en el diseño gráfico e industrial, la publicidad, la fotografía, la televisión, los espectáculos multitudinarios y la moda. Quienes diseñan una revista semanal, filman videoclips y renuevan los estilos de vestir están preocupados por el hallazgo de nuevas formas, por combinar textos, imágenes y sonidos de una manera que a nadie se le había ocurrido. Su reconocimiento en el mercado depende de que su firma, o la de la empresa para la cual trabajan, logre sorprender periódicamente, ofrezca novedades que los diferencien de los competidores y de su propio pasado.

En las artes “cultas” algunos autores preguntan si la pérdida de la creatividad no sería un fenómeno del *mainstream*, o sea de los artistas controlados por circuitos de galerías y museos que tienen sus centros en Nueva York, Londres, París y Tokio, quienes se han rendido “a la imagen efímera de los medios y a la persuasión sin protestas […], al declive general de los niveles educacionales [y al] estado de continua agitación, pero cada vez con menos expectativas” (Hughes, 1992: 17), que se observa en las metrópolis citadas. En búsqueda de nuevas fuentes creativas, museos de esas ciudades miran hacia las minorías de sus propios países, al arte y las artesanías de sociedades periféricas. Algo semejante ocurre en la realimentación del mercado de la *world music* con melodías y cantantes étnicos, lo cual suele llevar a oponer fácilmente un primer mundo fatigado y un tercer mundo creativo. Tales exaltaciones ocasionales no modifican la asimetría, la desigualdad estructural entre unos y otros, aún más difícil de superar en las condiciones de empobrecimiento y retracción de las inversiones culturales sufridas en las naciones periféricas.

Además, la creatividad pasa a valorarse en un sentido más extenso, no sólo como producción de objetos o formas novedosas, sino también como capacidad de resolver problemas. La cultura actual exalta la creatividad en los nuevos métodos educativos, las innovaciones tecnológicas y la organización de las empresas, en los descubrimientos científicos y en su apropiación para resolver necesidades locales. En la pedagogía ordinaria y en los cursos de reciclamiento se elogian la creatividad, la imaginación y la autonomía que facilitan reubicarse en un tiempo de cambios veloces (Chiron).

Consumo Cultural. En los últimos quince años ha cambiado la situación de este campo, notoriamente en América Latina. El Grupo de Trabajo de Políticas Culturales de CLACSO, que realizó estudios precursores sobre el consumo cultural durante los años ochenta, encontró ante todo carencia de información. Al irla produciendo, esta información sirvió para recolocar el debate sobre políticas culturales en confrontación con los consumidores. Luego, se avanzó en estudios cualitativos sobre culturas populares, consumo de arte de elite y de medios masivos de comunicación.

Esas investigaciones estuvieron asociadas a cierta utopía de los estudios culturales en su primera etapa: conocer más los comportamientos, las necesidades y los deseos de los consumidores iba a facilitar una democratización de la cultura. Con el tiempo ese imaginario ha perdido fuerza. Una de las razones del debilitamiento es que las políticas culturales públicas quedaron desubicadas en el proceso de industrialización e informatización de la cultura, o entregaron esas nuevas modalidades al mercado. Por otro lado, el crecimiento en el estudio de los públicos se debe sobre todo a lo hecho por las empresas comunicacionales que mantienen en forma hermética ese saber. Los estados se han desentendido de la producción de conocimientos públicos, o de que esos conocimientos privados abran su acceso a sectores interesados en el debate de la agenda pública. De manera que en este momento hay acumulados libros y tesis sobre consumo cultural, tenemos un conocimiento incomparable con el que había hace quince años, por lo menos en los países con mayor desarrollo científico en América Latina, pero sin lograr producir, a partir de estos estudios, cambios importantes en las políticas, en los diseños culturales.

Se encuentra ahora mayor sensibilización a lo que los públicos quieren, se puede establecer mejor qué actividades tienen sentido o cuáles no. Pero no podemos ocultar que la mayor parte de los programas culturales parecen hacerse para que las instituciones se reproduzcan, y muy pocas veces para atender necesidades y demandas de la población. Hay excepciones: algunas experiencias de los nuevos gobiernos democráticamente elegidos en la ciudad de Buenos Aires y en la de México, o las del PT en São Paulo y Porto Alegre, escapan a esta caracterización de autorreproducción social.

Cultura. “Dos diagnósticos de época que, a primera vista, parecen incompatibles, disputan actualmente la preferencia de las opiniones: para el primero, en el mundo de hoy todo es cultural; para el segundo, no hay nada que se escape a la determinación económica, no en última, sino en primerísima instancia. Así, la realidad, que es una sola, se ve ya como enteramente cultural, ya como puramente económica. Sin excluir la hipótesis de que todo es cultural por razones económicas y viceversa” (Fiori Arantes, 2000: 19).

Eclecticismo. Véase Zapping.

Estética. Hace décadas que el feísmo, la insolencia, la “desprolijidad” de las prácticas artísticas, impiden definirla como ciencia de lo bello. A su vez, los estudios antropológicos y sociológicos de arte obligan a descreer de la estética como una actividad enteramente desinteresada, sin fines morales ni políticos ni mercantiles. Sin embargo, la reducción hecha por una parte de las ciencias sociales y los estudios culturales de lo estético a lo social, a diferencias étnicas o de género, a un tipo de discurso como cualquier otro, ha diluido la pregunta acerca de si las artes y la literatura tienen alguna especificidad.

La crítica sociológica y de los estudios culturales fue útil para deshacernos del idealismo estético. Reconocemos, así, que una parte de los bienes y mensajes artísticos puede ser conocida con los mismos instrumentos que usamos para cualquier otro proceso cultural. Pero, ¿qué hacer con el excedente de sentido, la densidad semántica no capturada por esa estrategia culturalista o sociologizante? Algunos autores conjeturan que ese plus estético tiene algo que ver con formas de construir la distinción y la diferencia en las sociedades, y con la posibilidad de pensar críticamente en la sociedad (Bourdieu, Sarlo). Retoman así una corriente de larga duración que ha hablado del arte como lugar de transgresión e innovación, exasperación de los imaginarios sociales e individuales. Un lugar donde, por la atención que se presta a la polisemia, a la densidad simbólica, hay mayores posibilidades que en el vértigo de los medios de nombrar nuestras relaciones más profundas, radicales o complejas con la naturaleza, con la sociedad, con la muerte, esos temas artísticos mayores de todas las épocas. Es un territorio resbaladizo, cargado de riesgos, pero si tomamos en cuenta las críticas al idealismo estético podemos ir construyendo un espacio para pensar estas cuestiones. No es ningún lujo, me parece. Se trata de un campo de análisis e investigación importante para superar las homogeneizaciones fáciles del mercado y construir alternativas políticas desde un pensamiento crítico.

Explosividad. Disminuyeron en la última década las bombas, los atentados, la violencia extrema en América Latina (salvo en Colombia y en algunas ciudades de otros países). Sin embargo, las demandas pendientes de las dictaduras de los setenta y los ochenta, y las deudas sociales acrecentadas por el ajuste neoliberal, hacen proliferar estallidos en casi todo el continente: protestas por violaciones a derechos humanos, asaltos a supermercados, ocupaciones de tierras, enfrentamientos de fuerzas represivas con movimientos indígenas, urbanos, de desempleados y de empleados a los que les deben seis meses de raquíticos sueldos. Gran parte de los movimientos sociales, como los *Sin Tierra* en Brasil, los de derechos humanos en Argentina, Uruguay y Chile, los movimientos indígenas de Ecuador, México y Guatemala, emergen de frustraciones graves e insisten en reivindicaciones estructurales muy postergadas. En los últimos quince o veinte años hemos visto la derrota de corrientes socialistas, y el triunfo de las tendencias neoliberales logra dejar de lado transformaciones estructurales que tienen que ver con la justicia social, con la seguridad de las mayorías, con el indispensable empleo. La baja capacidad de los partidos históricos para representar esas demandas aumenta la explosividad social, que promete crecer en los próximos años. En este espacio de insatisfacciones difícilmente gobernable, las políticas culturales tienen una vasta tarea como políticas organizadoras de las incertidumbres y los conflictos simbólicos, como movilizadoras de nuevos sentidos sociales. Como lugar en el que se reformulan los vínculos entre cultura, sociedad y política.

Globalización. “Cualquier libro sobre globalización es un moderado ejercicio de megalomanía” (Appadurai, 1996: 18).

Heterogeneidad. Noción central en el pensamiento de las ciencias sociales y los estudios culturales, que obtiene en América Latina reelaboraciones en años recientes, sobre todo, en los estudios culturales. Se analiza, por ejemplo, qué significa que la heterogeneidad sea *multitemporal*. No encontramos una simple diversidad de clases con historias culturales diferentes. Si bien todos participan de la contemporaneidad –aun los indígenas que están más o menos integrados al mercado y a la sociedad nacional–, sus costumbres, hábitos, forma de pensamiento y creencias, proceden de épocas distintas, de relaciones sociales construidas en períodos diferentes. Esas temporalidades diversas pueden convivir, adecuarse unas a otras, pero no se trata de una simple coexistencia de grupos dispares, sino con espesores históricos diferentes. El proletariado industrial tiene una heterogeneidad distinta de la del campesinado, y ambos diversos de la indígena.

De este reconocimiento surgen consecuencias para las investigaciones y para las políticas culturales y sociales. En la investigación, no podemos estudiar sólo la apariencia sincrónica de la sociedad, sino que debemos reconocer la heterogeneidad formada en etapas distintas, y rastrear históricamente esa diversidad. Es necesario reformular las relaciones entre antropología e historia, antropología y etnohistoria, o de la sociología de los procesos económicos, donde suele predominar lo sincrónico, con los estudios históricos, para ayudar a entender la densidad de otras etapas que se insertan en la estructura actual. Esto es válido aun para los procesos socioculturales más ostensiblemente contemporáneos, como la comunicación masiva. Prevalece lo que generan las nuevas tecnologías, pero sus modos de comunicación se insertan en relaciones históricamente construidas, sus mensajes son decodificados por audiencias que tienen historias, más largas o más cortas, con recursos dispares y posibilidades desiguales de insertarse en la modernidad globalizada.

Museo. La mayor creatividad que se observa en los museos de la última década es una creatividad arquitectónica, no museográfica ni mucho menos museológica. La crisis de las vanguardias, el agotamiento de la innovación estética, la falta de nuevas ideas acerca de la función del museo, se han tratado de resolver convirtiendo al museo en centro cultural. El caso del Centro Pompidou es ejemplar en este sentido. O, por otro lado, convocando a grandes arquitectos que hagan envases llamativos –el Guggenheim de Bilbao es el caso más emblemático– sin preocuparse mucho sobre qué poner adentro, o cómo comunicar lo que se va a exhibir.

Hay discusiones interesantes de pedagogía museográfica y aplicación de nuevas tecnologías informáticas para revitalizar los museos y volverlos interactivos. No podemos desconocerlo. Pero la noción misma de museo está estancada. Algunos trabajos de James Clifford, Andreas Huyssen y varios más parecen interesantes para repensar la función del museo, pero no hay que olvidar que las reflexiones de Clifford y Huyssen sobre este tema están ligadas a proyectos de investigación que exceden lo museológico: cómo trabajar sobre la memoria en la actualidad, cómo documentar dramas históricos, qué puede significar para el arte, ahora encandilado por las instalaciones, un arte tan poco museificable o tan difícil de museificar. Los estudios culturales tienen atractivas oportunidades para repensar el patrimonio, la historia, la memoria y los olvidos, a fin de que las instituciones y las políticas culturales se renueven con algo más que con astucias publicitarias.

Es curioso: estamos en una época de vasta reflexión sobre la memoria. Se vuelve a repensar el holocausto, las dictaduras del Cono Sur en América Latina, otros países están redescubriendo qué hacer con su pasado. De modo que es posible pronosticar que nos estamos acercando a un momento en que se va a re-flexionar el museo por la necesidad de tener una institución que canalice esta nueva visión sobre la memoria. En todo caso, será la prueba para ver si el museo todavía es necesario.

Políticas Culturales. Los estudios recientes tienden a incluir bajo este concepto al conjunto de intervenciones realizadas por el estado, las instituciones civiles y los grupos comunitarios organizados a fin de orientar el desarrollo simbólico, satisfacer las necesidades culturales de la población y obtener consenso para un tipo de orden o de transformación social. Pero esta manera de caracterizar el ámbito de las políticas culturales necesita ser ampliada teniendo en cuenta el carácter transnacional de los procesos simbólicos y materiales en la actualidad. No puede haber políticas sólo nacionales en un tiempo donde las mayores inversiones en cultura y los flujos comunicacionales más influyentes, o sea las industrias culturales, atraviesan fronteras, nos agrupan y conectan en forma globalizada, o al menos por regiones geoculturales o lingüísticas. Esta transnacionalización crece también, año tras año, con las migraciones internacionales que plantean desafíos inéditos a la gestión de la interculturalidad más allá de las fronteras de cada país.

Las políticas culturales pueden ser un tipo de operación que asuma esa densidad y complejidad a fin de replantear los problemas identitarios como oportunidades y peligros de la convivencia en la heterogeneidad. En esta perspectiva, la función principal de la política cultural no es afirmar identidades o dar elementos a los miembros de una cultura para que la idealicen, sino para que sean capaces de aprovechar la heterogeneidad y la variedad de mensajes disponibles y convivir con los otros.

Hasta ahora lo poco que ha habido de horizonte supranacional en las políticas culturales se concibe como cooperación intergubernamental. Necesitamos también políticas de regulación y de movilización de recursos a escala internacional. Esto tiene que ver con la reconstrucción de la esfera pública. Urge revitalizar lo público dentro de cada país para dar sentido social a ámbitos y circuitos culturales afectados por los procesos de privatización, pero también es preciso reformular el papel de los organismos internacionales y otros actores públicos en medio de los acelerados acuerdos para integrar las economías latinoamericanas entre sí y con las de Norteamérica y Europa.

Las agendas de los ministros de cultura, así como las de la OEA y otros organismos, siguen organizadas como hace veinte años. Los intercambios culturales entre los países latinoamericanos a nivel interestatal son paupérrimos: se manda a un pianista a cambio de dos pintores, se crea una Casa de la Cultura de un país en otro. Los intercambios culturales más innovadores e influyentes han sido realizados por dos tipos de actores a los que nadie les encargó hacer política cultural: la televisión, especialmente las cadenas mexicanas, brasileñas y estadounidenses, y los enormes contingentes de migrantes y exiliados que han creado circuitos de comunicación informal muy significativos entre sus países de origen y de destino. Pero esto no es asumido por ningún tipo de política de integración regional. Ha habido propuestas en este sentido realizadas por expertos en reuniones promovidas por la Unesco o por algunos ministerios de cultura, pero no se han traducido en decisiones políticas. Tal vez sea este uno de los desafíos más urgentes en América Latina: construir instancias nuevas de circulación de bienes y mensajes culturales, liberar de aranceles la difusión de libros, multiplicar las coproducciones musicales y cinematográficas, lograr inversiones conjuntas para generar productos representativos de varios países.

Walkman. Artefacto que se le ocurrió al presidente de Sony, Akio Morita, en 1980, caminando por Nueva York. Suele usarse para acompañar caminatas en pedazos de naturaleza hallables dentro de la aglomeración urbana, para cultivar la soledad en las ciudades, sin dejar de conectarse con la cultura. "El walkman, como la radio de transistores, la computadora portátil y, sobre todo, la tarjeta de crédito, es un objeto privilegiado del nomadismo contemporáneo […], es tanto una máscara como un velo: una sigilosa puesta en escena de artificios teatrales localizados" (Chambers, 1994: 75). Todo esto estimula a asociar los walkman con las políticas culturales.

Zapping. Procedimiento poco útil para encontrar variedad en la televisión. *Epistemología:* procedimiento insuficiente para compatibilizar teorías y autores distintos. Los escasos avances reconocibles para superar el eclecticismo en esta época en que tantos procesos socioculturales desbordan a las disciplinas ocurren cuando los antropólogos se ocupan a la vez de la creatividad y de los cambios macrosociales, los sociólogos políticos de la heterogeneidad y, en general, cuando los especialistas dudan de sus campos y se animan a meter las narices donde no estaban acostumbrados a que los llamaran. Pero buscando siempre cómo evitar los riesgos del zapping: la acumulación errática de escenas. Y desarrollando con más complejidad la estrategia del walkman para no privarse del asombro: encontrar una posición, dentro de la multitudinaria sociabilidad, que conduzca a la autonomía, no al autismo.

Bibliografía

Appadurai, Arjun 1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis/London: University of Minnesota Press).

Beck, Ulrich 1998 *¿Qué es la globalización?: falacias del globalismo, respuestas a la globalización* (Barcelona: Paidós).

Castells, Manuel 1995 *La ciudad informacional* (Madrid: Alianza).

Clifford, James 1995 *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna* (Barcelona: Gedisa).

Chambers, Ian 1994 *Migración, cultura, identidad* (Buenos Aires: Amorrortu).

Chiron, Éliane 1997 "La créativité comme valeur pédagogique. De la créativité a l' artistique dans l' enseignement des arts plastiques en France" en *Communications* (Paris) N° 64.

Fiori Arantes, Otilia Beatriz 2000 "Pasen y vean... Imagen y city-marketing en las nuevas estrategias urbanas" en *Punto de Vista* (Buenos Aires) N° 66, abril.

Geertz, Clifford 1996 *Los usos de la diversidad* (Buenos Aires-Barcelona/México: Paidós-ICE/UAB).

Habermas, Jürgen 1999 *La inclusión del otro* (Paidós: Barcelona).

Hannerz, Ulf 1996 *Conexiones transnacionales* (Madrid: Frónesis Cátedra Universitat de Valencia).

Hughes, Robert 1992 *A toda crítica: ensayos sobre arte y artistas* (Barcelona: Anagrama).

Huyssen, Andreas 1995 *Twilight Memories. Marking Time in a Culture of Amnesia* (New York/London: Routledge).

Moulin, Raymonde 1992 *L'artiste, l'institution et le marché* (Paris: Flammarion).

Sarlo, Beatriz 1997 "Los estudios culturales y la crítica literaria en la encrucijada valorativa" en *Revista de crítica cultural* (Santiago de Chile) N° 15, noviembre.

Notas

* Profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana de México.

El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización (Buenos Aires: CLACSO) junio de 2001.

Maria Cândida Ferreira de Almeida*

"Só a antropofagia nos une"

"Tupi or not tupi: that's the question"

Na América Latina, o discurso estético tem sido a via, mesmo que heterodoxa, essencial para as reflexões sobre o poder. Os exemplos são muitos: os sermões do Padre Antônio Vieira, que em seu texto barroco colonial atacava os colonizadores que escravizavam os índios; os poetas árcades mineiros, que com as Cartas Chilenas criticavam a estratégia política da coroa portuguesa; Simón Rodríguez, que em seus escritos inventava uma outra ordem para a América Latina; José Martí, Sarmiento, Lezama Lima, Euclides da Cunha, Arguedas, Ángel Rama, Mariátegui e muitos outros aqui lembrados e esquecidos, que constituem uma linhagem de pensadores cuja tônica de suas obras é dada por uma incorporação do discurso estético pelo político. A esta linhagem pertence o poeta Oswald de Andrade[1] que, com suas muitas facetas de escritor, foi ensaísta, crítico literário e o filósofo da antropofagia, um conceito de vida calcado no primitivo que ele propôs como artefato para pensar a cultura americana, diante de seu dilema de "estar tensionado entre a sedução ocidental e as reverberações da [nossa] própria história", como bem define neste volume Ramón Pajuelo, ou seja, conflito daqueles que estão nas desvianças da produção discursiva americana.

Oswald de Andrade começou sua ação político-cultural como jornalista da "ciudad letrada", refúgio dos intelectuais sem mecenas, como analisou Ángel Rama (*apud*: Poblete). Brigou junta à matilha de modernistas, uniu-se ao partido comunista e finalmente voltou para a filosofia, disciplina de seus primeiros estudos no colégio de elite de São Paulo. Dentro dos limites desta disciplina escreve seus principais ensaios sobre antropofagia: *A crise da Filosofia Messiânica* (1950), *Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial* (março de 1950), *A marcha das utopias* (edição póstuma, 1966), *Variações sobre o matriarcado, ainda o matriarcado*; *O achado de Vespúcio* (todos sem data) (Andrade,1976).

Oswald de Andrade, ao cunhar o conceito de antropofagia como estratégia para a discussão da cultura e do poder, formulou uma audaz abstração da realidade, propondo a "reabilitação do primitivo" no homem civilizado, dando ênfase ao mau selvagem, devorador da cultura alheia transformando-a em própria, desestruturando oposições dicotômicas como colonizador/colonizado, civilizado/bárbaro, natureza/tecnologia. Ao propor o canibal como sujeito transformador, social e coletivo, Oswald produz uma reescritura não só da história do Brasil, mas também da própria construção da tradição ocidental na América.

Este artigo trata dessas dissociações: ao colocar mais uma vez Oswald de Andrade no prato principal, acompanhado de seu entorno –o contexto brasileiro do movimento antropofágico– apresentamos, calcados em seu texto, um deslindamento do conceito de antropofagia. Impulsionados por esse cenário inaugural, poderíamos nos dirigir a qualquer ponto da vasta apropriação da obra de Oswald, empreendida por diversas linhas intelectuais, atando-os ao projeto base, buscamos demonstrar que não houve um corte radical entre discurso poético e conjuntura política, muito menos uma devoração acrítica da última moda estética européia. Havia sim, naquelas décadas iniciais do século XX, uma emergência de outras formas de organizações de poder decorrente da variedade étnica brasileira, especialmente de origem indígena/africana, para as quais a antropofagia rostificou, iconificando a emergência desses conflitos. Além de repassar este percurso, buscamos alargar as pontes para a Hispano-américa e sua produção conceitual elaborada para pensar as relações interétnicas formadoras das identidades americanas.

Movendo-nos nesta dimensão, buscamos apresentar uma "reabilitação do primitivo" no sentido filosófico *oswaldiano*, como um direcionamento desconstrutor do ordenamento clássico de cunho evolutivo, que propunha a direção da seta histórica partindo do primitivo para culminar no civilizado. A "dialética *oswaldiana*" rompe a seta e propõe um "bárbaro tecnizado", apresentando um conceito que faz avançar a complexidade do que passa. Essa complexidade foi apontada por Néstor García Canclini, na sua "entrada às Culturas Híbridas", quando apresenta a pós-modernidade

> no como una etapa o tendencia que remplazaría el mundo moderno, sino como una manera de problematizar los vínculos equívocos que éste armó con las tradiciones que quiso excluir o superar para constituirse (1989: 23).

A relativização, anunciada na atitude antropofágica *oswaldiana*, ecoa no projeto de hibridismo de García Canclini que busca, através dela, "revisar la separación entre lo culto, lo popular y lo masivo", tal qual aparece na obra de Caetano Veloso, que tem provocado a ira dos defensores da cultura de "valor" na sua defesa da música de carnaval da Bahia, nomeada pela mídia pejorativamente como "axé music". O músico, em cujo livro *Verdades Tropicais* (1997) defende a Tropicália como uma absorção de toda e qualquer diferença, seguindo a orientação de Oswald de Andrade, de quem se apresenta como herdeiro.

Muitas e diversas são as maneiras de expressar o conflito de origem gerado pela combinação de culturas que assola a nós, os americanos. Visualizando essa condição apenas em uma perspectiva brasileira temos desde a imagem literária do "tupi tangendo o alaúde" de Mário de Andrade, passando pela cinematográfica Carmen Miranda e chegando ao conceito intelectual de "entre-lugar" de Silviano Santiago[2], Oswald de Andrade propôs a antropofagia, extra-polando a dúvida de qual seria a nossa origem, que aparece expressa no aforismo desse subtítulo "Tupi or not tupi: that's the question", pergunta que atravessa o imaginário brasileiro. Colocar a questão nesses termos serve mais para nos posicionarmos diante de nossa multiplicidade que para produzir uma resposta *oswaldiana*. Calcada em uma relação simétrica entre as partes envolvidas –índios, negros, europeus– a resposta do antropófago paulista foi de difícil assimilação por uma sociedade que via o problema freqüentemente posto em termos de civilização contra a barbárie, cuja proposição inferia que: ou somos europeus ou estamos "condenados" a ser selvagens, sem distinção de cor.

Em 1954, perto da morte, Oswald de Andrade clama pela continuidade de sua obra, através de um último apelo dirigido aos participantes de um encontro de intelectuais, destacando dela o conceito de *antropofagia* cunhado em 1928:

> A reabilitação do primitivo é uma tarefa que compete aos americanos [...] Devido ao meu estado de saúde, não posso tornar mais longa esta comunicação que julgo essencial a uma revisão de conceitos sobre o homem da América. Faço pois um apelo a todos os estudiosos desse grande assunto para que tomem em consideração a grandeza do primitivo, o seu sólido *conceito de vida como devoração* e levem avante toda uma filosofia que está para ser feita[3].

Depois de muitas idas e vindas entre distintas praxis político-culturais, no intervalo entre os anos 10 e os 50 do século XX, Oswald de Andrade elege como legado o conceito de antropofagia. Não um legado pronto para ser usufruído por seus beneficiários, mas um projeto em devir a ser concretizado por nós que escolhemos outra perspectiva para nos interpretarnos e nos posicionarmos enquanto gente das Américas, herdeiros de muitas tradições em conflito e em conciliação.

O conceito de antropofagia foi diversamente articulado ao longo dos mais de 70 anos de sua apropriação positiva; contudo –é na contemporaneidade que ele encontra um lugar no jargão– dentro e fora do contexto brasileiro, refletindo uma busca de superação das desigualdades sociais que estruturam o Brasil, correspondendo ao que, segundo Oswald, seria uma forma de enfrentamento dos esquemas de opressão postos na sociedade de classes, pois "na moral de escravos se forjaria a técnica e se desenvolveriam as forças produtivas da sociedade e, por oposição, suas forças libertárias" (Andrade, 1945).

A obra de Oswald de Andrade esteve presa nas linhas da crítica literária; ele foi mais reconhecido como poeta, ensaísta e dramaturgo modernista do que como militante político; apagamento que pode ser bem percebido na cronologia do volume sobre sua obra da Biblioteca Ayacucho: "1930: Oswald empieza un experimento con el Marxismo y el partido comunista" (Andrade, 1981) e só na edição de suas "obras completas" a organizadora do volume publicado sob o título *Estética e Política* desconsidera "propositalmente, sobretudo alguns estudos de cunho político-partidário, concebidos durante a fase de militância, por serem enfadonhos e completamente desiteressantes" (Boaventura, 1976). Não há ênfase nos traçados biográficos que delineam ao poeta e a sua obra para a participação política.

Neste ensaio, queremos retomar a vertente estético-política de Oswald de Andrade expressa em seu *Manifesto Antropófago* (1928) e nos textos em que tratam da antropofagia, projetando a vida como contradição e conflito no esquema:

> na tese o homem primitivo, na antítese o homem histórico e na síntese o homem atômico com a capacidade adquirida pelo milagre da técnica de jogar fora a opressão mítica do Sinai junto com as opressões econômicas que o afligem (Andrade,1945).

A associação entre literatura, política e antropofagia aparece freqüentemente em textos da *Revista de Antropofagia*; como acontece no editorial do primeiro número da 2ª dentição da *Revista de Antropofagia*, "de antropofagia", escrito por Japy-Mirim (seria Oswald?):

> A descida antropofágica não é uma revolução literária. Nem social. Nem política. Nem religiosa. Ela é tudo isso ao mesmo tempo. Dá ao homem o sentido verdadeiro da vida, cujo o segredo está –o que os sábios ignoram– na transformação do tabu em totem. Por isso aconselhamos: "absorver sempre e diretamente o tabu" (1929).

A História assim como as demais disciplinas levaram um longo tempo até incorporar a noção de um sujeito não constituído na tradição ocidental ou oriental clássica. Enquanto a filosofia, na expressão de Montaigne e os discursos sobre indentidade constituídos princi-palmente a partir do final do século XIX, rompendo com a narrativa moderna, deram lugar ao "Outro" que lhe é interno –o autóctone da América e o diaspórico da África– e o discurso emitido por ele. Oswald destaca o papel do "Outro" como parte do eu ao afirmar que "pode-se chamar de alteridade ao sentimento do outro, isto é, ver-se o outro em si mesmo, de constatar-se em si o desastre, a mortificação ou a alegria do outro"; e anuncia: "a alteridade é no Brasil um dos sinais remanescentes da cultura matriarcal" (Andrade,1976). Apesar do conceito de antropofagia ter sido gerado a partir do ritual indígena, o projeto *oswaldiano* visibilizava toda alteridade interna suplantada no discurso hegemônico que se propunha, desde o século XIX a ser branqueador. O conceito de antropofagia é, portanto, includente e crítico de "toda" diversidade.

Através da antropofagia e outros conceitos engendrados nos contextos geopoliticamente periféricos, os saberes têm sido reescritos seguindo novos eixos; atualmente podemos pensar os "centros" econômicos a partir das margens, tendo em perspectiva a sua alteridade. A construção colonizadora das narrativas ocidentais estão sendo desconstruídas por deformações marginais, distorções que estão alterando a perspectiva clássica; a perspectiva de quem fala não é mais unidirecional, do sujeito sobre o objeto; mas multidirecional, desaparecendo o objeto passivo, que agora é ouvido e impacta como sujeito.

Nesse contexto, a antropofagia, enquanto conceito, apresenta uma face produtiva, diversa da pura destruição com que costuma aparecer no discurso "civilizado" sobre a "barbárie", que utiliza o ato canibal como signo da violência máxima. Sob a perspectiva *oswaldiana* e selvagem, a antropofagia preconiza uma espécie de transubstanciação na qual aquele que é o devorador se altera no devorado: "trata-se apenas da transformação do tabu em totem, isto é, do limite da negação em elemento favorável" (Andrade, 1976). A "morte" e "devoração" do outro recria o próprio; dentro desta perspectiva, o discurso ressentido das relações coloniais torna-se discurso produtivo de identidades.

Colocamos Oswald de Andrade e o "movimento antropofágico" no centro da cena

Oswald de Andrade deve ter sido pessoalmente uma pessoa fascinante, pois sempre foi um provocador e polêmico; não são poucos os relatos de suas brigas públicas com intelectuais do cenário cultural da época ou mesmo com seus amigos com os quais travou embates contra a mesmice do bom comportamento artístico e político. Essa impaciên-cia de Oswald de Andrade com a banalidade ordinária pode ser percebida em seus romances, teatro e crítica, gêneros que levaram-no a diferentes fronteiras intelectuais e, muito particularmente, no incômodo conceito de *antropofagia*.

A antropofagia e demais provocações *oswaldianas* foram referidas vezes tomadas como broma, mais como ironia do que como um projeto político. E foi sob a crítica com riso que apresentou seu projeto antropofágico em 1928. Neste momento, Oswald percebia que os efeitos da Semana de Arte Moderna de 1922 ou do *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* (1924) não estavam mais se fazendo sentir e acreditava que devia assumir uma posição crítica mais radical; postura essa que começou a apresentar nas "duas dentições" da *Revista de Antropofagia*[4], na qual ele e diferentes colaboradores de todo Brasil pretendiam desenvolver o conceito de antropofagia e consti-tuíram um movimento propriamente dito no final dos anos 20 do século passado. Descrevendo o espectro ético-político dos atores artísticos da época, Oswald afirma:

> na extrema esquerda ficariam os que vão ter pequenos aborrecimentos como cadeia, fome e ilegalidade. São antropófagos. Chamam-se: Oswaldo Costa, Pagu, Jaime Adour da Câmara, Clóvis de Gusmão e Geraldo Ferraz. Eu me acho com eles, e segue também conosco para depois tomar o caminho solitário de Rimbaud o poeta Raul Bopp (1945).

Além do lançamento do *Manifesto Antropófago*, foi criado um *Clube da Antropofagia* que se reunia no solar da pintora Tarsila do Amaral, onde um grupo de amigos e intelectuais de várias tendências se deleitava em animados debates com Oswald, a fim de "enriquecer esquemas antropofágicos". Na seqüência desses acontecimentos foi lançada a *Revista de Antropofagia*, sob a direção de Antônio de Alcântara Machado e de Raul Bopp. A revista tinha penetração na Agência Brasileira que possuía uma extensa rede de jornais por todo o país e divulgava os "atos antropofágicos" para os círculos letrados das outras regiões, "nacionalizando" o movimento.

Buscando uma atuação mais eficaz, na década de 30 Oswald entra no partido comunista (1931) e cria um jornal de cunho político mais claro *O homem do povo*, que teve vida efêmera (27 de março a 13 de abril), por ser empastelado por estudantes de direito(a) e proibido pela polícia por pregar a luta operária. Somente na década de 40 é que Oswald de Andrade retoma a antropofagia e produz diversos textos em diálogo com pensadores como Heidegger, Kierkegaard, Marx, Nietzche e Freud, formulando a antropofagia como uma filosofia, mesmo assim conclui em sua última conferência que este é um conceito por se fazer.

Para repassar o conceito de antropofagia

Um dos primeiros problemas que se apresenta quando tratamos de antropofagia é o da dupla denominação aplicada ao ato de devoração da carne humana: *antropofagia* e *canibalismo*. Alguns autores trabalham com uma distinção entre essas palavras, considerando a expressão *canibalismo* própria para o ato de se alimentar de carne humana ou de um ser da mesma espécie; enquanto o uso da palavra *antropofagia* ligaria o ato a um ritual. É mais comum encontrarmos a *antropofagia* como a devoração da carne humana e o c*anibalismo* associado ao indígena, como um ato de ferocidade, barbárie e selvageria. O ato de ingerir é humanamente simbólico, mesmo na sua dimensão nutritiva sob este ponto de vista, não cabe essa distinção dos dois termos, já que a devoração da carne humana será sempre permeada por uma conotação simbólica, mesmo quando o gesto de devorar é decorrente da contingência ou necessidade de se alimentar.

Na maioria absoluta das vezes na representação sobre o canibal ele será o outro, distante geográfica e culturalmente; até para aqueles que praticam a androfagia, pois eles vêem o seu próprio canibalismo como socializado, ao contrário do canibalismo do outro, ou seja, dos deuses, dos inimigos, dos vizinhos que praticariam um canibalismo "selvagem". O antropófago será principalmente o bárbaro, aquele que está distante da civilização que detém o discurso enunciador[5].

Abrindo um artigo sobre a antropofagia, o ato canibal aparece em uma lista dos horrores empreendido pelos humanos como um gesto que supera "las peores abominaciones", como o massacre de infantes ordenado por Herodes e os cristãos queimados por Nero e pela Inquisição (Brunn, 2000). Oswald de Andrade reverte essa ordem ao se apresentar como antropófago, propondo a antropofagia como gesto relacional próprio da cultura brasileira, na qual muitas vezes as diversidades se apresentam como inconciliáveis e o outro como uma distinção, uma alteridade, é interno, formado por parte da população ameríndia, afrodescendente, médio-oriental, asiática e mesmo euro-peus de imigrações posteriores às primeiras ondas colonizadoras.

A anti-hierarquização, expressão mais impactante da antropofagia, freqüentemente apaga-se na afirmação de que o ritual antropofágico exigia uma vítima valorosa, contudo, a antropofagia *oswaldiana* coaduna com a dos próprios Tupinambá, grupo indígena que a praticava, cuja vontade interminável de ser vingado tornava o canibalismo também interminável e não-seletivo: no ritual Tupinambá que inspirou o modernista, covardes, mulheres e crianças, seres mais frágeis, também eram vítimas sacrificiais.

A interpretação equivocada segue aquela dos cronistas que comparavam o ritual antropofágico à comunhão cristã, na qual se devora um ser superior, o corpo de Cristo transubstanciado na hóstia para a conversão do crente em um ser melhor. Trazendo essa vertente (não se poderia devorar o covarde) para a metáfora canibal, definiu-se que não seria passível de devoração o que se considera inferior: como a língua criada pelo *carcamano*[6], a música sertaneja, a literatura de massa, etc., e como a cultura européia contém tradicionalmente maior valor agregado, termina-se propondo sua devoração como preferen-cial. Muitos dos nossos intelectuais do século XIX, como Sílvio Romero e Machado de Assis, propunham esse princípio de maneira explícita ou velada: não somos europeus, mas se misturarmos nossa expressão autóctone e afrodescendente com os maneirismos europeus estaremos no caminho para o progresso e para nos tornarmos civilizados.

Filiado ao ritual exocanibal dos índios Tupinambá, em seu movimento de antropófago, Oswald ampliava as possibilidades de devoração numa apologia clara a toda diferença: "Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago" que interpreto como um voltar-se para a diferença, com a qual Oswald ultrapassa a concepção que limita o canibalismo à devoração de objetos com qualidades desejáveis.

Na *Revista de Antropofagia*, a devoração do "inimigo" ou do contrário aparece em muitos textos nos quais os antropófagos se propõem devorar aos parnasianos como Coelho Neto; um tal de Fernando Magalhães que propunha que as crianças lessem Camões; aos positivistas remanescentes, enfim toda espécie de iguaria de idéias com as quais o grupo não compartilhava. João do Presente publica no Nº 4 da Revista, o poema "Antropofagia só. Não. Ornitofagia também" que descreve o cenário da Academia Brasileira de Letras já vazio de vítimas potenciais e termina por propor que se devore os pássaros de nossa fauna cultural, como o sabiá, ave ícone do exílio brasileiro desde o romantismo. Ao final do poema verseja "Para voar há o aeroplano [...] E para o rei do oceano, chega Lindemberg, até o dia em que seja devorado também" (Presente*,*1928: 2), ampliando com o piloto americano o rol de devorados possíveis.

No editorial do primeiro número da *Revista de Antropofagia*, "Abre-Alas", o mesmo que trouxe o *Manifesto Antropófago*, Antônio de Alcântara Machado afirmava quanto ao que seria devorado:

> O indianismo é para nós um prato de muita substância. Como "qualquer" outra escola ou movimento de ontem, de hoje e de amanhã. "Daqui e de fora". O antropófago come o índio e come o chamado civilizado: só ele fica lambendo os dedos. Pronto para engolir os irmãos (1928).

A noção de canibalismo poderia ser resumida na frase: Nós comemos o *incomum*, como uma transcrição daquela de Oswald: "Só me interessa o que não é meu"; ampliando a idéia da constituição de um eu-americano, produzido na devoração de *toda* e *qualquer* alteridade estabelecida em uma relação simétrica. A idéia de antropofagia seletiva, que propõe a devoração somente daquilo que se considera superior, fica descartada.

Transpondo a premissa *oswaldiana* para o campo do desejo, Suely Rolnik afirma que "antropofágico é o próprio processo de composição e hibridação das forças/fluxos, o qual acaba sempre devorando as figuras da realidade objetiva e subjetiva e, virtualmente, engendrando outras" (1996). Rolnik proclama, na multiplicidade proposta por Oswald, os desdobramentos infinitos do sujeito, como uma "guerra contra a perpetuação dos gêneros", tal como se constituem atualmente, que pode ser tomada também como uma guerra contra a produção de identidades estanques. O tema canibalismo requer a percepção de que tratamos dos "habitantes dos devires" que se constituem numa relação ambivalente de destruição e produção, e que sua recorrência requer um olhar para as intensidades do devir.

Opondo-se a identidades estanques, a antropofagia também rompe com a noção de evolução e progresso tributárias de uma idéia de tempo determinista e linear que implica uma assimilação "hierárquica" do outro, definido aqui como aquele que está fora da linha progressiva e civilizadora e, ainda, leva ao recalque de seus valores. A hierarquia hipervalorizada, decorrente da associação feita entre desenvolvimento técnico e a noção de civilização, impõe às produções periféricas uma visão de que essas estariam em eterno atraso e não teriam possibilidade de originalidade. Foi contra as duas decalagens, a de tempo e a de espaço, que a atitude antropofágica se irrompeu, propondo uma nova compreensão do movimento da História, um movimento que atravessa o fluxo evolutivo e retorna ao princípio, ao "matriarcado de Pindorama"[7], construindo multiplas direções.

Posicionando-se contra a visão *hegeliana* de que "tudo que racional é real" da qual decorre a "metafísica clássica" que "promete e sagra a imagem dum mundo hierarquizado e autoritário", Oswald propõe "a revalorização do homem natural que se produz contra os quadros esclerosados do homem histórico, do homem civilizado, do homem vestido, enfim, do homem cartesiano" (Andrade, 1945). Silviano Santiago, ao reler a obra de Oswald, privilegia o aspecto "irracionalista" da atitude antropofágica tantas vezes refugado por correntes intelectuais brasileiras[8]. Mais do que uma visão pessimista ou conformista com relação ao futuro, ele propõe uma revolução, não no sentido de que seria uma evolução mais rápida, mas que fragmenta o processo histórico em diferentes produções.

Essa não é uma simples especulação estilística, eleger outros eixos de interpretação e construção ético-político pode significar desmobilizar os mecanismo de opressão e exclusão com que as sociedades americanas têm-se organizado. Uma pesquisa de 2001 feita pelo Instituto de Estudos do Trabalho e Sociedade (IETS), de São Paulo, tem como conclusão que o "grande obstáculo ao fim das desigualdades no Brasil está na 'naturalidade' com que a sociedade brasileira convive com os abismos sociais." Discurso como a antropofagia *oswaldiana* vem "desnaturalizar" os lugares construídos para os excluídos do discurso hegemônico: índios, negros, mulheres, pobres, homossexuais, adolescentes, caipiras.

Mais de 70 anos depois do *Manifesto Antropófago*, os indicadores sociais ainda apontam para uma exclusão calcada na invisibilidade de parte desse grupo: "metada das crianças brasileiras são pobres; 63% dos pobres são negros, 60% dos jovens e adultos não completaram 8 anos de estudos". A invisibilização dos negros e dos não-escolarizados é invertida ao tratarmos do uso da língua, contudo não foi resolvida "na larga noite dos 500 anos"[9].

Dos usos políticos da língua e a antropofagia

A intelectualidade sul-americana começara, a partir das propostas românticas e mesmo com o realismo do século XIX, a tomar diferencialmente parte no "caldo cultural universal" que viria a marcar intensamente suas produções artísticas e políticas. Dentro de um cenário de construção de novos consensos identitários, a antropofagia sugeria uma inversão de grande impacto dos valores até então tidos como centrais, por exemplo, o bem-escrever. Angel Rama desenvolveu a concepção de "cidade letrada", mostrando como o uso da língua participa dos aparelhos de dominação na América Latina, ao reforçar seu papel nas estratégias de exclusão empreendidas pelas classes dominantes.

A língua pública, como bem demonstra Rama, dominava tanto a literatura quanto a política, mesmo com as tentativas românticas de criar uma língua autóctone –brasileira ou "criolla"– a ruptura com os padrões da gramática da Real Academia Española ou com as normas do bem dizer de decálogos do estilo literário parnasiano do século XIX, ainda se fazia necessária. Faltava a expressão de uma parte da população que não tinha sua voz representada política e literaria-mente. Os movimentos de começo do século XX queriam romper com a norma culta dominante, mas também com seus padrões de exclusão. Nesse contexto, se mesclavam política e arte em um projeto nacional que começava propor a inclusão dos diferentes grupos sociais e étnicos que compõem a sociedade brasileira.

Oswald elaborou o seu manifesto no contexto de transformação do começo do século, quando as referências parnasianas eram hegemônicas em um país que começava a se industrializar. Em um contexto finissecular, chocoalhado pelas transformações propostas pelo marxismo e positivismo e pelos ideais libertários do século XIX, os intelectuais locais como maior espaço nos aparelhos ideológicos da época, buscavam (e alguns ainda buscam) seu brilho na apropriação de conceito e categorias européias consagradas como "universais". O modelo de civilização proposto pela Europa Ocidental havia expandido suas conquistas desde o século XVI, acachapando as resis-tências, impondo sua representação de "mundo melhor", espalhando o que considerava "civilização" e formando elites locais que repro-duziam servilmente o modelo.

No Brasil, o apreço a esse modelo era ecoado por intelectuais que tinham grande repercussão junto ao público como Rui Barbosa[10] e João Ribeiro que buscavam apagar os vestígios do Romantismo criando um movimento que eles chamaram de "vernaculizante". Para esse políticos da língua, Barbosa e Ribeiro, os escritores pertencentes ao movimento Romântico, na tentativa de criar uma língua própria, reagindo contra a linguagem clássica utilizada por aqueles dos centros culturais da metrópole colonial, "passaram a escrever mal o idioma que herdamos" (Ribeiro,1958: 29). Rui Barbosa passou a liderar um movimento pela "reabilitação dos clássicos" que contaminou até o debate em torno da redação do Código Civil Brasileiro; acompanhado de João Ribeiro acreditava que o "Brasil estava mais perto dos antigos do que dos portugueses. Não havia razão, portanto, para repudiarmos uma tradição [dos clássicos] que era mais nossa que de Portugal" (Ribeiro,1958: 30). Ambos os ativistas vão argumentar sua teoria baseado nos estudos da linguagem, propondo que a "evolução dos idiomas românicos na América é mais lenta e retardada que na Europa" e que uma "arcaicidade" caracterizaria a "linguagem falada na América" (Ribeiro,1958: 31). Tais estudos justificariam um retorno a fala quinhentista de Luís de Camões, eterno modelo do clássico em língua portuguesa; no "movimento vernaculista", se integravam "no ideal da boa linguagem" os escritores de maior projeção do final do século XIX e começo do XX: Machado de Assis, Coelho Neto, Alberto de Oliveira, Raimundo Correia, Olavo Bilac, concorriam, através da recém-criada Academia Brasileira de Letras (15/11/1896), para o aprimoramento do idioma assentado sobre sua pretensa pureza.

Contrapondo-se a essa perspectiva, o *Manifesto Antropófago* (1928) de Oswald de Andrade lançava um plano que teria um maior desenvolvimento posterior: uma espécie de canibalismo descolo-nizador, desenvolvendo o desejo por um modelo de pensamento cultural que reforçava os projetos lançados em 22: a vernaculização da "língua brasileira" calcada na síntese das expressões regionais da prática oral de todo o Brasil; assim, não propunha que se devia escrever não o que "houve" mas o que se "ouve".

Os países de economia predominantemente rural e com uma burguesia urbana atrelada à fazenda estavam se deixando embalar pelas idéias vindas dos grandes centros urbanos; o próprio movimento modernista foi muitas vezes ligado a Paris, para onde Oswald e Tarsila do Amaral se dirigiam com freqüência. A expressão estética e as múltiplas formas de saber científico vindos do centro francês estavam atrelados às concepções de nação e universal. A nação dos projetos independentistas das antigas colônias européias se formaria contra a diferenciação, sob a busca daquilo que constituísse maior homoge-neidade interna, formulando princípios que deveriam ser igualmente bons para todos os povos.

Dentro dessa representação é que aparecem instrumentos políticos como a "Declaração dos Direitos do Homem" que estabelecidos na Europa se propõe como uma única resposta para todo o mundo; como se, embora desejáveis, os direitos fossem repre-sentados igualmente em todas as partes do mundo. Oswald de Andrade ria dessa utopia no *Manifesto Antropófago*: "Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem". Sem se considerar as diferenças culturais, que são aberrantes, não parece viável um programa político único de respeito aos direitos do homem. Descrevendo o cenário, Oswald conta que:

> Em 1922 proclamamos como semáforos uma insurreição mental. No primeiro centenário da nossa independência, reclamáva-mos assim os direitos a uma cultura própria e a uma cultura autônoma. E, coincidindo com a nossa ondulação, liquidava a esclerose política do país aquela mortífera passeata dos dezoito rapazes do Forte de Copacabana[11] (Andrade, 1945[12]).

1922, um mesmo ano reúne muitos fronts do conflito cultural, tais como a polêmica apresentação artística dos modernistas e o movimento político-militar "tenentista" de rebeldia contra o alto comando do exército e, por conseguinte, o governo da República; não é por acaso que estão juntos no discurso de Oswald, e essa comparação modernistas\tenentistas é recorrente: a insatisfação com as oligarquias do pensamento e do poder convulsionavam, com objetivos distintos, o Brasil durante toda a década de 20 até culminar na Revolução de 30, pois, "açoitou o mundo uma ventania de insânia de tal ordem que o progresso se tornou revolucionário e a ordem impossível de evolução pacífica. Num mundo epilético em transformação" (Andrade, 1941). Explica o poeta, ironizando as palavras "ordem e progresso", de cunho positivista, presentes na bandeira do Brasil.

Oswald coloca em cena o conflito com os modelos políticos e culturais europeus; a partir daí, o *Manifesto Antropófago* passa a ser uma via de análise para a nossa cultura, uma vez que se apresenta, na visão de Augusto de Campos, como "a única filosofia original brasileira" (1976: 124), aqui resumida por Haroldo de Campos:

> [...] com a 'Antropofagia' de Oswald de Andrade, nos anos 20 (retomada depois, em termos de cosmovisão filosófico-existencial, nos anos 50, na tese *A Crise da Filosofia Messiânica*), tivemos um sentido agudo da necessidade de pensar o nacional em relacionamento dialético com o universal [...] Ela não envolve uma submissão (uma catequese), mas uma transculturação: melhor ainda uma 'transvaloração': uma visão crítica da história como função negativa (no sentido de Nietzche), capaz tanto de uma de apropriação como de desapropriação, desierarquização, desconstrução (1983: 109).

Os aspectos centrais do movimento antropofágico sedimentaram uma outra óptica para a relação entre o local e o universal, num processo de desierarquização que significa a possibilidade de uma expressão própria dos países de economia periférica, importante tanto para quem se expressa, quanto para o outro, o receptor. Sob essa perspectiva, a citação, a referência, a releitura, a cópia aparecem sem a "culpa" da apropriação submissa a uma dada originalidade, mas como uma "devoração" intercultural. Ao nomear seu artigo sobre o tema como "Da razão antropofágica", Haroldo de Campos buscou recuperar para a tradição racionalista ocidental, organizada sob a égide da razão dialética, a irreverência irracional de Oswald de Andrade. Haroldo de Campos sai do campo do específico literário, onde até então se tinha situado a obra do paulista e atravessa, com a dicção *oswaldiana*, para o campo da crítica cultural.

A preocupação em inserir a Sul América no cenário mundial com uma dicção própria, de traduzir para dentro e fora as diferenças de cada povo, tocava de modo especial alguns dos países latino-americanos – Brasil, Argentina– naquele começo de século XX. Na cultura brasileira, a inserção de índios e negros não se fazia apenas como personagens, tal qual no romantismo, mas também por seus signos e símbolos diferenciadores. A mitologia indígena, a religião afrodescentente, a música, começam a ter lugar dentro das revindicações políticas das população marginalizadas. O contexto social brasileiro estava repleto de reivindicações da população excluída do poder. Quando os modernistas trazem as culturas negra e indígena para o plano da linguagem artística estão apenas ecoando as questões inexoráveis do cenário político de sua época.

Muitos mais querem falar: o contexto brasileiro do surgimento da antropofagia

Em 1910, Cândido Rondon coloca os índios na pauta política ao realizar uma série de conferências sobre sua viagem às regiões fortemente povoadas por grupos indígenas, no Rio de Janeiro e em São Paulo, quando ele ainda era tenente-coronel e chefe da comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas[13]. Com a visibilidade propiciada por Rondon à questão indígena, o governo cria naquele mesmo ano, dentro do Ministério da Agricultura, o Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais. A partir daí, muitos trabalhos sobre os índios, produzidos por outros indigenistas, como Curt Nimuendajú, surgidos na esteira de Rondon, são divulgados na forma de conferências, relatórios, artigos em jornais e livros.

As Conferências de Rondon foram publicadas em 1922; seguindo esta linha de interesse do mercado editorial, quatro anos mais tarde, a historia do primeiros anos do descobrimento, na qual o índio era personagem central, foi recuperada por Monteiro Lobato que publicou a tradução dos cronistas do século XVI (Hans Staden, Jean de Léry, André Thevet). Quando Tarsila e Oswald regressaram de Paris, em 1926, liam diariamente o rodapé do *Diário da Noite* de São Paulo que publicava em capítulos a adaptação de Lobato das aventuras de *Hans Staden entre os Selvagens do Brasil*, obra que colocava a antropofagia em cena.

No largo período entre as décadas de 10 a 40, as culturas autóctone e afrodescendente buscavam espaço para sua expressão em um momento de turbulência e transformação da sociedade brasileira, pois estes grupos, principalmente os afrodescendentes, impunham sua presença, não mais numa tentativa de incorporação dos valores europeus mas a partir da afirmação de seus próprios valores.

Segundo Florentina Silva Souza (2000), o período de 20 é muito importante para a cultura negra, pois a expressão desse grupo buscava ocupar lugar no cenário político brasileiro; são fundados os jornais de divulgação de sua cultura, como *O Clarim* (1924) que levaram depois à organização política *Frente Negra* (1931). Os periódicos e as entidades tinham como objetivo promover a ascensão social dos negros e mulato, uma vez que o grande fluxo migratório do final do século XIX deixara os afrodescendente à margem, excluídos mesmo, do mercado de trabalho.

A discriminação racial, pós-abolição da escravidão (1888), delinea-se com o corte de oportunidades de trabalho e tentativa do governo de embranquecer a população por meio do estímulo às imigrações européias. Nesse momento, os periódicos alternativos constituíram um espaço de expressão do grupo negro de tal intensidade que Roger Bastide delimita o período de 15-30 como de sedimentação de uma imprensa negra no Brasil. As associações procuravam desenvolver a auto-estima e provar a capacidade dos negros organizarem-se socialmente através de políticas culturais como, por exemplo, através da promoção de bailes. Todo este movimento corria à margem das atividades institucionais, mas tinham, por vezes, o apadrinhamento de alguns intelectuais.

No mesmo 1922, aconteceu um "escândalo" que tomamos como exemplar para entender a relação da sociedade institucional brasileira, formada por uma elite que se quer branca, e a arte produzida pela população negra. A polêmica tinha começado alguns anos antes, como descreveu o jornal *Gazeta de Notícias*, que também nos fornece um retrato da sociedade carioca do começo dos anos 20:

> Foi um verdadeiro escândalo quando, há uns quatro anos, os "Oito Batutas" apareceram. Eram músicos brasileiros que vinham cantar coisas brasileiras. Isso em plena avenida[14], em pleno almofadismo [dandismo], no meio de todos esses meninos anêmicos, freqüentadores de "cabarets", que só falam francês, que só dançam tango argentino. No meio do intelectualismo dos costureiros franceses, das livrarias italianas, das sorveterias espanholas, dos automóveis americanos, das mulheres polacas [prostitutas], dos snobismos cosmopolita e imbecil (citado por Silva, 1979: 44).

Em uma sociedade que se apresentava como européia em diversas facetas, a presença da população negra visibilizada por sua expressão artística, instalava um incômodo que, segundo reivindicação de parte da sociedade da época, deveria ser combatido através das instituições, como os jornais e o aparelho de estado.

"Os Oito Batutas" –formado por Pinxinguinha, China, Donga e Nelson Alves, entre outros– embarcou, em janeiro de 22, para Paris causando mal-estar entre brasileiros, alguns chegaram a "taxar a viagem como desmoralizadora" e pediram "providências do Ministério das Relações Exteriores" (Silva, 1979: 68) uma vez que não se podia aceitar a arte negra representando o Brasil na Europa. Estes conflitos cotidianamente ocupavam as páginas dos periódicos, nos quais emergia indiretamente a discussão de qual o lugar que a população afrodescendente deveria ocupar na sociedade brasileira que se organizava nos moldes republicanos.

Toda a movimentação dos afrodescendentes redundou, nas décadas de 30 e 40, em maior espaço para a exposição da sua produção: em 1934 aconteceu na cidade de Recife o 1º Congresso Afro-Brasileiro, que foi recomendado à Polícia Política, pelo pensador-cristão Tristão de Ataíde, como "perigosamente subversivo" (Freire, 1969: 115). Os antropólogos Arthur Ramos, Edison Carneiro e Guerreiro Ramos, todos interessados em entender e explicar o papel do negro na constituição da sociedade brasileira, começaram a publicar nesse período suas investigações. Enfim, a polêmica sobre e a produção artística e discursiva da população afrodescendente ocupava parte neurálgica da cena brasileira dos anos 20.

Contudo, estar participando do cenário político não garantiu aos índios e negros visibilidade em termos de participação política. Dentro do projeto modernista, muitas vezes adjetivado "utópico", estava incluir na Nação as tantas vozes ignoradas; porém, até recentemente, esse projeto é tomado como broma, humor e não como uma possibilidade política exequível. São muitos os exemplos, mas especialmente um torna clara a questão: na campanha para a presidência do Brasil de 1989, várias vezes usou (ainda se usa) os desvios da norma culta do candidato de origem proletária e nordestina Luis Inácio Lula da Silva como argumento para desqualificá-lo.

No manifesto, Oswald propõe a valorização do "erro" e a aproximação da escrita e da fala: "A língua sem arcaísmo, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos" (1924).

A encenação de uma língua brasileira coloquial incorporava também as imigrações constantes que o continente recebia[15]. Em 1926, o industrial imigrado italiano radicado no Brasil, Francisco Matarazzo, teria saudado o então presidente brasileiro, Washington Luís, dizendo: "Esta é a Pátria dos nossos descendentes" (citado por Sereza, 2001). A frase foi utilizada por outro modernista-canibal –Antônio de Alcântara Machado– para abrir seu livro *Brás, Bexiga e Barra Funda* (1927), que apresenta o cotidiano dos italianos recém-chegados a São Paulo e que propulsaram a industrialização do país, utilizando um linguajar que, segundo o jornalista Haroldo Sereza, reproduzindo uma crítica corrente, "até hoje serve de estereótipo para o paulistano e tem até apelido: é o português macarrônico, denominação que, mais do que indentificá-lo, serviu para desqualificá-lo"[16]. A língua, signo de uma identidade que deve ser des-locada para ser "corrigida" e portanto "civilizada" segue como espaço vingente de estratégia de opressão.

A preocupação em trazer de volta os rebeldes modernistas à ordem anticaos empurrou seu projeto, cunhado nos alvores do século XX, para a complacência que se tem com os ingênuos e sonhadores poetas. Mesmo assim, cremos, como a crítica literária Leyla Perrone-Moisés (1990), que a antropofagia de Oswald de Andrade nos permite superar uma "ansiedade", acabar com o complexo de inferioridade por termos vindo depois, resolve o problema da má consciência patriótica que nos leva a oscilar entre a "admiração beata da cultura européia e as reivindicações estreitas e xenófobas pelo autenticamente nacional".

Notas Finais: a "reabilitação do primitivo" como "bárbaro tecnizado"

O conflito com a origem americana, verbalizado por Oswald de Andrade, recoloca insistentemente em cena o bárbaro indesejado, o caipira, o humano tectônico-metafísico em contraste com o "sofisticado" letrado-metafísico europeu. Qual a nossa origem e nosso destino: Ariel, metáfora do segundo, ou Caliban, signo do primeiro? como propõe a imagem explorada por Fernández Retamar[17] a partir da obra de Shakespeare. Este problema perpassa a obra de autores de diferentes matizes da história cultural latino-americana: Angel Rama (*apud*: Poblete); Mariátegui (*apud*: Baptista); Quijado (*apud*: Pajuelo) e Néstor García Canclini (*apud*: Bermúdez, Antonelli); especialmente García Canclini que atualiza o dilema incluindo a intervenção nas relações atuais provocada pelos processos de globalização, quando orienta seu posicionamento colocando-o como um "horizonte englobante más abierto, relativamente indeterminado" (1995: 13).

Assim, a hibridização, conceito sobre o qual García Canclini centra seu trabalho, responde às questões colocadas pelas identidades étnicas e nacionais e pelo multiculturalismo e aparece estruturado pela selação antagônica e dialógica Norte-Sul América. Esta perspectiva não aparecia na antropofagia, ainda muito próxima ao tipo de colonização de cunho europeu do século XIX. Contudo a expansão da tecnologia, que sustenta os processos de globalização já apareciam no discurso antropofágico *oswaldiano*, não como uma construção maniqueísta, tal como acontece com García Canclini: as posições antagônicas não são uma luta do bem contra o mal.

Ser tupi (Caliban?) significa para muitos a volta do primitivo, a afonia, um recuo histórico indesejado –ser ou não ser tupi, eis a questão?– contra esta permanente interrogação se insurgem aqueles que acreditam haver uma homogeneização da representação do brasileiro como canibal e um apagamento de outras possibilidades de autodefinição, como se esse apagamento fosse possível. Contra uma só resposta, o que Oswald propõe, no *Manifesto Antropáfago* (1928), é o "bárbaro tecnizado", que retoma explicando na tese *A Crise da Filosofia Messiânica* (1950):

1º termo: tese –o homem natural;

2º termo: antítese –o homem civilizado;

3º termo: síntese –o homem natural tecnizado.

Para Oswald estaríamos estagnados no segundo termo, "em um estado de negatividade". A partir dessa construção o escritor passa a discutir a formação do Estado sob uma base antinatural e opressiva, própria do patriarcado, ou seja, o estado como parte da sociedade messiânica. Para o crítico: "Só a restauração tecnizada duma cultura antropofágica resolveria os problemas atuais do homem e da filosofia" (Andrade, 1950). Oswald antecipa assim o desafio imposto pelas novas tecnologias como a internet que, diferentemente da revolução industrial, que somente havia ampliado a atuação dos membros do corpo humano, significa "a extensão/ampliação/potencialização da cabeça, da mente humana" em um movimento de grande potencial democrático, uma vez que essas tecnologias podem divulgar planetariamente informações que antes estavam restritas a grupos ou regiões (Cfr. Americano, 2000).

(Enquanto encerramos este artigo, "50.000 inimigos do sistema", como os classificou a mídia eletrônica[18], se reunem em Porto Alegre no *Foro Social Mundial*, fevereiro de 2002, onde tentam estabelecer uma "queda de braço" com os processos econômicos contemporâneos. Quem sabe este encontro anuncie "um dia matriarcal que traz em si todos os frêmitos da vida ao mesmo tempo passional e tecnizada. Uma Idade de Ouro se anuncia", Oswald de Andrade, 19 de maio de 1949).

Bibliografia

Almeida, Maria Cândida 1999 "Tornar-se outro: o topos canibal na literatura brasileira", mimeo.

Americano, Nice 2000 "e-topia: democratização em tempos globalizados", mimeo.

Andrade, Oswald de 1924 *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*.

Andrade, Oswald de 1941 "Dois Emancipados" in *Revista do Brasil* (São Paulo) maio.

Andrade, Oswald de 1945 "Informe sobre o Modernismo". Conferência realizada em São Paulo, 15 de outubro.

Andrade, Oswald de 1950 *Crise da Filosofia Messiânica*.

Andrade, Oswald de 1976 *Um Aspecto Antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial*, Obras Completas.

Andrade, Oswald de 1976 *Utopia Antropofágica*, Obras Completas.

Andrade, Oswald de 1981 *Obra Escogida* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).

Barbosa Silva, Marília e Oliveira Filho, Artur L. 1979 *Filho de Ogun Bichiguento* (Rio de Janeiro: Funarte).

Boaventura, Maria Eugênia 1976 "Do órfico as mais cogitações" in Andrade, Oswald de *Obras Completas*.

Bopp, Raul 1966 "Diário da Antropofagia" in *Cadernos Brasileiros* (Rio de Janeiro) Nº 4, julho/agosto.

Brunn, Burkhard 2000 "¡Comedme, que saborearéis vuestra propia carne!" en *Revista Humbolt*, Año 42, Nº 129.

Campos, Augusto de 1978 *Poesia antipoesia antropofagia* (São Paulo: Cortez e Moraes).

Campos, Haroldo de 1974 "Uma poética da radicalidade" in Andrade, Oswald de *Obras Completas* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira) Vol. VII.

Campos, Haroldo de 1983 "Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira" in *Boletim bibliográfico* (São Paulo: Biblioteca Mário de Andrade) Vol. 44, janeiro-dezembro.

Costa, Oswaldo 1928 “Moquén” in *Revista de Antropofagia* [Edição fac-similar organizada por Augusto de Campos, 1995].

Fernández Retamar, Roberto 1973 *Calibán* (Maracaibo: Centro de Estudios Literários/Universidad del Zulia).

García Canclini, Néstor 1989 *Culturas Híbridas*: *estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México: Grijalbo).

García Canclini, Néstor 1995 *Consumidores y Ciudadanos*: *conflictos multiculturales de la globalización* (México: Grijalbo).

Gonçalves, Marcos Augusto 1998 “Só a antropofagia nos une” in *Folha de S.Paulo* (São Paulo) 1° caderno Brasil, 27 de setembro.

Leal Cunha, Eneida 1995 “A Antropofagia, antes e depois de Oswald” in Telles, Gilberto M. et al. *Oswald Plural* (Rio de Janeiro: UERJ).

Perrone-Moisés, Leyla 1990 “Literatura Comparada, intertexto e antropofagia” in *Flores na escrivaninha* (São Paulo: Companhia das Letras).

Presente, João do 1929 “O homem que comi aos bocadinhos” in *Revista de Antropofagia* [Edição facsimilar organizada por Augusto de Campos, 1995].

Rama, Angel 1985 “La ciudad escrituraria” in *La crítica de la cultura en América Latina* (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho) Nº 119.

Ribeiro, Joaquim 1958 *Rui Barbosa e João Ribeiro* (Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/Casa de Rui Barbosa).

Rolnik, Suely 1996 “Guerra dos gêneros e guerra aos gêneros” in *Item 4. Revista de arte* (Rio de Janeiro) Nº 4, novembro.

Rondon, Cândido Mariano da S. 1922 *Conferências realizadas em 1910 no Rio de Janeiro e em São Paulo* (Rio de Janeiro: Tipographia Leuzinger).

Santiago, Silviano 1982 “Apesar de dependente, universal” in *Vale quanto pesa* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).

Santiago, Silviano 1990 “Oswald de Andrade ou elogio da tolerância” in *Anais do 2º Congresso da Abralic*.

Schwartz, Jorge 1995 “Lenguajes utópicos” in Pizarro, Ana (org.) *América Latina*: *Palabra, Literatura e Cultura* (Campinas: Unicamp).

Sereza, Haroldo Ceravolo 2001 “Alcântara Machado: 100 anos” in *Estado de São Paulo* (São Paulo) 25 de fevereiro.

Silva Souza, Florentina 2000 *Contra correntes*: *a afrodescendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU* (Belo Horizonte: FALE/UFMG). Tese de doutoramento.

Veloso, Caetano 1997 “Antropofagia” in *Verdades Tropicais* (São Paulo: Companhia das Letras).

Vilaça, Aparecida 1992 *Comendo como gente* (Rio de Janeiro: ANPOCS/UFRJ).

Notas

* Mestre em Educação Pública pela UFMT/Cuiabá, Mato Grosso (1994), e Doutora em Literatura Comparada pela UFMG/Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil (1999); Professora de Língua e Literatura Brasileiras e Teoria Literária; Diretora do Instituto Cultural Brasil-Venezuela, em Caracas. Investigadora convidada do programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales/Facultad de Ciencias Económicas y Sociales/Universidad Central de Venezuela.

El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) marzo de 2002.

1 Oswald de Andrade (1890-1954): poeta, dramaturgo, romancista, ensaísta e crítico. Autor dos Manifestos da Poesia Pau-Brasil (1924) e Antropófago (1928), que pontuam as questões colocadas pela vanguarda do começo do século XX. Obras: Poesia Pau-Brasil (1925), Primeiro Caderno do aluno de Poesia Oswald de Andrade (1927) (poesia); Memórias sentimentais de João Miramar (1924), Serafim Ponte Grande (1933) (prosa); O Rei da Vela (1937) (teatro); seus textos ensaísticos e críticos estão reunidos nos volumes Utopia Antropofágica e Estética e Política de suas obras (in)completas (1970-1976).

2 Ver Liv Sovik que neste volume vai apresentar a "polêmica" Santiago y Roberto Schwarz.

3 Comunicação escrita para o Encontro dos Intelectuais, realizado no Rio de Janeiro em 1954, e enviada ao pintor modernista Di Cavalcanti para se lida (IEL-Unicamp) (grifos na citação nossos) in Andrade, Oswald (1991: 231-232). As citações da obra da Oswald de Andrade foram retiradas de Andrade, Oswald Obras Completas (São Paulo: Globo). Exceto aquelas indicadas por R.A., pois foram extraídas da Revista de Antropofagia (edição facsimilar organizada por Augusto de Campos) (1995).

4 A primeira fase da Revista de Antropofagia teve o formato de revista mesmo, com 8 páginas, editadas mensalmente de maio de 1928 a fevreiro de 1929. A 2ª dentição saiu apenas como uma página do Diário de São Paulo, semanalmente, de 17 de março a 1º de agosto de 1929.

5 Quando estive no México, em 2001, ao anunciar meu interesse pela antropofagia, meus interlocutores, professorres mexicanos de língua portuguesa, me responderam que eu devia interrogar aos peruanos sobre o tema, uma vez que a antropogafia não se relacionava com a cultura azteca. Otro exemplo, a televisão brasileira apresenta en una vinheta educativa um canibal com fenótipo africano que lava as mãos antes de devorar o caçador. Mesmo na atualidade, esse enunciado sobre a antropofagia nas sociedades que o praticavam segue vingente para aquelas que não o practicam mas ocupam o mesmo território geo-cultural.

6 Apodo dirigido aos italianos das primeiras levas de imigrantes em uma insinuação de que roubariam no peso das mercadorias que vendiam "carcando a máo" la balança.

7 Pindorama: terra das palmeiras [do tupi pi'dob, palmeira + orama, terra]; nome dado ao Brasil na língua indígena nheengatu.

8 Cfr. principalmente os ensaios de Silviano Santiago: "Apesar de dependentes, universais" (1982) e "Oswald de Andrade e o elogio da tolerância étnica" (1990).

9 Subcomandante Marcos, gravado por Manu Chau, 2000, Clandestino.

10 Rui Barbosa (1849-1923). Jurista, político, escritor de grande influência nos embates do final do Império brasileiro e no começo da República, chegando inclusive a ser candidato à presidência desta.

11 Movimento conhecido como "tenentismo" por congregar oficiais de nível intermediário do Exército, que promoveram um protesto duramente reprimido para "salvar a honra do Exército" e que foi o estopim de uma série de ações de confronto contra o governo brasileiro, com o intuito de reduzir o poder das oligarquias nas regiões de maior desigualdade social.

12 Andrade, Oswald 1945 Museu das nossas ternuras. Discurso feito no I Congresso Brasileiro de Escritores, São Paulo, janeiro.

13 Na oportunidade, além de descrever as suas inúmeras aventuras para a execução do trabalho de instalação das linhas telegráficas que o levou aquela região, Rondon se ocupou em tentar demostrar, mais uma vez, a humanidade dos índios (Rondon, 1922: 44).

14 Região central da cidade do Rio de Janeiro, onde estava localizado o comércio de maior prestígio desde o començo do século XX até a década de 60.

15 Os países impactados por imigrações européias são apontados pelo crítico argentino radicado no Brasil, Jorge Schwartz, em um ensaio sobre o tema da busca da língua nacional, que nomeou "Lenguajes utópicos". A adjetivação recorrente "utópico" coloca o "sem-lugar" a que foi destinado o projeto de inserção da maioria dos sulamericanos que não dominam a norma em um cenário político e artístico a não ser pela subalternização (Schwartz, 1995).

16 Toda vez que se quer desqualificar o uso por alguém de uma língua, especialmente estrangeira, se imprega o neo-adjetivo "macarrônico". O policiamento do uso linguístico se estende às fronteiras de outros países. A elite caracteriza-se por seu poliglotismo perfeito, como se falando bem o francés, e hoje em dia, o inglês, ninguém perceberia que não passa de um brasileiro.

17 Conforme a apropriação por Fernández Retamar da metáfora shakespeariana de "A Tempestade" deslindada para tentar responder a esta questão: existe uma cultura latino-americana? Segundo esta metáfora, explorada por muitos pensadores latino-americanos, Ariel, o ser etéreo, teria mais aptidão para dar continuação aos valores europeus, enquanto Caliban, ser tectônico, seria resistente a dominação representada por Próspero (Retamar, 1973).

18 Site Tutopia, 1º fevereiro de 2002.

Lourdes Arizpe* y Guiomar Alonso**

Cultura, comercio y globalización***

Introducción

Las expresiones culturales se han convertido en la punta de lanza invisible de la globalización porque ofrecen las imágenes y valores con los que la gente construye una nueva visión del mundo. Aun si las mercancías ya llegan hasta los rincones más apartados del planeta, antes que estos bienes, han llegado ya los sones, las palabras y las imágenes de muchas otras culturas, y en particular de la norteamericana.

Las radios y las televisiones reinan en el salón de la mayoría de los hogares de todo el mundo. Las audiencias de cine se cuentan por millones. Los discos compactos han cruzado todas las fronteras políticas –y ahora también las virtuales– para llegar a un auditorio "que agarra la onda" de la música de todas las culturas del mundo. A lo anterior hay que añadir la telefonía, que desde el 18 de mayo de 1998 es ya planetaria, al permitir que cualquier persona pueda llamar a cualquier otra región del globo. E Internet se expande como mancha de tinta virtual a todas las regiones.

El encuentro cotidiano con este calidoscopio de expresiones culturales es excitante para los jóvenes, inquietante para las mayorías que tratan de conservar lo mejor –a veces también lo peor– de sus culturas, y con frecuencia percibido como un riesgo para los gobiernos. Estos últimos se enfrentan a la necesidad de reposicionar a sus estados-nación y a sus grupos culturales en un nuevo mapa mundial, tanto económico como cultural.

En relación con la globalización, se ha analizado, diseccionado y debatido intensamente la liberación de los mercados financieros y comerciales, y, con el cambio global, los efectos de las transformaciones en la biósfera y la geósfera. En cambio, no se han analizado en forma sistemática los cambios globales que están ocurriendo en los procesos culturales. Ello se debe, en parte, a la naturaleza polisémica del concepto de cultura, a lo complejo que resulta categorizar estos procesos y a la dificultad de aislar los fenómenos culturales de los arriba mencionados. De hecho, concordamos con Nestor García Canclini en que es difícil calificar, en este atropellado suceder de creaciones culturales, los efectos de esta "globalización imaginada" (García Canclini, 1999).

No obstante, hay un buen número de problemas de orden cultural que han pasado al primer plano en el debate internacional sobre la globalización, y que pueden agruparse del siguiente modo. En primer lugar, tenemos aquellos problemas referidos a las identidades, al patrimonio cultural y a la justicia cultural. En segundo lugar, aquellos derivados del impacto cultural de los contenidos de la televisión, multimedia, y ahora la teleinformática, en especial en relación con la diversidad lingüística y cultural. Y en tercer lugar se sitúa el debate sobre el tratamiento que debe darse a los bienes y servicios de contenido cultural en los acuerdos multilaterales de comercio: es decir, la discusión en torno a la "excepción cultural" tal y como surgió durante las negociaciones finales del Acuerdo General sobre Comercio y Aranceles (Ronda de Uruguay 1994, GATT por sus siglas en inglés) y en el rechazado AMI, Acuerdo Multilateral de Inversiones (MAI por sus siglas en inglés), discutido entre 1995 y 1998 en la sede de la OCDE, Organización para la Cooperación Económica y el Desarrollo. La polémica en torno al Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI), como se explica más adelante, no hizo más que montar el escenario.

En efecto, los debates en torno a la "excepción cultural" a finales de los noventa se referían a un reposicionamiento de los actores en el nuevo escenario de la globalización económica. Se estaban reubicando, y de hecho siguen haciéndolo, distintos actores del sector privado, público y la sociedad civil, construyendo alianzas e ideando y aplicando nuevas estrategias. El trato que se le otorgue a la cultura en la próxima ronda de negociaciones multilaterales sobre comercio e inversión tendrá consecuencias decisivas en la hegemonía económica de los mercados y la cultura a nivel mundial.

Para tomar una frase utilizada por la revista *The Economist*, estamos en el umbral de una "guerra cultural". En juego está el inmenso potencial económico de las industrias culturales, pero también, y no menos importante, el poder de definir e imponer significados acerca de cómo vemos el mundo y lo que realmente importa en la vida.

En las páginas que siguen discutimos el panorama amplio de estos temas en las agendas tanto nacionales como internacionales.

Internacionalización y globalización

David Throsby apunta en el primer *Informe Mundial de Cultura* que para entender lo que ocurre en los procesos culturales mundiales hay que distinguir entre internacionalización y globalización. La internacionalización de las economías y culturas se refiere a la apertura de fronteras a los bienes y los contenidos culturales de otros países. En cambio, la globalización "se encuentra marcada por la interacción funcional entre diferentes actividades económicas y culturales, generadas por un sistema con muchos centros, cuya velocidad para llegar a todas las partes del mundo y cuyas estrategias para crear audiencias son más decisivas que las inercias de tradiciones locales" (Throsby, 1998: 195).

No sorprende entonces, vista la amplia gama de fenómenos culturales que afecta a todos los países, que la cultura figure hoy en día en la agenda internacional para el desarrollo. Un indicador más es el gran interés, tanto entusiasta como crítico, que ha recibido el informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, titulado *Nuestra Diversidad Creativa*. Publicada en 1996 y traducida a más de catorce idiomas incluyendo el árabe y el japonés, esta guía de principios generales sobre la interacción entre cultura y desarrollo se ha convertido en manual de referencia en muchas escuelas y universidades, y ha servido de tema de discusión en presentaciones y seminarios en más de setenta países.

Se puede afirmar que a partir de *Nuestra Diversidad Creativa* el debate internacional acerca de la cultura y el desarrollo se ha acelerado. Así, por ejemplo, poco después de su publicación se difunde el informe del Consejo de Europa, *Sueños e Identidades,* que trata problemas de integración de la cultura a las agendas nacionales. Su propuesta principal, tal como lo expresa su título en inglés –*In from the Margin*–, expone la necesidad de traer a la cultura de los márgenes de las políticas al centro de la toma de decisiones (Consejo de Europa, 2000).

Auspiciada por la UNESCO, la Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales para el Desarrollo hace avanzar el debate, y lleva a la agenda internacional discutida por representantes de 149 gobiernos y 135 ONGs muchas de las conclusiones a las que habían llegado estudiosos en este campo.

Por ejemplo, Néstor García Canclini hizo notar que las políticas culturales hoy en día tienen que tomar en cuenta los procesos culturales que ocurren fuera de las fronteras nacionales, ya que una parte cada vez mayor del consumo cultural viene del mercado internacional, circula en redes transnacionales de comunicación, y está creando lo que este autor ha llamado "audiencias de mensajes desterritorializados".

Por otro lado, las delegaciones oficiales de la Conferencia volvieron a poner sobre la mesa de discusión y decisión (véase el *Plan de Acción* aprobado) algunas de las preocupaciones que ya habían sido expresadas durante las consultas de la Comisión Mundial. Esto es, que la producción en las artes, artesanías e industrias culturales se encuentra indisolublemente vinculada a las formas de vida, identidad y solidaridad de cada sociedad. Cabe recordar, como señala Ulf Hannerz, que esta producción cultural se desarrolla hoy en día en un "espacio ecuménico global de interacción e intercambio cultural permanente" (Hannerz, 1996: 107).

En este espacio ecuménico, a nuestro juicio, importa sobre todo la forma en que es percibida políticamente la interacción cultural.

La cultura y el fin de las ideologías

Al terminar la Guerra Fría se vinieron abajo las nítidas fronteras en el discurso ideológico que ofrecían una visión de futuro y valores claramente diferenciados para grupos tanto políticos como sociales. Para llenar gran parte de los vacíos ideológicos creados en este desplazamiento discursivo, la gente se volvió hacia su "cultura tradicional", la reconstruyó o la inventó, como bien hizo ver Eric Hobsbawm. Al mismo tiempo, argumenta este autor, las nuevas condiciones hacen que la gente ya no acepte tan automáticamente la idea de ser gobernados como antes y, extendiendo esta interpretación a la cultura, que no acepte la autoridad de los cánones culturales (Hobsbawm, 1999: 38).

Como consecuencia, algunos movimientos culturales que habían sido reprimidos, así como nuevas identidades culturales surgidas de los escombros de la historia, se encuentran ahora avasallando las fronteras y plataformas políticas tradicionales. En muchos casos, sus reivindicaciones se expresan en términos culturales a pesar de que sus demandas se refieren más a cuestiones de toma de decisiones, poder y territorio. Con ello, los distintos grupos intentan adecuar su sentido de pertenencia, de situación y de propósito común al contexto sociopolítico del mundo actual.

Es por ello que en los nuevos espacios de diálogo, intercambio, invasión o confrontación creados por las telecomunicaciones y multimedia se ha generado una intensa discusión entre los distintos grupos que buscan ocuparlos. Además, el espacio virtual de Internet, que empezó siendo prácticamente monocultural, todo en idioma inglés, ahora incluye en un 67% otros idiomas y expresiones de múltiples culturas. Sobra decir que las prácticas en este nuevo medio electrónico de expresión y creación han rebasado los útiles conceptuales y marcos de referencia anteriores.

Finalmente, cabe hacer notar que las políticas neoliberales que dan preponderancia al mercado como fuerza conductora del desarrollo han acelerado la mercantilización de bienes y servicios culturales, que hasta ahora se consideraba respondían únicamente a una racionalidad no económica. Por ejemplo, hoy se reclama la protección de la propiedad intelectual de diseños del arte Inuit y de los aborígenes australianos, como se haría con cualquier producto industrial.

También se empiezan a regular y retribuir como servicio terapéutico de medicina natural las prácticas chamánicas que tradicionalmente estaban excluidas de la esfera de las transacciones comerciales.

La polarización de posiciones ideológicas sobre la cultura

Resulta notable la extraña coincidencia de posiciones respecto a cultura y globalización entre los extremos del espectro político, esto es, entre la extrema izquierda y la extrema derecha. Tres ejemplos ilustran esta afirmación.

Por un lado, Sendero Luminoso, un movimiento de guerrilla de izquierda radical en los ochenta y noventa, clamaba por "la reinstauración de la cultura auténtica de Perú" refiriéndose con ello a la cultura prehispánica incaica. Su finalidad era, en sus propios términos, la "reindigenización del Perú". Al otro lado del mundo, pero en el mismo espectro político, Slobodan Milosevic, desde una posición socialista a ultranza, incitó a lo que ha sido una de las experiencias más brutales y sangrientas de "limpieza étnica" del último siglo. Radovan Karadziç, general de los ejércitos serbios que perpetraron las matanzas, afirmó alguna vez que "las fronteras étnicas están dibujadas con sangre". En tercer lugar, y al otro lado del espectro político, Bruno Megret, el principal ideólogo del partido de extrema derecha en Francia, el Frente Nacional, declaró en febrero de 1998 que "la política ya no debe considerarse dividida entre la derecha y la izquierda sino entre la identidad y la globalización". El Frente Nacional pugna por cerrar las fronteras nacionales contra los inmigrantes e instaurar la cultura "auténtica" de Francia como el único referente cultural.

Las tres posiciones políticas mencionadas están basadas en una perspectiva esencialista de la etnicidad y de la cultura, que encuentra su imagen simétrica en las posiciones fundamentalistas de las principales religiones. Sobra decir que la radicalización política, frecuentemente expresada en términos culturales, está cambiando las alineaciones políticas, con efectos decisivos en los resultados electorales en muchos países. Sirva como ilustración elocuente de este fenómeno la elección de Primer Ministro en Israel en mayo de 1999, en la que un comentarista indicó que los votantes de los principales partidos políticos se habían aliado sobre todo para defender la naturaleza laica del estado de Israel más que para apoyar plataformas políticas específicas. La misma defensa del laicismo del estado y de la educación, según muchos críticos, se tiene que hacer en México frente al gobierno de derecha del presidente Vicente Fox, aunque él mismo apoya las reivindicaciones culturales de los zapatistas aún en contra de su partido.

Globalización, posicionamiento y la "política de la diferencia"

El surgimiento o revitalización de movimientos culturales y étnicos, y su paralelismo con los movimientos doctrinarios, fundamentalistas, religiosos y comunitaristas, pueden verse como una reacción a la globalización. Manuel Castells hace una revisión de varios de estos movimientos en su excelente estudio sobre *El Poder de la Identidad*. No obstante, quizás lo más importante en este terreno es analizar cuál será la futura evolución de estos movimientos. Algunos autores (entre ellos Alain Touraine) argumentan que al construirse una identidad los individuos se constituyen en "sujetos" que transformarán sus sociedades al impulsar nuevos significados colectivos y holísticos. Estos nuevos significados llevarán a la construcción de nuevas formas de gobernabilidad compartida. Ernesto Laclau, por su parte, interpreta este proceso en términos del surgimiento de una "universalización relativa de valores". Sostiene que esta universalización y su carácter abierto ciertamente condenarán a toda identidad a una hibridización inevitable, pero la hibridización no quiere decir necesariamente una declinación por la pérdida de la identidad: también puede llevar a empoderar a las identidades existentes al abrirse nuevas posibilidades. Sólo una identidad conservadora, encerrada en sí misma, puede experimentar la hibridación como una pérdida" (citado en Castells, 1997: 12).

Para otros autores, en cambio, la política identitaria tendrá primacía en una sociedad de redes. Manuel Castells piensa que "los sujetos, si es que se construyen, ya no estarán integrados en base a sociedades civiles que se están desintegrando sino como una prolongación de resistencias comunitarias" (Castells, 1997: 11).

Lo que augura esta visión del futuro son intensas disputas y, en el mejor de los casos, negociaciones entre los actores que se movilizarán, desde el pueblo o tribu más pequeños hasta los grandes grupos regionales, en torno a quién va a definir los cánones culturales, la preservación del patrimonio cultural y las políticas culturales.

Una "tercera vía" es aquella postulada por Anthony Giddens, que fue llevada al terreno político por Tony Blair en el Reino Unido y por Romano Prodi en la Unión Europea. El concepto clave de Giddens es que "entre más se diluye la tradición y entre más se reconstruye la vida cotidiana en base a la interacción dialéctica entre lo local y lo global, más se ven forzados los individuos a negociar el estilo de vida que eligen frente a una diversidad de opciones […] El plan de vida organizado de manera reflexiva […] se convierte entonces en el elemento central de la estructura de la auto-identidad" (Giddens, 1997). Este autor destaca el hecho de que la "reflexividad consiste en utilizar la información para aprender a vivir en el mundo […]. Ya no vivimos nuestras vidas como fatalidad", y hace notar que el género, es decir, las relaciones entre mujeres y varones, es el ejemplo principal de cómo la tradición no puede ya justificarse de manera tradicional. El futuro, acaba diciendo, se vislumbra como un mundo en el que tiene lugar un diálogo cosmopolita basado en una globalización descentralizada.

Resulta muy significativo el hecho de que en los tres escenarios posibles que nos presentan estos autores el papel de la cultura refleje los conceptos de autonomía, reflexividad y descentración[1]. De hecho, puede decirse que las prácticas discursivas sobre las culturas se han reactivado precisamente porque permiten la autorreflexividad basada en la diversidad. Esta diversidad es clave porque permite a los actores situarse en un contexto global enarbolando emblemas y símbolos. Los emblemas son locales, ya sea culturales o territoriales, pero pueden convertirse en regionales, nacionales o incluso globales.

En algunos países, este debate se ha ubicado en el marco de la "política de la diferencia". Se enfatiza con ello que existen fronteras irreconciliables entre los distintos grupos culturales en disputa: tal y como afirmaba Karadziç, están "marcadas con sangre". Resulta contradictorio, o lógico, que sea precisamente en esta época que se hagan este tipo de afirmaciones, cuando las transmisiones televisivas y radiofónicas, los audiovisuales, las redes virtuales, las comunicaciones por cable y por satélite, las migraciones y el turismo atraviesan las fronteras culturales esencialistas, supuestamente sólidas, inamovibles y "marcadas con sangre".

¿Lleva la globalización a una homogeneización cultural?

Esta es la pregunta que escuchamos una y otra vez en los debates sobre el *Informe Mundial de la Cultura,* en las intervenciones de los miembros del Consejo Ejecutivo de la UNESCO, y en otros muchos foros. También surge a diario en los periódicos y tribunas de la región latinoamericana y caribeña, y subyace a las posiciones que cuestionan la penetración de los productos audiovisuales provenientes de Estados Unidos y Europa.

Muchos autores han abordado esta cuestión. Entre ellos, a inicios de los noventa Alain Touraine consideró que la globalización podía percibirse como un proceso ideológico para imponer una "cultura global" al resto del mundo. Dicha "cultura global" provendría del modo de vida de Estados Unidos, incluidos los Mc Donald's, los jeans y la Coca Cola, para citar los tres rasgos más mencionados como prueba palpable de que la gente en todo el mundo se está volviendo muy parecida.

Al contrario de lo que afirman estas opiniones construidas en torno a lo que se puede llamar la amenaza del "pensamiento único", no se ha confirmado en los estudios y encuestas esta homogeneización supuestamente imparable. De hecho, existe gran divergencia en cuanto a los efectos de la globalización sobre la cultura, ya que otros autores afirman que los procesos globales están produciendo nuevas diferencias que se expresan en formas cualitativamente distintas a las de décadas anteriores. A esto se refiere Néstor García Canclini cuando habla de globalización imaginada (García Canclini, 1999), o Paul Streeten cuando afirma que en el terreno económico la percepción de que ha ocurrido una globalización e integración es considerablemente mayor a lo que ha sucedido en realidad. Lo mismo puede decirse de los procesos culturales.

Featherstone le echó lumbre al debate al afirmar que "la variedad de respuestas al proceso de globalización sugiere claramente que hay pocas posibilidades de que [surja] una cultura global unificada, en vez de varias culturas globales en plural" (Featherstone, 1990: 10).

Pocos autores que escriben sobre la homogeneización cultural han pensado proponer un enunciado simplista en el sentido de que el contacto entre la gente y las mercancías culturales produce en sí un efecto imitativo (Jamieson, 1995). Puede argumentarse, sin embargo, que no son las prácticas imitativas sino la interacción la que propicia que diversas gentes se encuentren integradas a un proceso global productivo que lleva a la homogeneización cultural. Es decir, en la medida en que los habitantes del mundo se vean integrados a un mercado del trabajo global y dependan de fuerzas que sólo los consideran una mano de obra barata, mayor será su necesidad de organizarse para oponerse a esta subordinación.

Un hecho importante es que algunos, como Miller, Barber y Waterman, encuentran una mayor diferenciación en los patrones de consumo locales. En cambio, Appadurai y Hannerz se centran en la circulación de los bienes de contenido cultural, ideas, imágenes mediáticas y tecnologías, que sigue otros criterios. Appadurai insiste en que "la nueva economía cultural global tiene que entenderse como un orden complejo que no puede ya ser comprendido en términos de los modelos existentes de centro-periferia" (Appadurai, 1996: 296). Este nuevo orden produce divergencias cada vez más significativas en la lógica de los "flujos" culturales en ciertos "paisajes" globales. Cita en particular los "paisajes étnicos" (*ethnoscapes*), los medios de comunicación (*mediascapes*), tecnología (*technoscapes*), finanzas (*financescapes*) y otros aspectos de la cultura (*ideoscapes*).

Hannerz responde a ello que las aparentes divergencias que están apareciendo en relación con los "flujos" culturales en diversos "paisajes" no son más que mistificaciones de realidades más profundas (Hannerz, 1996). Siguiendo su línea de argumentación, las diferencias que están surgiendo corresponden más a una lógica común de "opresión conjugada" que vela las importantes relaciones de conectividad subyacente, en particular con los medios de producción.

La naturaleza inconclusa de este debate, a nuestro juicio, se debe en gran parte a la escasez de datos empíricos que pudieran confirmar alguna de estas posiciones. Pocos países producen estadísticas culturales, y un numero aún menor de estudios de ciencias sociales relacionan los procesos culturales con los problemas de desarrollo. El *Informe Mundial de Cultura* de la UNESCO, de hecho, promueve que los distintos países logren desarrollar estadísticas en lo que podría llamarse una "cuenta nacional dorada". Es decir, agregar estadísticamente todas aquellas actividades relacionadas con la cultura del PIB.

¿Cómo lograr un modelo que permita integrar estas versiones divergentes de los efectos de la globalización sobre la cultura? A nuestro juicio, dos autores apuntan en esta dirección. Por una parte, Barrie Ashford concluye que "es muy improbable que estos flujos y signos, ya sea a través de las comunicaciones masivas o del turismo, lleguen a producir 'una' cultura global, en vista de la diversidad de su recepción y uso por audiencias locales. Sin embargo, al permitir formas de interacción social no ligadas a lugares físicos o limitados en el tiempo, sería apropiado verlas como los contextos o marcos de referencia en los que se construirán nuevas identidades y nuevas formas de comprender el mundo" (Ashford, 1995: 24).

Ofrece una posición más activa y esperanzada Néstor García Canclini cuando afirma que "la novedad en los últimos años globalizados es que este espacio público debe ser construido a escala transnacional […]. Intensificar los intercambios de arte, literatura, cine y televisión de calidad, que presenten las trayectorias de cada sociedad, puede contribuir a liberarnos de los estereotipos, de uno y otro lado, y a pensar juntos en lo que es posible hacer en nuestras sociedades, y entre ellas, para que sean menos desiguales, menos jerárquicas y más democráticas" (García Canclini, 1999).

La intensificación de estos intercambios culturales dependerá en gran medida de la estructura de comercio que se derive de la globalización. De ahí la importancia de analizar la estructura del sector cultural en el comercio internacional, como se hace a continuación.

Los productos culturales en el comercio internacional

Efectivamente, uno de los debates internacionales más importantes hoy día se refiere a los productos culturales "de contenido", es decir, aquellos bienes de consumo cuyo *valor añadido* se basa en los *valores* intangibles que transmiten y *añaden* sus contenidos. Hay buenas razones para ello.

El comercio mundial en bienes culturales ha experimentado un desarrollo exponencial en estas dos últimas décadas. Entre 1980 y 1998 los intercambios comerciales de libros, revistas, música, artes visuales, cine y fotografía, equipos de radio y televisión, juegos y artículos de deportes, se han multiplicado prácticamente por 4, pasando de 95.345 millones de dólares a 387.927 millones (UNESCO, 2000). Estas cifras no son sino un modesto reflejo de la envergadura que los productos culturales han adquirido en los mercados internacionales, como indican las ventas internacionales de productos culturales protegidos por la propiedad intelectual (películas, música, programas de televisión, libros y software) en Estados Unidos, que ascendieron en 1996 a 60.180 millones de dólares, es decir, el primer rubro de exportación por delante de los sectores tradicionales de agricultura, automotriz, aeroespacial y defensa[2]. En esta misma dirección se sitúan los 12.500 millones de dólares que alcanzaron en 1997 las exportaciones de las industrias creativas en el Reino Unido.

Además de producir recursos a través de la balanza de pagos, las industrias culturales también generan empleo y son una importante fuente de ingresos para las economías nacionales. Así lo ponen de manifiesto las cifras crecientes de contribución del sector cultural al PIB y al empleo, que van desde el 4% en países OCDE hasta el 1-3% en países en desarrollo (1% en Brasil, 3% en África del Sur). En lo que se refiere a cifras de empleo, estas rondan el 5% del sector activo en Canadá en 1994-1995, el 2,8% en EE.UU. en 1996, el 17% en África del Sur en 1997.

Sin embargo, es importante no pasar por alto que desde 1980 el grueso de los flujos de mercancías culturales ha tenido lugar entre un reducido número de países. Así, por ejemplo, en 1990, cuatro países (Japón, Estados Unidos, Alemania y el Reino Unido) concentran el 55,4% del total de las exportaciones, mientras que Estados Unidos, Alemania, Reino Unido y Francia concentran el 47% de las importaciones. Estos altos niveles de concentración no parecen modificarse radicalmente a lo largo de los noventa, aunque sí surgen nuevos actores, como ha sido el caso de México, líder mundial en la exportación de receptores de televisión, que ha substituido a Alemania o China, consolidándose en 1998 como tercer gran país exportador.

No obstante, estos datos estadísticos cobran relieve cuando sirven de glosa a la serie de artículos que publicó el *International Herald Tribune* en otoño de 1998. Bajo el sugestivo título "El mundo da la bienvenida a la invasión cultural de los Estados Unidos", el primero de ellos (26 de octubre) empieza con la frase: "La principal exportación de los Estados Unidos ya no es el fruto de sus campos ni la producción de sus fábricas, sino los productos de su cultura popular –películas y música, programas de televisión, libros y software". Agrega dicho artículo: "Desde 1991, cuando el derrumbe de la Unión Soviética abrió nuevos mercados en todo el mundo para los Estados Unidos, el total de propiedad intelectual exportada por Estados Unidos ha aumentado casi 94%, en términos de dólares".

En definitiva, pese a que carecemos de cifras globales fiables del comercio cultural mundial, es muy probable que el volumen comerciado de productos (es decir, bienes y servicios) culturales haya aumentado dramáticamente en los noventa, sobre todo teniendo en cuenta que los datos manejados no incluyen una buena parte de los bienes de contenido cultural ni tampoco el comercio en servicios, precisamente los dos rubros que cobran mayor auge a partir de 1990 con la expansión del audiovisual, multimedia y software. En esta dirección apuntan los 38.671 millones de dólares de ventas de productos musicales en 1998 (LPs y CDs) frente a los 27.000 millones de 1990[3] o el hecho de que el volumen de negocio de los principales siete conglomerados de medios (News Corporation, Seagram, Sony, Bertelsman, Viacom, Time Warner, Disney) alcance, en 1997, 118.800 millones de dólares (exactamente la misma cantidad que produjeron en 1993 las primeras cincuenta compañías audiovisuales). En líneas generales, y dentro del sector audiovisual o de entretenimiento, las economías de escala, junto con las estrategias de integración vertical, parecen estar dando grandes réditos a los grupos con sede en Estados Unidos. Sin ser el mayor productor de películas –India produce siete veces más–, la industria del cine norteamericana llega a todos los mercados, y, frente al 30% de los años ochenta, Hollywood obtiene hoy más de la mitad de sus ingresos en los mercados internacionales. El 85% de las películas proyectadas en todo el mundo son de manufactura hollywoodense: no es así de extrañar que *Titanic* batiera todos los récords de taquilla en la República Popular de China, que cuenta con el mayor número de salas de cine de todo el mundo (140.000 frente a las 25.000 en Estados Unidos), o que el déficit comercial entre Estados Unidos y la Unión Europea en el sector audiovisual se haya duplicado entre 1993 y 1998, aumentando de 3.500 a 6.000 millones de dólares. Dentro de esta tendencia se inscribe que el continente africano sea proporcionalmente el mayor importador de películas norteamericanas, o que estas constituyan el 95% de los mercados de importación en Chile y Costa Rica.

Pero los productos audiovisuales no son sino una parte del conjunto. También surgen nuevos nichos de mercado para satisfacer necesidades locales que los productos y servicios diseñados globalmente no pueden atender. Igualmente surgen nuevas y originales industrias de bienes y servicios cuyo valor añadido no es el uso de nuevas tecnologías sino la creatividad, la destreza o el uso de materiales tradicionales. Por otro lado, este rápido crecimiento del comercio internacional de mercancías y servicios culturales responde sin duda a un radical aumento de la demanda, que se caracteriza por un cambio en los patrones de consumo tanto en países industrializados como en vías de desarrollo –el aumento de la capacidad de compra, del tiempo libre y del abaratamiento de ciertos productos–, signos todos ellos de lo que se ha dado en llamar el nacimiento de la sociedad de la información.

En resumidas cuentas, las industrias culturales –creativas, de contenido o de entretenimiento– han pasado a dominar las formas tradicionales de generación y difusión de la cultura, y adquirido con ello un enorme valor estratégico. Porque si bien es cierto que los bienes y servicios culturales constituyen un factor esencial de producción en la nueva economía, también –como recuerdan frecuentemente los delegados de los países miembros de la UNESCO– transmiten y construyen valores. En estos momentos la cultura se perfila como un prometedor mercado emergente, y no es de extrañar por ello que las negociaciones comerciales en este terreno resulten extremadamente controvertidas y difíciles. Como señalan diversos autores, ningún otro sector ha generado tanto debate sobre la legitimidad y los límites políticos, económicos e institucionales de los procesos de integración económica, sean estos regionales o mundiales (Galperin, 1998). *Efectivamente, en cuanto se pone la cultura sobre la mesa de negociaciones, se abren complejas discusiones sobre la relación entre lo económico y lo extra-económico, entendido como el valor atribuido a lo que no tiene precio asignado (la identidad, lo bello, o el sentido de la vida)*.

El debate sobre la “excepción cultural” y el libre mercado

En los últimos años, el binomio cultura/comercio ha generado una marcada polarización de las posiciones gubernamentales y de sus grupos de presión, que en nuestra opinión refleja no sólo un debate de orden ideológico sino también un posicionamiento en el mercado emergente de las industrias creativas.

Heraldo de los principios del libre mercado y con fuertes intereses económicos en la exportación de bienes y servicios culturales, la estrategia de Estados Unidos consiste en sostener que los productos culturales son similares a cualquier otro producto (por ejemplo, máquinas de fotocopias o automóviles), y considerar por tanto que están sujetos exactamente al mismo tratamiento y las mismas disciplinas que el comercio internacional. La cultura se entiende como una industria cualquiera, sujeta a las leyes del mercado y beneficiándose de todas las ventajas del libre comercio. Tal como el vocero de la Cámara Californiana de Comercio, M. Marando, decía en 1998: “No lo vemos como un imperialismo cultural. Lo vemos como una cuestión de mercado”. Cercanos a esta posición se sitúan a finales de los noventa países como Japón, el Reino Unido o Alemania que, como se ha indicado anteriormente, son precisamente los mayores exportadores e importadores de bienes culturales.

En el otro extremo del abanico se ubica la doctrina francesa de la “excepción cultural”, basada en el principio de que los bienes culturales tienen un valor intrínseco que es esencial mantener y proteger, no sólo para beneficiar la producción y diversidad artística, sino también para defender la identidad nacional y la soberanía cultural. Como dijo la ministra de Cultura francesa, Catherine Trautmann, en febrero de 1998[4]: “El pluralismo y la apertura están en el corazón del principio de la excepción cultural […] necesaria para mantener nuestra soberanía en el campo de la cultura, tanto nacionalmente como a nivel europeo […]. La cultura incide en lo más esencial para un individuo: el acceso al conocimiento, a una visión plural del mundo […]. Está vinculada a la identidad y ciudadanía; es lo que hace que un grupo de personas decidan vivir juntas en el mismo territorio con reglas comunes. Estoy en contra de que la cultura se disuelva en un sistema económico internacional que lleve a la uniformización”.

Algunos autores interpretan la excepción francesa como una singular forma de entender la historia del país y la riqueza de su cultura literaria, filosófica, artística y científica. Otros la ven como un intento por proteger su cultura y mercado nacional en contra de lo que consideran un “dumping cultural” por parte de quienes dominan los mercados de exportación mundial de productos culturales. Sin embargo, esta posición no puede ser explicada en función de intereses puramente nacionales. De hecho, la excepción cultural fue invocada por primera vez por Estados Unidos a principios de los años cincuenta, durante las negociaciones del primer acuerdo de comercio multilateral de bienes culturales en la UNESCO, es decir, el Acuerdo de Florencia sobre la importación de material educativo, científico y cultural. La cláusula-reserva propuesta por Estados Unidos fue publicada como un anexo de dicho Acuerdo, y estipulaba la posibilidad de cerrarse a las exportaciones en el caso de que la producción nacional se viera amenazada.

La doctrina francesa sobre la “excepción cultural” se traduce en la práctica en un fuerte marco de reglamentación para proteger, subsidiar y fomentar las industrias creativas, y exige un tratamiento diferenciado de los bienes y servicios culturales.

Cerca de la posición francesa se sitúa Canadá, poniendo quizás menos énfasis en los subsidios públicos pero apoyando medidas “para ayudar a las empresas nacionales a seguir siendo una opción en sus mercados culturales”. Canadá también reclama un tratamiento especial para los productos y servicios culturales en los foros de comercio internacional, con el objetivo de garantizar el respeto a tres grandes principios: la igualdad de acceso, la diversidad de contenido, y los derechos del creador dentro de la sociedad global de información. Otros gobiernos europeos se encuentran divididos. Italia, Bélgica, Grecia, así como Nueva Zelanda y Australia, más bien se adhieren a las posiciones francesas, mientras que algunos países escandinavos, como Dinamarca, se encuentran más cercanos a un enfoque no proteccionista. A medida que las negociaciones comerciales han ido avanzando, esta atomización ha evolucionado hacia la consolidación de posiciones que podemos llamar “regionales”, de modo que por ejemplo la Unión Europea ha desarrollado una única posición de cara a las futuras negociaciones de servicios en el terreno cultural.

La alineación de países en torno a los polos *libre mercado/excepción cultural* podría fácilmente explicarse en términos puramente económicos, es decir, interpretando las posiciones políticas como 'posicionamiento de mercado' y respuesta ante los desequilibrios de la balanza comercial entre Estados Unidos y Canadá, o Estados Unidos y los países europeos. Sin embargo, esta explicación economicista perdería de vista toda la complejidad del debate ideológico y de visiones del mundo que acompaña a esta polémica. En efecto, al tratar de definir las líneas divisorias del debate ideológico vemos que, paradójicamente, estas no corren paralelas a las líneas tradicionales de segmentación política. Así, por ejemplo, el gobierno conservador español ha visto con buenos ojos la posición francocanadiense en el Acuerdo Multilateral de Inversiones, AMI, como también el partido ultraderechista francés, Frente Nacional, que invitó a lanzar una gran cruzada en contra de la globalización. Por otro lado, el gobierno laborista del Reino Unido se ha acercado más a la posición norteamericana que a la posición del gobierno socialista francés. *En definitiva, pareciera que el debate ideológico sobre la "excepción cultural" no obedece a fronteras políticas, sino a distintas maneras de entender la propiedad intelectual, el papel del estado y el modo en que los ciudadanos se relacionan con sus gobiernos.*

Como hemos visto más arriba, se ha generalizado la opinión de que la globalización –al amplificar el alcance y poder del mercado– hace que, para los gobiernos, sea más difícil gobernar. La liberalización de las economías en los años ochenta ha dejado a los poderes públicos con márgenes más restringidas de toma de decisiones económicas que las anticipadas inicialmente. Las nuevas tecnologías acentúan todavía más esa sensación de pérdida de control: lo que antes podía prohibirse o restringirse –créditos exteriores, importación de software de computadora, pornografía o ideas políticas– resulta ahora más difícil de controlar.

Pareciera así que esta alianza entre cambio tecnológico y liberalización de los mercados ha tomado por sorpresa a una buena parte de los gobiernos. Hasta cierto punto esto es lo que ahora está sucediendo con la cuestión de la cultura y el comercio, en el sentido de que se están escribiendo las nuevas reglas del juego y no todos pueden participar en su redacción. La panoplia de intereses cruzados es amplia y diversa. Hay gobiernos interesados en proteger y promover sus industrias culturales nacionales y/o regionales, además de los derechos de propiedad intelectual de sus ciudadanos, y entran con ello en conflicto con empresas multinacionales que defienden la libre circulación de los productos culturales. Pero esta oposición de intereses va más allá de la confrontación entre países o entre gobiernos y el sector privado, e incluye también a creadores, artistas, inversionistas, consumidores y ciudadanos. Nadie quiere quedarse fuera.

Esto quizá explique por qué las diferencias internas sobre el AMI no pudieron resolverse con negociaciones a puertas cerradas en la OCDE y fueron transferidas a la opinión pública mundial[5], que terminó operando como la caja de resonancia que finalmente permitió darle la puntilla a este controvertido acuerdo de inversiones, el cual entre otras cosas no distinguía la nacionalidad del inversor o no permitía tratos preferenciales a los inversores nacionales. Esta interpretación parece corroborarse ante las declaraciones del entonces director general de la Organización Mundial de Comercio, Renato Ruggerio, quien describía el AMI como el proceso de "redactar la constitución de una sola economía global".

En resumen, a diferencia del conflicto sobre 'la excepción cultural' que tuvo lugar al final de las negociaciones del GATT, el AMI ha desencadenado una nueva dinámica en torno a la cultura, como se ha podido constatar posteriormente en Seattle, Washington, Praga y Québec.

La paradoja cultural global

Para concluir es importante señalar que efectivamente no podemos negar que la cultura esté ahora firmemente inserta en la agenda internacional de la globalización. John Naisbitt ha definido "la paradoja global" en la cual "el sistema más grande [está)] al servicio del jugador más pequeño", es decir, el consumidor individual. Sin embargo, hemos encontrado, en esta breve revisión de la temática de la cultura y la globalización, que *uno de los fenómenos más interesantes hoy en día son las señales de que el consumidor individual no quiere quedarse al garete en un mar de millones de personas pegadas al televisor, o conectadas a Internet*. Como ya se señaló, son evidentes las tendencias hacia la auto-organización en todas las esferas de la cultura, desde las identidades hasta la cibercultura, al tratar los individuos de reconstruir varios tipos de comunidades, sean identitarias, regionales, de género, éticas, por intereses temáticos y/o por aficiones. Por tanto, se podría decir que el jugador más pequeño está ocupado

en construir o adherirse a estructuras intermedias que reemplazan a las que han sido minadas por el proceso de globalización al darle acceso, aparentemente, al mundo entero. Los hombres y las mujeres buscan en estas nuevas estructuras intermedias un re-encuentro de lazos étnicos, lealtades históricas o comunidades virtuales; un sentido de lugar, de propósito y de convivencia.

Esta es, a nuestro juicio, la verdadera "paradoja global" –el hecho de que la ausencia de límites a los horizontes globales generados por las nuevas tecnologías audiovisuales y de telecomunicaciones esté promoviendo nuevos linderos, sobre todo culturales, definidos por consumidores individuales que quieren tener nuevas formas de comunidades. Para formarlas generan procesos de auto-organización, de *convivencia*, en el sentido de construir estructuras sociales nuevas que permitan a las personas convivir y cooperar en respuesta a los nuevos desafíos de la globalidad y sostenibilidad. Y la cultura parece ser la mejor materia prima, maleable y entrañable a la vez, para construir estas nuevas formas de convivir.

Bibliografía

Appadurai, Arjun 1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Ashford, Barrie 1995 *The Global System: Economics, Politics and Culture* (Cambridge: Polity Press).

Castells, Manuel 1997 *The Power of Identity* (Oxford: Blackwell).

Consejo de Europa 2000 (1997) *Sueños e Identidades. Una aportación al debate sobre Cultura y Desarrollo en Europa* (Barcelona: Interarts/Península).

Del Corral, Milagros; Alonso, Guiomar et al. 2000 *Questions and Answers: Culture, Trade and Globalization* (Paris: UNESCO).

Featherstone, Mike 1990 *Global culture: nationalism, globalization and modernity* (New York: Westview).

Galperin, H. 1998 *Las industrias culturales y los acuerdos de integración regional. El caso del NAFTA, la UE y el MERCOSUR* (Sao Paulo: Programa UNESCO MERCOSUR).

García Canclini, Néstor 1999 *La globalización imaginada* (México: Paidós).

García Canclini, Moneta, Néstor Carlos (coords.) 1999 *Las industrias culturales en Latinoamérica* (Buenos Aires: Eudeba).

Giddens, Anthony 1997 *Runaway World* (London: Routledge).

Hannerz, Ulf 1996 *Transnational Connections* (London: Routledge).

Hobsbawm, Eric 1999 *On the edge of a New Century* (New York: the New Press).

Jamieson, M. 1995 "Values and Globalization". Trabajo escrito para la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, mimeo.

Nasbitt, John 1994 *Global Paradox* (New York: Avon Books).

Pérez de Cuellar, Javier et al. 1997 (1996) *Nuestra diversidad creativa* (México: Fondo de Cultura Económica/Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo).

Sunkel, Guillermo (coord.) 1999 *El Consumo Cultural en América Latina* (Bogotá: Convenio Andrés Bello).

The Economist 1998 "Culture Wars" (London) September.

Throsby, David 1998 "El Papel de la música en el comercio internacional y en el desarrollo económico" en *Informe Mundial de Cultura* (Madrid: Santa María).

Touraine, Alain 1998 "Iguales y diferentes" en *Informe Mundial de Cultura* (Madrid: Santa María) Vol. 1.

UNESCO 1996 *Nuestra diversidad creativa*. Informe de la Comisión de Cultura y Desarrollo.

UNESCO 2000 *International flows of cultural goods 1980-1998* (Paris: Institute of Statistics).

Notas

* Vicepresidenta del Consejo Internacional de Ciencias Sociales e investigadora en la Universidad Nacional Autónoma de México. Egresada de la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México (Maestría) y de la Escuela de Economía de Londres (Ph.D), fue Subdirectora General para la Cultura de la UNESCO, miembro de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo y Presidenta de la Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas.

** Especialista de programa en la División de Artes y Empresas Culturales de la UNESCO. Egresada de la Universidad Complutense de Madrid (Licenciada en Antropología Americana) y de la Universidad Estatal de Nueva York (M.A. en Antropología y Desarrollo), formó parte de la Secretaría Ejecutiva de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, así como de la Conferencia Intergubernamental de Políticas Culturales para el Desarrollo. En la actualidad está encargada del diseño y aplicación de políticas sectoriales para el desarrollo de las industrias y empresas culturales.

*** Este trabajo se basa en investigaciones realizadas en el curso de proyectos sobre políticas culturales en la UNESCO, París.

El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2 (Caracas: CLACSO) agosto de 2001.

1 Traducimos este término por el de “decentredness”. En contraste con el de descentralización, que implica una transferencia de recursos y facultades de las instituciones de gobierno, el de descentración se refiere a modelos de pensamiento basados en la diversidad, en los que la dinámica corre a través de varios centros.

2 Estos datos facilitados en el Informe de 1998 de la asociación norteamericana International Intellectual Property Alliance indican igualmente que entre 1977 y 1996 las industrias basadas en la propiedad intelectual aumentaron en Estados Unidos tres veces más rápido que la tasa anual de crecimiento económico.

3 The International Federation of the Phonographic Industry en <http://www.ifpi.org>.

4 Debate sobre “La excepción general para la cultura, el audiovisual y la exclusión de la propiedad literaria y artística de los acuerdos del AMI: una cuestión de supervivencia” organizado por la Asociación de Autores y Compositores Dramáticos.

5 El tono de la polémica lo dan las palabras de Jacques Lang, ex ministro francés de la Cultura: “La máquina infernal para desestructurar el mundo avanza inexorablemente en los pasillos de las organizaciones internacionales. El AMI (amigo en francés) es el enemigo: enemigo de la diversidad, enemigo de la creación, el enemigo de la justicia social”. En Le Monde 1998 “AMI es el enemigo”, 10 de febrero.

Alejandro Grimson*

Fronteras, estados e identificaciones en el Cono Sur

LOS PROCESOS FRONTERIZOS constituyen una entrada estratégica para la comprensión de los procesos socioculturales contemporáneos. Hace varias décadas, al menos desde Barth (1976) y Cardoso de Oliveira (1976 y 1996), sabemos que estudiar identificaciones es estudiar sus límites. Es decir, los grupos y las identificaciones no pueden comprenderse en sí mismos, sino en relación con otros, en un entramado de relaciones que repone una situación de contacto, una situación de frontera. Estudiando límites podemos saber aquello que un grupo o una identificación incluyen y excluyen, así como los dispositivos a través de los cuales construyen esas diferencias, articulándolas en la mayor parte de los casos con formas de desigualdad.

Una parte de los nuevos procesos y problemas que proliferaron en los estudios socioculturales durante la década del noventa fue conceptualizada a través de términos como identidades, fronteras, territorios. Esos términos se convirtieron en "metáforas comodines", útiles para hacer referencia a las más variadas dimensiones y situaciones. La expansión de esos usos metafóricos se combinó en ciertos casos con una perspectiva que enfatizaba excesivamente la textualidad de "lo real" y la estética de lo social, muchas veces en detrimento de analizar conflictos de intereses que se expresaban no sólo en identidades políticas, sino también en políticas de identidad. En diversas regiones del mundo, nuevas formas de agrupamiento, así como la reaparición o el fortalecimiento de otras más antiguas, expresan luchas contra la desigualdad y por los derechos de la diferencia. A través de estos procesos, algunos conceptos centrales para comprender nuestra época se convirtieron en *problemas* –"no problemas analíticos, sino movimientos históricos que todavía no han sido resueltos" (Williams, 1980: 21). Cuando esto sucede "no tiene sentido prestar oídos a sus sonoras invitaciones o a sus resonantes estruendos" (Williams, 1980), ya que esa resonancia no es más que una convocatoria a la reproducción de un cierto saber, de una cierta práctica, de un cierto campo.

Williams proponía, en esas situaciones de crisis, trabajar no sólo sobre la etimología, sino en la historia social de la semántica (1983, 1980). En nuestro caso (y aquí el plural de la primera persona, como se verá, es más que un artilugio enunciativo), elegimos otro camino: en lugar de concentrarnos en los significados históricos, buscamos hacerlo –si se me permite decirlo– en uno de sus "referentes". Es decir, en lugar de hacer un estudio sobre el término "frontera", pretendimos realizar una diversidad de estudios sobre zonas fronterizas. En lugar de realizar una historia semántica, hicimos una historia territorial, relacional, sociocultural, de espacios fronterizos específicos. En lugar de apelar a la historia de las ideas, apelamos a la etnografía. Se trata de una entrada complementaria (no contrapuesta) a la de Williams, para analizar esos conceptos/problemas.

En la segunda mitad de los años noventa a varios etnógrafos nos resultaba potencialmente productivo avanzar en el estudio del problema "fronteras" como constitutivo del problema "identidades", es decir, de los movimientos históricos que estaban implicados en ellos. El dilema era cómo enfrentar esas investigaciones con fuerte base empírica para que, aunque en un futuro pudiésemos contribuir a las concepciones metafóricas sobre fronteras, nuestros aportes consiguieran quebrar nuestras propias visiones etnocéntricas. Considerábamos muy riesgoso hablar constantemente de "fronteras" sin conocerlas. En ese marco, y sin un plan armónico de los diferentes trabajos, diversos investigadores decidimos concentrar nuestros estudios en zonas limítrofes entre estados nacionales.

No se trataba por cierto sólo de tematizar las fronteras estatales, y aunque había un fuerte énfasis empírico que valoramos, no se trataba tampoco de empirismo. Más bien se trató de *ir* a las fronteras estatales con una perspectiva abierta que permitiera detectar y comprender no sólo la multiplicidad y mixtura de identidades, sino también sus distinciones y conflictos. No sólo las combinatorias transfronterizas, sino también las lógicas locales de disputas interfronterizas. Ir a las fronteras para mostrar la contingencia e historicidad del límite no implicaba enfatizar exclusivamente su porosidad y sus cruces, sino también las luchas de poder, los estigmas persistentes y las nuevas formas de nacionalismo. En ese sentido, las fronteras políticas ofrecían un terreno, un territorio, especialmente productivo, no sólo porque allí convivían poblaciones que supuestamente adscribían a nacionalidades diferentes, sino también porque eran espacios con peculiar interés e intervención del poder estatal.

Pensar problemas políticos y culturales desde las fronteras implicaba romper con una cierta tradición, proceso que –aunque se inscribía en otras tradiciones– también contaba en América Latina con nuevos desarrollos (como García Canclini, 1992; Cardoso de Oliveira, 1997 y 2001). En el Cono Sur, las perspectivas más expandidas de las ciencias sociales tenían y tienen fuertes características centralistas; las historias y los procesos políticos son pensados desde las grandes ciudades. Por ejemplo, generalmente tiende a considerarse el proceso de "nation-building" como un proceso desde "arriba" hacia "abajo" y desde el "centro" hacia la "periferia". Las fronteras, confín paradigmático, no tendrían relevancia. Sin embargo, recuperar la dimensión de agencia de las propias poblaciones fronterizas –en lugar de universalizar su supuesta "resistencia" al estado nación– puede revelar que, en muchos casos, hay una dialéctica entre "arriba" y "abajo". De ese modo, las regiones de frontera a menudo tienen un impacto crítico en la formación de las naciones y de los estados. Las comunidades fronterizas pueden ser agentes de cambios sociopolíticos significativos más allá de su localidad e incluso más allá de su estado.

Algunos trabajos sobre la frontera de México-Estados Unidos (como el de García Canclini antes mencionado) tuvieron una importante influencia en el sentido de orientar nuevas búsquedas hacia espacios –como las fronteras políticas– donde se condensan dinámicas interculturales. Estudios posteriores en esa zona continuaron siendo importantes para nosotros (por ejemplo Vila, 2000). Sin embargo, percibíamos un hiato significativo entre los procesos sumamente peculiares de aquella frontera, con extrema desigualdad sociopolítica, y las situaciones que comenzábamos a analizar en el Cono Sur. Por ello, empezamos a sospechar que la afirmación (Alvarez, 1995) de que la frontera entre México y Estados Unidos es la frontera por excelencia del mundo contemporáneo, laboratorio de todas las fronteras, era simplemente una nueva manifestación de etnocentrismo. El estudio de otras fronteras implicaría una visión más compleja y diversa de las relaciones limítrofes.

Los estudios recientes sobre las fronteras de Europa, África y Asia (ver Donnan y Wilson, 1994; Wilson y Donnan, 1998) nos indicaban que las fronteras del mundo son muy heterogéneas e irreductibles las unas a las otras. No sólo son diversas las relaciones interestatales, sino también los vínculos entre las sociedades fronterizas y sus estados nacionales. Cada estado ha constituido un vínculo peculiar con la nación, el territorio y la población. En las fronteras, los peculiares entramados socioculturales de uno y otro país entran en contacto.

Así, comenzamos a pensar las fronteras del Cono Sur reapropiándonos de conceptos pensados no sólo en relación a México-Estados Unidos, sino a las fronteras de otras zonas del mundo. Y más importante aún, desarrollamos nuestros trabajos de campo y nuestros análisis dentro de perspectivas comparativas. Esas lecturas y los primeros estudios mostraban que cada zona fronteriza, en el proceso histórico de su propia delimitación y en el proceso social de renegociación y conflictos constantes, conjuga de un modo peculiar la relevancia de la acción estatal y de la población local. En la frontera franco-española, por ejemplo, parece haber un contraste entre el caso de los Pirineos Occidentales (con una fuerte intervención estatal, analizada por Douglass, 1998) y la activa participación local en los Pirineos Orientales (analizada por Sahlins, 1989). Sahlins, frente a una visión que reiteradamente victimiza a las poblaciones locales (no sin razones, por supuesto), muestra que los pobladores fronterizos pueden y deben ser vistos como agentes de su propia historia (en circunstancias, evidentemente, que no han elegido). Aunque de hecho existe una asimetría estructural entre ellos y sus respectivos estados, es ingenuo suponer que las poblaciones estaban unidas y viviendo en armonía cuando las fronteras de pronto cayeron sobre ellas. En Cerdeña la frontera divide a una población que hablaba la misma lengua y apelaba a tradiciones comunes, y que sin embargo se involucró activamente y fue determinante en su propia división. En el Cono Sur, aunque no conozcamos casos tan extremos, recién comienza a asumirse el desafío de pensar como *agentes fronterizos* a los jesuitas de las reducciones, a los guaraníes, a los *bandeirantes*, a los *fazendeiros* riograndenses y a muchos otros sectores sociales que tuvieron un papel relevante –a través de sus propios éxitos y sus fracasos, como la Guerra Guaranítica de mediados del siglo XVIII– en la construcción de las fronteras políticas en el Cono Sur. Si el proceso de construcción y definición de las fronteras políticas no se agota en las acciones de estos actores locales, ya que los respectivos estados tuvieron un papel clave, tampoco puede comprenderse la propia acción estatal sin analizar sus complejos vínculos con los actores sociales en las fronteras.

La relevancia de estos problemas históricos surgió de nuestro propio trabajo etnográfico sobre los procesos socioculturales en las fronteras contemporáneas. En diversos trabajos (Gordillo, 2000; Escolar, 2000; Karasik, 2000; Vidal; 2000; Grimson, 2000a y 2000b) comenzamos a concebir el estudio antropológico de las comunidades fronterizas simultáneamente como el análisis de la vida cotidiana del estado, de las poblaciones y de las relaciones entre ambas. Los trabajos muestran que las relaciones entre "nación", "estado" y "cultura" son sumamente problemáticas. Como dicen investigadores de las fronteras europeas, a pesar de que para mucha gente los tres conceptos "comparten las mismas propiedades de integridad, unidad, linealidad de tiempo y espacio, y distinción", es fundamental demostrar que en la inmensa mayoría de los casos no existe ninguna correspondencia entre ellos. Para Wilson y Donnan (1998) el estado es "simultáneamente una forma cultural objetivizada y subjetivizada". Las instituciones y los agentes del estado se conciben a sí mismos como entidades objetivas con objetivos definidos. Si sólo se analizan representaciones deconstruidas del estado, su realidad será negada, mientras que en las fronteras sus poderes se encuentran "monumentalmente inscriptos". El estado existe y el *territorio* es una de las primeras condiciones de esa existencia.

Al mismo tiempo, no hay una concordancia precisa entre estado y nación. Las relaciones entre poder e identidad en las fronteras, y entre las fronteras y sus estados respectivos, son problemáticas precisamente porque el estado no puede siempre controlar las estructuras políticas que establece en sus extremidades. Las fuerzas de la política y la cultura, posiblemente influenciadas por fuerzas internacionales de otros estados, les dan a las fronteras configuraciones políticas específicas que hacen que las relaciones con sus gobiernos sean extremadamente conflictivas. Más aún cuando se plantea el caso –como el de Irlanda del Norte (Wilson, 1994) o el de los indios Tucuna (López, 2000)– de que el régimen de las fronteras culturales compita con el de las fronteras estatales.

Las fronteras son espacios de condensación de procesos socioculturales. Esas interfaces tangibles de los estados nacionales unen y separan de modos diversos, tanto en términos materiales como simbólicos. Hay fronteras que sólo figuran en mapas y otras que tienen muros de acero, fronteras donde la nacionalidad es una noción difusa y otras donde constituye la categoría central de identificación e interacción. Esa diversidad, a la vez, se encuentra sujeta a procesos y tendencias. Paradójicamente, cuando se anuncia el "fin de las fronteras", en muchas regiones hay límites que devienen más poderosos.

En los últimos años, una parte sustancial de las investigaciones sobre fronteras en el Cono Sur se vinculó a una disconformidad teórica y política respecto de una importante corriente del estudio de las identidades y las culturas. Se trata de aquella vertiente que enfatiza la multiplicidad de identidades y su fragmentación, ocluyendo las relaciones de poder en general y la intervención del estado en particular. Las fronteras políticas constituyen un terreno sumamente productivo para pensar las relaciones de poder en el plano sociocultural, ya que los intereses, acciones e identificaciones de los actores locales encuentran diversas articulaciones y conflictos con los planes y la penetración del estado nacional. La crisis del estado, como se ha visto en diversas fronteras, se expresa fundamentalmente en términos de protección social, pero los sistemas de control y represión (del pequeño contrabando fronterizo, de las migraciones limítrofes) tienden a reforzarse. Por ello, el estado continúa teniendo un rol dominante como árbitro del control, la violencia, el orden y la organización para aquellos cuya identidad está siendo transformada por fuerzas mundiales. Por ello, es riesgoso subestimar el rol que el estado continúa jugando en la vida cotidiana de sus propios y otros ciudadanos. En diferentes países del Cono Sur, los estados nacionales guiados por hipótesis de conflicto bélico construyeron dispositivos para intervenir masivamente en la vida cotidiana de los pobladores fronterizos (Vidal, 2000).

Las zonas fronterizas constituyen espacios liminales donde se producen a la vez identidades transnacionales, así como conflictos y estigmatizaciones entre grupos nacionales. Como zonas de expansión y de límite, se reconfiguran para cumplir nuevas funciones en el nuevo orden global y regional. En diversas regiones se manifiestan dos procesos aparentemente contradictorios: la construcción de distinciones identitarias, y la construcción de elementos o rasgos compartidos por sus habitantes más allá del límite político existente. Estas zonas de frontera del Cono Sur están siendo analizadas no sólo como localizaciones de conflictos interestatales o del desarrollo de hermandades inmemoriales, sino como espacios estratégicos donde las tensiones entre estos aspectos se debaten y se procesan. En estas zonas se desarrollan relaciones interculturales que no plantean necesariamente la “pérdida de identidad” nacional. En muchos casos, por el contrario, esas identificaciones se encuentran exacerbadas, atravesadas por el mandato nacionalista de “hacer patria”. Una incógnita pendiente se refiere a la persistencia de la noción de frontera como límite que establece roles sociales diferentes para los actores a uno y otro lado de la línea, en el marco de procesos como el Mercosur u otros que se anuncian para el futuro, y que supuestamente implicarían la desaparición de esos límites. En la actualidad, estos procesos tienden a resignificar y recrear las asociaciones de la noción de frontera no sólo con categorías de diferencia, sino con otras que se refieren a superior-inferior, pobres-ricos, orden-desorden.

Estudios específicos

Un resultado general de las investigaciones en el Cono Sur es la elemental constatación empírica –que no tendría relevancia si no fuera por ciertas tesis globalistas o de un culturalismo extremo– de que las fronteras continúan siendo barreras arancelarias, migratorias e identitarias. Esa continuidad es histórica, ya que las características y sentidos de esas barreras son actualmente recreados en el marco de los discursos y políticas de “integración regional” y las dinámicas de globalización.

La constitución del estado implicó en nuestros países la construcción de dos tipos de fronteras. Por una parte, las fronteras propiamente políticas, límites del territorio dentro del cual se pretende la legitimidad para el monopolio del ejercicio de la violencia. Ese territorio, sin embargo, no siempre se encontraba efectivamente en poder de esos estados, sino en manos de poblaciones aborígenes. En casos tan variados como los de Brasil o Argentina, el estado se construyó en gran medida a través de la expansión de su frontera interior, conquistando el territorio que pretendía propio. Esta *frontera en expansión* todavía hoy tiene vigencia en ciertos países, a través de cierto “colonialismo interno” por el cual la sociedad nacional avanza sobre territorios habitados por indígenas. En muchos otros países, la *frontera política* adquiere una dinámica expansiva, ya sea sobre las poblaciones locales o sobre la vecina sociedad nacional. En ese sentido, el estudio de las fronteras políticas implicaba en ciertas situaciones considerar dos procesos fronterizos simultáneos y combinados.

Algunos ejemplos de estudios etnográficos e históricos pueden mostrar la diversidad y complejidad de las fronteras contemporáneas y de las múltiples tensiones que se despliegan en ellas. Uno de los casos estudiados es el enclave minero-industrial de Río Turbio, ubicado en la provincia argentina de Santa Cruz a 2 km de la frontera con Chile. Río Turbio fue "por medio siglo una piedra angular de la geopolítica argentina en Patagonia austral. Paradójicamente, sin embargo, su funcionamiento dependió siempre de trabajadores chilenos" (Vidal, 2000). A través de la empresa carbonífera estatal, el estado argentino instrumentó diversos modos de intervención en la vida cotidiana de los habitantes, produciendo profundas marcas identitarias y conformando una región con características culturales peculiares. La explotación del yacimiento fue concebida como una cuestión de "seguridad nacional", ya que el enclave era el instrumento de consolidación de la presencia política del estado en un espacio de soberanía disputada. ¿Qué ocurre cuando una empresa organizada para consolidar a la nación, en cuyos cálculos de inversión se incorpora como un aspecto fundamental la producción de soberanía, es privatizada? ¿Qué ocurre cuando el estado se retira de una *company town* en la cual los trabajadores nacionales eran "soldados" que iban a "hacer patria"? El análisis de Vidal focaliza en los modos en que el pasaje de una economía nacional controlada por el estado a una economía de mercado globalizada "transforma las complejas identidades y antagonismos forjados en medio siglo de confrontación geopolítica". Para ello analiza dos conflictos sociales ocurridos en la ciudad, donde puede verse un fuerte contraste entre una lucha conjunta de los trabajadores argentinos y chilenos contra las medidas laborales de la empresa recientemente privatizada en 1994, y una lucha social de los habitantes argentinos de Río Turbio en 1997, en que Chile y los chilenos desaparecen de manera absoluta de la arena política local. Ese contraste revela una profunda transformación "del significado de la frontera y de la relación entre frontera-nación". En el conflicto de 1997 lo que se encontraba en juego no es la relación "con el otro de afuera, sino la relación de pertenencia de los argentinos que viven en la frontera con la nación". La lucha se desarrolla en tanto los habitantes de Río Turbio perciben que el dispositivo expansivo de la frontera se encuentra ahora en proceso de inversión, retrotrayéndose, y que ellos van a quedar fuera, convirtiéndose en "chilotes", aquello que les enseñaron a ubicar en el último escalón de la sociedad y en el lugar de los enemigos.

En contraste con Río Turbio, donde el estado tiende a retirarse, en algunas fronteras del norte argentino los controles fronterizos parecen haberse endurecido en los últimos años, al menos para los pobladores locales. En ese marco, nuevas dinámicas de intercambio e interacción también constituyeron el marco de nuevos temores y tensiones. En 1990 se inauguró un puente que une la ciudad argentina de Posadas con la paraguaya de Encarnación. Los actores locales y los funcionarios nacionales de ambos países festejaron el nuevo viaducto como símbolo de la "integración latinoamericana" y como "fin de las fronteras entre los pueblos". Sin embargo, el incremento cualitativo de cruces de personas, automóviles y mercancías constituyó un marco en el cual se desarrollaron disputas entre sectores sociales. Las nuevas facilidades para que los posadeños realizaran sus compras en Encarnación y para los cruces de las tradicionales "paseras" paraguayas (mujeres que desde hace más de un siglo viven del cruce de pequeñas mercaderías) afectaron los intereses de los comerciantes posadeños. Diversas organizaciones de Posadas comenzaron a reclamar mayores controles aduaneros, denunciando que el dinero argentino sale del país por el puente, acusando a los paraguayos de tener una economía informal y afirmando en privado que el puente provocó la "debacle económica de la ciudad". Frente a los nuevos controles y los maltratos en la aduana argentina, se desarrolla desde 1992 una serie de protestas de las paseras y los taxistas paraguayos a través de bloqueos del puente, reclamando la flexibilización de la frontera. En la medida en que la tensión entre las localidades y los países va en aumento, comienzan a involucrarse en el conflicto funcionarios locales, provinciales y nacionales, hasta que el puente aparece en la agenda de negociación de los mandatarios de ambos países (Grimson, 2000a). Más allá de medidas parciales, la situación de tensión y conflicto continúa en la actualidad.

Los imaginarios sobre la regionalización y los impactos de las políticas de integración son muy diferentes en las metrópolis y en las zonas fronterizas. El Mercosur plantea la construcción de una nueva infraestructura de comunicación a través del transporte terrestre que permita avanzar en el objetivo político económico del corredor bi-oceánico. Las planificaciones nacionales y binacionales parten del presupuesto de que la pavimentación de rutas y la construcción de puentes implican un progreso en la interconexión y unión de los pueblos. Sin embargo, las realidades de las poblaciones fronterizas son heterogéneas y complejas. Aunque los nuevos puentes dinamicen los intercambios económicos y el movimiento de personas, en la medida en que se inserten en políticas que favorecen el comercio en gran escala y dificultan el histórico "contrabando hormiga", pueden no ser visualizados meramente como una unión. Por el contrario, la reorganización de las formas de circulación puede terminar articulándose con una visualización de los puentes como "causa" de una nueva división, de nuevos rencores y disputas. Al estar imbricado con ciertas políticas de endurecimiento y reforzamiento de las fronteras, un puente puede terminar separando dos orillas (Grimson, 2000a).

Otro estudio particularmente interesante es el realizado desde una perspectiva histórica y etnográfica por Gordillo y Leguizamón (1997) sobre la frontera argentino-paraguaya del Pilcomayo medio. Cuando el límite entre ambos países se fijó en el Pilcomayo, surgió el problema de que por las características geográficas el río solía desviarse permanentemente. Aquel que podía considerarse en un momento el "brazo principal", puede secarse pocos años después. De esa manera, los desplazamientos de los cauces principales provocaban no sólo inundaciones y sequías, sino también un constante y dificultoso desplazamiento de la frontera internacional, poniendo en cuestión el concepto de "frontera natural" utilizado por los estados. Los diversos grupos que habitaban las márgenes del río (entre otros, tobas y wichís) utilizaban el río como criterio de demarcación, pero en un sentido distinto: la oposición era "río arriba" y "río abajo", más que entre una y otra margen. La creciente presencia de los estados nacionales en la región a través de sus fuerzas militares implicó un cambio en la percepción de los aborígenes, comenzándose en algunos casos a definir los límites intertribales en función de la frontera internacional.

En estos últimos años los estados han desarrollado dos obras importantes en la región. Por una parte, la canalización del río –para evitar los problemas de inundaciones y sequías– busca ordenar también el "límite internacional", profundizando la demarcación de la frontera. Por otra parte, la consolidación del Mercosur ha acelerado el proceso de vencer obstáculos espaciales construyendo un puente que atraviesa el Pilcomayo, aunque sin caminos que permitan conectar el viaducto con las rutas importantes. Para Gordillo y Leguizamón, en este doble proceso de delimitación y unión se entrelazan procesos globales, regionales, nacionales y locales. La población aborigen queda involucrada fuertemente en el proceso, al punto que el puente se construye sobre tierras de una comunidad. La comunidad decidió cortar el puente, ya que nadie los había consultado sobre su ingreso en la era global. Por eso, "la construcción del puente y la llegada del Mercosur a la zona estuvieron para los grupos aborígenes estrechamente ligadas al problema de la tierra", al punto que algunos dirigentes indígenas afirmaban: "yo creo que el Mercosur no va para nosotros, porque es una cosa de atropellarnos a nosotros". En ese marco se produce una flexibilización de la frontera para los movimientos de capital, mientras se desarrolla "un mayor control de la frontera por parte de los organismos del Estado", generando mayores restricciones en los cruces de la población local. De esa manera, las dinámicas del Mercosur le imponen a la región del Pilcomayo medio un doble sentido como frontera: a) frontera internacional, límite entre estados (en inglés, *border*); b) espacio flexible de articulación entre sistemas con dinámicas socioeconómicas heterogéneas donde uno se expande sobre el otro (en inglés, *frontier*).

Esta doble tensión atraviesa diversas fronteras de los estados del Mercosur, que constituyen en general regiones periféricas de las grandes metrópolis de cada país. Para comprender ese proceso de transformación, se hace necesaria una dimensión histórica de la sociedad y la cultura en el proceso de constitución de la frontera. Por ejemplo, como plantea Karasik (1993), en el Noroeste argentino se plantea una sucesión de definiciones fronterizas que implican continuidades y rupturas: frontera del Tawantinsuyu, frontera colonial y frontera nacional. Las dos fronteras de la provincia argentina de Jujuy, con Chile y con Bolivia, "no tienen la misma presencia en el imaginario social. La frontera con Bolivia (valorada e incorporada, o rechazada y negada) es una frontera *presente* en el imaginario jujeño […]. La frontera con Chile podría caracterizarse como 'ausente' del imaginario social" (Karasik, 1993). A pesar de que las investigaciones arqueológicas y etnohistóricas han mostrado que en el pasado existió una gran circulación a través de esa región cordillerana, pareciera que el cambio de las condiciones sociales transformó una zona permeable en un obstáculo insalvable para la interacción (ver también Escolar, 2000).

Escolar, que desarrolla su estudio en una región cordillerana relativamente cercana a San Juan y Santiago de Chile, busca reconstruir los procesos de identificación en la población local en una perspectiva de larga duración. Aquí interesa contrastar las décadas de 1930 y 1940, cuando a través de obras de infraestructura y de políticas sociales el estado argentino buscó "integrar" a la población aborigen con los tiempos neoliberales actuales, en los que se generan procesos de exclusión social y adquisición de tierras por parte de extranjeros. En una tesis sugerente, que aquí sólo esquematizaremos, Escolar indica que la modalidad local del "estado de bienestar" se conjugó con un proceso de argentinización y renuncia de las identificaciones aborígenes, mientras que la modalidad local del neoliberalismo se conjuga con procesos de reetnicización.

Tendencias

Los estudios en las zonas fronterizas parecen indicar una gran diversidad de situaciones, una heterogeneidad vinculada a historias diferentes y contextos específicos distintos. Esta diversidad no impide reconocer ciertas tendencias predominantes en un contexto espacio-temporal específico. Los procesos de regionalización del Cono Sur están produciendo combinaciones peculiares en la relación estado/nación/frontera. En varias zonas parecen delinearse dos tendencias complementarias. Mientras los estados renuevan y fortalecen los controles y regulaciones de las que consideran sus fronteras críticas (ver Karasik, 2000; Grimson, 2000a y 2000b), se encuentran en franco retroceso los modelos de nacionalización del territorio a través de políticas asociadas al "bienestar" (ver Escolar, 2000; Vidal, 2000).

Es decir, hacia mediados del siglo XX se constituía una ecuación que combinaba visiones militaristas de hipótesis de conflicto con ciertos procesos de "integración territorial y social" de las poblaciones periféricas. El "bienestar" era función de la nacionalización, así como esta era función de la fortaleza nacional en una guerra que –por suerte– nunca se concretó. De manera diversa, a partir de los años noventa puede percibirse en diversas fronteras del Cono Sur que los proyectos de "integración regional" como el Mercosur disuelven las hipótesis de conflicto. Pero en lugar de revalorizar la frontera como espacio de diálogo e interacción, esto se traduce –especialmente, pero no sólo en Argentina– en el abandono de toda política activa y de desarrollo social de las zonas fronterizas. Si el "bienestar" convivió con el conflicto, la "integración" convive actualmente con tiempos neoliberales[1].

Por una parte, las políticas estatales de ocupación de espacios fronterizos con empresas públicas o destacamentos militares se encuentran en retirada (ver Vidal, 2000). La promoción del poblamiento de las fronteras –anclada en hipótesis de conflicto bélico– con la instalación de carreteras, escuelas y otra infraestructura, ha llegado a su fin en diversas regiones. Las nuevas carreteras y puentes no buscan beneficiar a las poblaciones fronterizas (en la lógica secular del enfrentamiento interestatal), sino promover el comercio terrestre entre países atravesando ciudades fronterizas, concebidas como "zonas de servicios". Así, se crean importantes facilidades para la circulación de mercaderías de grandes empresas.

Por otra parte, el control sobre las poblaciones fronterizas parece haberse fortalecido, en relación a la circulación tanto de personas como de pequeñas mercaderías del llamado "contrabando hormiga". Así, en muchos casos, los pobladores fronterizos perciben una mayor –no una menor– presencia estatal. El estado se retira en su función de protección y reaparece en su papel de control y regulación. En otras palabras, podríamos estar asistiendo –más que a una "desterritorialización" generalizada– a la sustitución de un modelo de territorialización por otro.

Los procesos de regionalización como el Mercosur han impactado de manera compleja en las zonas fronterizas. Los estados llegan con fuerzas renovadas a las fronteras a partir de la "integración". Ejercen un control inédito sobre algunas poblaciones fronterizas, desconociendo o tratando de anular las historias y tradiciones locales. Pobladores de espacios fronterizos, con libre intercambio de productos durante décadas, ven aparecer refuerzos en los puestos aduaneros o de gendarmería. Perciben nuevos controles migratorios.

Así, en muchas de las fronteras del Cono Sur el abandono de las hipótesis de conflicto bélico fue seguido de una desmilitarización, a la vez que de nuevos controles al movimiento de mercaderías, personas y símbolos. Esto último es visible tanto en las dificultades que migrantes bolivianos y pobladores fronterizos argentinos encuentran para ingresar los trajes del carnaval, como en los discursos nacionalistas e higienistas que se desarrollaron en los últimos dos años en las fronteras de Brasil, Uruguay y Argentina. A partir de nuevos focos de aftosa, en diferentes momentos, cada estado instaló prohibiciones de ingreso de mercaderías y procedimientos de "desinfección" de los propios pobladores fronterizos que pretendían atravesar el límite internacional.

En momentos en que a través de los procesos llamados de globalización y regionalización, así como de las nuevas políticas del estado y de los reclamos de las poblaciones limítrofes, las fronteras están siendo redefinidas, es mucho más que ellas lo que se encuentra en juego. Los estados, lejos de desaparecer, se transforman y modifican su relación con el territorio y con la población. En el Cono Sur pareciera que, mientras la "paranoia" de la soberanía se desplaza a un segundo plano, el pánico a los tráficos comienza a ocupar el lugar central. De la obsesión por el espacio pasamos a la obsesión por los flujos. La obsesión de multiplicar los flujos "por arriba" y detener los flujos "por abajo".

Bibliografía

Alvarez, Robert 1995 "The Mexican-US Border: The Making of an Anthropology of Borderlands" in *Annual Review of Anthropology,* Vol. 24.

Barth, Fredrik 1976 "Introducción" en *Los grupos étnicos y sus fronteras* (México: Fondo de Cultura Económica).

Cardoso de Oliveira, Roberto 1976 *Identidade, etnia e estrutura social* (São Paulo: Pioneira Editora).

Cardoso de Oliveira, Roberto 1996 *O índio e o mundo dos brancos* (Campinas: Unicamp).

Cardoso de Oliveira, Roberto 1997 "Identidade, Etnicidade e Nacionalidade no Mercosul" en *Política comparada-Revista Brasiliense de Políticas Comparadas,* Año 1, Vol. 1, N° 2.

Cardoso de Oliveira, Roberto 2001 "Los (des)caminos de las identidades" en *Apuntes* (Buenos Aires) Nº 7, mayo.

Donnan, Hasting and Wilson, Thomas (eds.) 1994 *Border Approaches. Anthropological Perspectives on Frontiers* (London: University Press of America/Anthropological Association of Ireland).

Douglass, William 1998 "A Western Perspective on an Eastern Interpretation of Where North Meets South: Pyrenean Borderland Culture" in Wilson, T. and Donnan, H. *Border Identities* (Cambridge: Cambridge University Press).

Escolar, Diego 2000 "Identidades emergentes en la frontera argentino-chilena" en Grimson, Alejandro (comp.) *Fronteras, naciones e identidades* (Buenos Aires: CICCUS/La Crujía).

García Canclini, Néstor 1992 *Culturas híbridas* (Buenos Aires: Sudamericana).

Gordillo, Gastón 2000 "Canales para un río indómito. Frontera, estado y utopías aborígenes en el noroeste de Formosa" en Grimson, A. (comp.) *Fronteras, naciones e identidades* (Buenos Aires: CICCUS/La Crujía).

Gordillo, Gastón y Leguizamón, Juan 1997 "El río y la frontera. Aborígenes, obras públicas y Mercosur en el Pilcomayo medio". Ponencia presentada en el V° Congreso Argentino de Antropología Social (La Plata) agosto.

Grimson, Alejandro 2000a "El puente que separó dos orillas" en Grimson, Alejandro (comp.) *Fronteras, naciones e identidades* (Buenos Aires: CICCUS/La Crujía).

Grimson, Alejandro 2000b "Cortar puentes, cortar pollos. Conflictos económicos y agencias políticas en Uruguayana (Brasil)-Libres (Argentina)" en *Revista de Investigaciones Folclóricas* (Buenos Aires) N° 15.

Grimson, Alejandro 2001 "Fronteras, migraciones y Mercosur. Crisis de las utopías integracionistas" en *Apuntes* (Buenos Aires) N° 7, mayo.

Karasik, Gabriela 1993 “Fronteras y periferias. Algunas reflexiones en torno a la frontera norte argentino-chilena”. Monografía presentada al Seminario de integración sub-regional, UNJU, Jujuy, inédito.

Karasik, Gabriela 2000 “Tras la genealogía del diablo. Discusiones sobre la nación y el estado en la frontera argentino-boliviana” en Grimson, Alejandro (comp.) *Fronteras, naciones e identidades* (Buenos Aires: CICCUS/La Crujía).

López, Claudia 2000 *Ticunas brasileros, colombianos y peruanos: etnicidad y nacionalidad en la región de fronteras del alto Amazonas/Solomões* (Brasilia: CEPPAC/UnB). Tesis de doctorado en antropología.

Sahlins, Peter 1989 *Boundaries. The Making of France and Spain in the Pyrenees* (Berkeley: University of California Press).

Vidal, Hernán 2000 “La frontera después del ajuste” en Grimson, Alejandro (comp.) *Fronteras, naciones e identidades* (Buenos Aires: CICCUS/La Crujía).

Vila, Pablo 2000 *Crossing Borders, Reinforcing Borders* (Austin: University of Texas Press).

Williams, Raymond 1980 *Marxismo y literatura* (Barcelona: Península).

Williams, Raymond 1983 *Keywords* (New York: Orford University Press).

Wilson, Thomas 1994 “Symbolic dimensions to the Irish Border” in Hastings, D. and Wilson, T. (eds.) *Border Approaches. Anthropological Perspectives on Frontiers* (London: University Press of America and Anthropological Association of Ireland).

Wilson, Thomas and Donnan, Hasting (eds.) 1998 *Border Identities* (Cambridge: Cambridge University Press).

Wilson, Thomas and Donnan, Hasting (eds.) 1998 “Nation, state and identity at international borders” in Wilson, T. and Donnan, H. *Border Identities* (Cambridge: Cambridge University Press).

Notas

* Instituto de Desarrollo Económico y Social (Argentina). Doctorando de Antropología, Universidad de Brasilia. Becario del CONICET. Publicó los siguientes libros: Relatos de la diferencia y la igualdad; Interculturalidad y comunicación; Fronteras, naciones e identidades y Audiencias, cultura y poder (con Mirta Varela).

El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2 (Caracas: CLACSO) agosto de 2001.

1 Obviamente, es necesario también cuestionar qué significan en nuestras regiones “bienestar” e “integración”. Sobre este último aspecto ver Grimson (2001).

Daniel Mato*

Des-fetichizar la "globalización":
basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones; mostrar la complejidad y las prácticas de los actores**

EN ESTOS DÍAS se habla y escribe demasiado sobre algo que se da en llamar "globalización". Pero en general se lo hace de maneras poco precisas, reduccionistas y fetichizadoras, que no sirven de mucho para orientar las acciones de los actores sociales. Dependiendo de quién habla o escribe, resulta que eso que nombran "globalización" es señalado como causa de todos nuestros males o, alternativamente, como la panacea que resolverá todos nuestros problemas.

En general, se hacen pocos esfuerzos por explicar en qué consiste eso que suelen denominar "globalización" y que a mi modo de ver –y como explicaré– sería más fructífero conceptualizar como *procesos de globalización*. De manera análoga, pienso que se hacen pocos esfuerzos por ayudarnos a comprender cuáles y cómo son/somos los actores sociales que consciente o inconscientemente participan/participamos en procesos sociales de los que resulta más globalización, es decir, más y más significativas interrelaciones e interdependencias entre actores sociales a niveles tendencialmente planetarios. Es precisamente a estos procesos sociales a los que llamo *procesos de globalización*. Finalmente, y en consecuencia, esos discursos de la globalización que invisibilizan las prácticas de los actores no nos dan pautas acerca de cómo los actores sociales pueden/podemos incidir de manera informada en las transformaciones sociales contemporáneas.

Por eso el primer objetivo de este texto es señalar los que a mi juicio son los errores más importantes en las formas predominantes de pensar la "globalización", y el segundo es presentar una perspectiva de análisis que pone de relieve la *dimensión cultural* (es decir, *simbólico social*) de algunos *procesos de globalización* particularmente significativos para comprender las orientaciones de las transformaciones sociales contemporáneas. Mi interés al presentar una perspectiva de este tipo es ofrecer bases potencialmente útiles para que diversos tipos de actores sociales puedan formular más informadamente la orientación de sus prácticas, es decir, para que definan sus *políticas*.

Iré presentando esta perspectiva alternativa a través del análisis de aspectos parciales de algunos tipos de *procesos de globalización*. Pero, además, a través de esos ejemplos iré tratando otro problema que me preocupa: el de ciertas concepciones reduccionistas de la idea de *cultura*. Aquellas que con la palabra *cultura* hacen referencia exclusivamente a lo que otros pensamos que se debería llamar claramente el sistema de las "bellas artes", pero también el problema de aquellas otras concepciones de la idea de *cultura* que, aunque rompen con las limitaciones de asociarla a la idea de "bellas artes", no obstante sólo llegan a incluir en ella otros tipos de prácticas sociales que según los casos y alcances suelen llamar "artes" o "culturas tradicionales", o "artes" o "culturas populares", o "industrias culturales", denominación que refieren a sólo un pequeño grupo de actividades humanas. Estas concepciones de la idea de *cultura*, aunque preferibles a aquella limitada a las "bellas artes", tienen otras limitaciones que he examinado en publicaciones anteriores (Mato, 1997) y que referiré muy brevemente más adelante. Por eso, a través de los ejemplos que utilizaré para presentar una perspectiva alternativa de cómo ver la globalización, estaré a la vez proponiendo una visión más integrada de la idea de *cultura*, que apunta a poner de relieve *los aspectos simbólico sociales de todas las prácticas humanas*.

Poniendo en relación esta otra concepción más integrada de la idea de *cultura* con la idea de *políticas* que proponía más arriba –es decir, una idea amplia de *políticas,* entendidas como las orientaciones de las prácticas de todos los actores sociales, y no sólo de las de gobiernos y entes gubernamentales e intergubernamentales, como suele asumirse–, podremos/podrán los actores formular *políticas culturales* acordes con los *tiempos de globalización* que vivimos.

Así, como consecuencia de los cambios de concepciones propuestos, la propia idea de *políticas culturales* resultante de ellos también es más amplia e integrada que la manejada habitualmente. Digo esto porque la idea de *políticas culturales* que de aquí resulta no se limita a designar –como es habitual en algunas concepciones del tema– las *políticas* de un único tipo de actores sociales (los gobiernos, sus agencias y organismos intergubernamentales) y para un ámbito relativamente restringido y parcial de las prácticas sociales (sea que en este ámbito se incluyan sólo la "artes", o también las llamadas "culturas tradicionales" y/o "populares", y/o también las llamadas "industrias culturales"). Tampoco esta idea se limita a designar las políticas de un conjunto más amplio de actores (tal que incluye empresas y organizaciones sociales diversas) pero respecto de un limitado ámbito de prácticas sociales (las relativas a las "bellas artes" y/o las "culturas populares", las "industrias culturales", etc.). Por el contrario, la idea de *políticas culturales* que así resulta es más amplia en el sentido de que está referida a todos los actores sociales (sean organismos de gobierno, organizaciones comunitarias y otros tipos de organizaciones sociales, empresas, etc.), pero además es también más abarcadora, e integra a todo aquello que se relaciona con el carácter simbólico de las prácticas sociales y en particular a la producción de ciertas representaciones sociales que –como argumentaré– juegan papeles clave en la constitución de los actores sociales y el diseño de sus políticas y programas de acción[1].

Cómo no comprender la globalización: fetichizadores y cazafantasmas

Comenzaré por señalar los que a mi juicio constituyen los errores más importantes que caracterizan a las formas dominantes de representarse la idea de globalización. Pues estas representaciones de carácter hegemónico frecuentemente bloquean las posibilidades de formularse preguntas de investigación que puedan conducir a interpretar los procesos sociales contemporáneos de otras formas. Es decir, estas formas de representarse la globalización aparecen como certezas que obstaculizan las posibilidades de formular análisis que no asuman a priori que tal "globalización" sería una suerte de fenómeno suprahumano, y que de este modo permitan visualizar posibilidades de intervención en los procesos sociales contemporáneos.

La mayoría de quienes demonizan la globalización, como la mayoría de quienes hacen su apología, comparten un error de base: *fetichizan* eso que llaman "globalización". Es decir, representan eso que llaman "globalización" como si se tratara de una suerte de fuerza suprahumana que actuaría con independencia de las prácticas de los actores sociales. Por ello no se detienen a analizar cómo participan diversos actores sociales en la producción de formas específicas de globalización (amplío estas ideas en Mato, 1999a).

De manera levemente diferente, pero en sustancia semejante, hay quienes aun fetichizándola atribuyen su existencia a factores meramente financieros y/o tecnológicos, es decir, ofrecen interpretaciones reduccionistas, sea de corte economicista o tecnologicista. Adicionalmente, en estos casos esos factores acaban teniendo carácter anónimo: así se invocan en abstracto "las fuerzas del mercado" o "el poder de las tecnologías". Como si "el mercado" fuera algo más que una creación humana, resultante históricamente de fuerzas humanas, actualizado a diario a través de prácticas humanas enmarcadas en instituciones que también son de carácter histórico (es decir, dinámicas, cambiantes y transformables), guiadas por ciertas formas de representarse la experiencia y sus posibilidades de transformación. O como si las tecnologías actuaran por sí mismas, como si nadie las produjera y nadie las aplicara. Así, la mayoría de esos pocos análisis que señalan fuerzas actuantes tras el fetiche frecuentemente presentan a esas fuerzas como anónimas, es decir, sin mostrar las prácticas sociales que las impulsan; y de este modo coinciden con los fetichizadores en no ver las acciones humanas.

En el otro extremo, algunos de quienes comparten la visión simplista que equipara globalización a "*libre comercio*" representan a la idea de globalización como si esta fuera producto de la voluntad de un número reducido de gobernantes y tecnócratas. Adicionalmente, quienes reducen la idea de globalización a la globalización económica generalmente también equiparan a esta con su versión neoliberal, y acaban confundiendo globalización con neoliberalismo.

Así, se representan eso que llaman globalización como si esta no fuera otra cosa que un montón de acuerdos económicos orientados por la idea de liberalización de los movimientos comerciales y de capitales, más los movimientos de capitales y comerciales que se dan en tal marco jurídico de inspiración neoliberal y sus consecuencias macroeconómicas, y lo que a su vez consideran las consecuencias sociales de las tendencias macroeconómicas. El carácter hegemónico de las interpretaciones económicas del mundo y de la vida social es un rasgo saliente de la vida contemporánea, como también, y en tal marco, lo es la hegemonía de la manera "neoliberal" de ver el mundo, de interpretar las acciones humanas. Sin embargo, eso no significa que globalización sea sinónimo de neoliberalismo. Al contrario, necesitamos una aproximación teórica a la interpretación de los procesos de globalización contemporáneos que nos permita comprender cómo los discursos economicistas, y en particular el "neoliberal", se han hecho hegemónicos.

El caso es que como consecuencia de los factores arriba enunciados en general no encontramos análisis acerca de quiénes y cómo toman las decisiones que conducen a tales políticas, a tales movimientos económicos, al desarrollo y adopción de esas tecnologías. Insisto, *el principal rasgo de estos discursos sobre la globalización es que en ellos los actores sociales no se ven*. Sin embargo, en algunos de ellos sí se menciona algo parecido a actores sociales, pero entonces resulta que se los imagina como unos pocos individuos conspirando. Menuda forma de imaginar la historia contemporánea del género humano.

Lo importante del caso es que, una vez operadas todas estas reducciones, dependiendo de la orientación ideológica de los hablantes o autores en cuestión, estos concluyen que eso que llaman "globalización" o bien es una panacea, o bien es la causa de todos los males.

El problema es que estas formas de imaginar la globalización, aunque aparentemente contradictorias entre sí, conducen a lo mismo: a ignorar las prácticas de los actores sociales. Y así, o bien conducen a la parálisis de los actores sociales cuando asumen que eso que llaman "globalización" es una suerte de fenómeno suprahumano, o bien conducen a la alienación fundamentalista de los actores, sea llamándolos a adherirse incondicionalmente a las reformas neoliberales, o bien llamándolos a oponerse con el mismo tono fundamentalista no sólo a las reformas neoliberales sino también a todo lo extranjero, a replegarse sobre ellos mismos, a aislarse.

Es necesario diferenciar cuidadosamente entre lo que podríamos llamar la "*globalización neoliberal*" y otras formas de globalización, es decir, otras formas de producir interrelaciones de alcance planetario, muchas de las cuales incluso se oponen a tal "globalización neoliberal", pero que no por ser anti-reformas neoliberales son menos globalizantes. El ejemplo más claro de esto es precisamente el movimiento de carácter transnacional y alcance crecientemente planetario que se hizo visible con las protestas efectuadas en la ciudad de Seattle en noviembre de 1999 en ocasión de una reunión de la Organización Mundial de Comercio, y que desde entonces ha realizado numerosas movilizaciones en muy distantes ciudades del globo, hasta confluir en enero de 2001 en la ciudad de Porto Alegre, Brasil, donde unas 15.000 personas de todos los continentes se reunieron en el Primer Foro Social Mundial, el cual produjo un documento que concluye con estas palabras: "Llamamos a todos los pueblos del mundo a unirse a esta lucha por construir un futuro mejor. El Foro Social Mundial de Porto Alegre es un camino hacia la soberanía de los pueblos y un mundo justo" (Seoane y Taddei, 2001: 205). Es decir, se trata de un movimiento globalizador que convoca a globalizar más, sólo que no bajo la égida de las ideas neoliberales, sino precisamente en la crítica a ellas. En otras palabras, las cosas no son tan sencillas como optar fundamentalistamente por estar "a favor" o "en contra" de eso que llaman globalización, sino que se trata de analizar los procesos sociales contemporáneos de maneras potencialmente más provechosas, que nos permitan participar consciente e informadamente en ellos.

Una perspectiva más fructífera para interpretar los procesos de globalización contemporáneos, y algunos ejemplos

Voy a proponer una manera de analizar eso que llaman "globalización" que pienso que puede resultar más fértil. Es decir, una manera que rinda frutos a los actores sociales, que nos ayude a comprender qué está pasando y cómo actuar en ese contexto. Pienso que para lograr tal cosa necesitamos como mínimo *ampliar el rango de nuestra mirada, analizar la complejidad, estudiar las prácticas de algunos actores sociales significativos y cómo estas se relacionan con las de otros actores, y sobre todo estudiar las interrelaciones de tipo global-local*. Pero una perspectiva de este tipo es demasiado amplia para llevarla adelante como proyecto individual: por eso agrego a ella un matiz respecto del tipo de mirada, y especifico entonces que mi interés es poner de relieve los aspectos culturales, es decir simbólico sociales, de estas prácticas. Sin embargo, esto no supone asumir que "lo cultural" anda por un lado, "lo político" por otro y "lo económico" por otro. No, semejante manera de ver las cosas supone confundir lo limitado de nuestras miradas con lo complejo y multifacético de la experiencia social. Sin embargo, como es difícil dar cuenta de tal complejidad sin el concurso de varios puntos de vista, pero sobre todo sin la conciencia de que cada uno de ellos es necesariamente parcial, pienso que es necesario ensayar maneras de trascender los límites de las miradas disciplinarias (es decir, disciplinadas por las disciplinas académicas establecidas) y ensayar perspectivas transdisciplinarias que salgan al encuentro de otros puntos de vista, y que para lograrlo dejen explícitamente abiertas las posibilidades de complementariedad.

Así las cosas, desde dicha perspectiva *procuro estudiar las inter-relaciones de tipo global-local entre las prácticas de los actores –con una mirada cultural (es decir, una que atiende especialmente a sus aspectos simbólico sociales)– observando especialmente cómo se produce el sentido común de esta época, y más específicamente ciertas representaciones de carácter hegemónico que orientan las transformaciones sociales en curso* (he expuesto estas ideas más ampliamente en otras publicaciones, por ejemplo: Mato, 1995, 1996 y 2001a).

Veamos: propongo en primer lugar que debemos evitar fetichizar la idea de "globalización", y que una forma de comenzar a hacerlo es no hablar de "globalización" en singular y casi como si se tratara de un nombre propio (en este caso presumiblemente de una suerte de demiurgo), y hablar en cambio de *procesos de globalización*, así en plural. La expresión *procesos de globalización* nos sirve para designar de manera genérica a los numerosos procesos que resultan de las interrelaciones que establecen entre sí actores sociales a lo ancho y largo del globo y que producen *globalización*, es decir, interrelaciones complejas de alcance crecientemente planetario. Este conjunto de interrelaciones es resultado de muy diversos tipos de procesos sociales en los que intervienen en la actualidad, y han venido interviniendo históricamente, incontables actores sociales en los más variados ámbitos de la experiencia humana, desde los más variados rincones del globo (amplío estas ideas en Mato, 1995, 1996, 1999b, 2000b y 2001a).

Entre esos numerosos procesos, efectivamente podemos distinguir algunos cuyos efectos son aquellos que frecuentemente mencionan las maneras predominantes de imaginar la globalización, es decir, esos procesos cuyos aspectos económicos, pero no otros, suelen ponerse de relieve. Sí, es cierto, esos procesos y esos aspectos existen. Pero además podemos y debemos ver que esos mismos procesos tienen otras dimensiones además de la económica, y también podemos y debemos ver que hay otros procesos que habitualmente pasan por alto quienes hablan de "globalización", y que resultan muy importantes. Veamos algunos ejemplos ilustrativos.

Las "maquiladoras" son plantas de montaje establecidas por corporaciones transnacionales de diversas ramas (textiles, automotrices, electrónicos, etc.) en países donde se pagan bajos salarios para realizar el ensamblaje final de partes provenientes del exterior y así producir productos finales que son reexportados casi sin pagar derechos aduaneros. Las maquiladoras comenzaron a establecerse en el Norte de México en la década de 1970. Actualmente existen más de 3.000 plantas maquiladoras en México que emplean a más de 900.000 trabajadores, y aunque el 81% de ellas aún se concentra en la zona fronteriza con Estados Unidos, su presencia ya no se limita a ella. Pero además, actualmente las maquiladoras emplean unos 200.000 trabajadores en sus plantas en Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua (Red de Solidaridad de la Maquila, 1995). También las hay en República Dominicana, así como en países del Sudeste asiático.

Numerosos estudios realizados sobre la maquila ponen de relieve aspectos económicos del asunto, así como problemas relacionados con el pago de muy bajos salarios, la contaminación ambiental, los atropellos al personal y los impactos negativos en su salud, que no podemos dejar de mencionar. Sin embargo, en esta oportunidad me interesa poner de relieve algunos aspectos culturales asociados al establecimiento de las maquiladoras. En primer lugar, debe tenerse en cuenta que en no pocas ocasiones, para numerosos trabajadores de estas plantas, su relación con ellas implica su incorporación –por primera vez– al mercado de trabajo en el marco de una relación estrictamente salarial (e impersonal respecto de la experiencia anterior de algunos de ellos de trabajar en pequeñas empresas familiares, o al menos propiedad de residentes "visibles" de la misma localidad), puesto que numerosas maquiladoras emplean como mano de obra asalariada a personas que hasta entonces estaban dedicadas a tareas agrícolas (sólo en ocasiones en el marco de relaciones salariales), o a la costura y otras actividades no agrícolas, pero de manera artesanal o en pequeñas empresas. Así resulta que estas inversiones inducen cambios muy importantes en la organización del trabajo y en los hábitos de trabajo y de vida de la gente. Estos cambios no sólo tienen que ver con los tipos de tareas que realizan las personas, sino también con que en muchas ocasiones estas pasan del trabajo individual, en solitario, en pequeños talleres o en la tierra, al trabajo industrial donde muchas personas trabajan bajo un mismo techo, de maneras coordinadas e interdependientes, con rutinas prefijadas, con horarios rígidos, frecuentemente rotativos, en condiciones que muchas veces afectan su salud, además de sus hábitos de vida. Pero no sólo eso: muchas de estas empresas ofrecen empleos que frecuentemente son tomados por mujeres jóvenes (en México el 70% de las trabajadoras de las maquiladoras son mujeres, la mayoría de entre 16 y 24 años de edad; en Guatemala el 90% son mujeres) que hasta entonces no tenían empleo remunerado, sino que participaban en empresas familiares sin recibir remuneración alguna. De este modo se alteran los modos de organización de la vida familiar y también las relaciones de poder en el seno de las familias (estos cambios son significativos, independientemente de si uno los considera positivos para las relaciones intergenéricas o intergeneracionales). También cambian las pautas de consumo de estos trabajadores, el tiempo disponible para alimentarse, los alimentos que pueden prepararse o tomarse en ese tiempo, la disponibilidad de efectivo para hacer compras, el tipo de ropa que necesitan o desean usar, los productos de las industrias del entretenimiento por los cuales se interesan, etc. (Green, 1995; Peña, 1997; Red de Solidaridad de la Maquila, 1995).

Obviamente, los cambios reseñados en el párrafo anterior no son simplemente económicos, sino también sociales y culturales. Estos cambios no son producidos solamente por la empresa transnacional. La empresa elige ese lugar para establecer su maquila, y no otro, porque se dan ciertas condiciones, algunas de las cuales se relacionan con procesos macroeconómicos que responden a decisiones de actores sociales no sólo globales sino también nacionales, y que se expresan en las políticas económicas, las cuales en última instancia responden a ideas de "desarrollo" y/o de "modernización", referentes que no son simplemente económicos sino a la vez políticos y culturales. Pero además de factores y decisiones de orden global y nacional, también hay decisiones de actores municipales, así como de actores estatales, provinciales o departamentales (según los países), los cuales acuerdan permisos de instalación, promueven regímenes impositivos preferenciales (muchas maquilas operan en "zonas francas" o en otros tipos de marcos preferenciales), facilitan el entrenamiento de los trabajadores, obvian regulaciones –o al menos controles– sobre el cuidado del medio ambiente, la salud de los trabajadores y sus derechos sindicales, etcétera. Pero además están las personas que acuden a las empresas en busca de empleo, lo cual se relaciona en parte con la inexistencia o la falta de atractivo de otras opciones de empleo en la zona, como así también con las formas de organización del trabajo en la zona, el régimen de tenencia de la tierra, las preferencias y valores de la gente, etcétera. En fin, lo que deseo poner de relieve es que detrás de una inversión y de todo lo cultural y político que la acompaña, hay personas y organizaciones que toman decisiones: no es meramente una cuestión de impersonales mercados, y por tanto de lo que se trata es de estudiar estos procesos en toda su complejidad, incluyendo el análisis de las formulaciones de sentido que operan como condiciones subjetivas de posibilidad, así como las políticas culturales (es decir, de lo simbólico social) de los diferentes actores.

Pero hay algo más que me parece importante destacar a propósito del ejemplo de la maquila, y que además resulta de interés para otros ejemplos que presentaré en las próximas páginas. El ejemplo expuesto muestra que no se trata simplemente de un caso en el cual una "decisión económica" produce "efectos políticos y culturales", como podría interpretarse desde una visión economicista, y del supuesto básico que la haría posible: que los hechos sociales serían de carácter unidimensional, es decir o meramente "económicos" o simplemente "políticos" o sólo "culturales". Por el contrario, lo que con el análisis anterior pretendo mostrar es que la decisión de inversión no es simplemente "económica", y también que no la toman sólo y unilateralmente los inversionistas. Esta toma de decisión es de suyo compleja, y depende de los diversos factores sociales y culturales ya enunciados (y según los casos también de otros), así como también depende de este tipo de factores y no simplemente de "factores económicos" el hecho de que la gente opte por trabajar en la maquiladora. Sin duda, de uno y otro lado operan "factores económicos", pero también operan otros tipos de factores: "políticos" y "culturales" (por ej., las representaciones de ideas de "desarrollo", "bienestar" y "consumo", la legitimidad de formas de propiedad de la tierra cuya historia es eminentemente política y cultural, etcétera). Me parece innecesario repetir este argumento de complementariedad de miradas en cada ejemplo: simplemente invito a tenerlo presente en la lectura de las próximas páginas, tratando de ponerlo en práctica en la interpretación de cada ejemplo, más allá de las posibilidades de hacerlo explícito que los límites de extensión de este artículo permiten.

Veamos ahora un ejemplo de otro tipo. Uno de los símbolos más usados para representar visualmente "la globalización" es el logotipo de la empresa McDonald's. Los *Macdonalds* representan para muchos el paradigma de la globalización, porque en esa visión de la globalización *Macdonalds* quiere decir hamburguesas. Y hamburguesas quiere decir "*gringos"*. Y, para quienes ven las cosas de esta manera, "globalización" quiere decir que todos acabaremos por parecernos a los *"gringos"*. Desde luego, esa visión que equipara las ideas de globalización y de homogeneización es tremendamente simplista, como lo ilustran no pocos estudios (ver por ejemplo Appadurai, 1996; Featherstone, 1990; García Canclini, 1995 y 1999; Mato, 1995, 1996 y 2000a; Therborn, 1999). Pero más allá de eso, el asunto es que *Macdonalds* no es sólo hamburguesas, ni sólo las Coca Colas o Pepsi Colas que las acompañan. No: además es "comida rápida", y esto no sólo quiere decir que los clientes comen rápido una comida de ciertas características, lo cual ya implica un cierto tipo de cambio cultural, sino además que hay toda una organización del trabajo y de la empresa que sostiene eso, que hace posible que la comida esté disponible rápidamente, y que lo hace con ciertas características. Y este modelo de organización del trabajo, así como los principios de productividad e identificación con la corporación, y los valores que lo inspiran y lo hacen posible, constituyen quizás el producto cultural más importante que promueve McDonald's. Y, significativamente, hace esto entre los numerosos jóvenes que en muchas ciudades del mundo comienzan allí su inserción en el mercado laboral. Pero no sólo eso, sino que además el caso McDonald's se ha transformado en un paradigma de formación en no pocas escuelas universitarias de administración y/o negocios del mundo, y en particular de América Latina. A través del estudio del caso McDonald's, los estudiantes, futuros gerentes de empresas, entran en diálogos –que deberíamos estudiar– con particulares sistemas gerenciales, y a través de estos, valores y representaciones[2].

Pero allí no termina la complejidad del caso McDonald's, pues ahora resulta que, en los últimos años, junto con la hamburguesa, la Coca Cola y la organización del trabajo, en sus promociones de "cajitas felices" la empresa incluye muñecos de plástico relacionados con las más recientes producciones de las industrias cinematográficas de Hollywood. Es decir, de una vez se asocia a las industrias del entretenimiento y del juguete. Así resulta que McDonald's se relaciona con uno de los tipos de industrias que algunos colegas llaman las "industrias culturales".

Breve digresión: para una crítica de las ideas de “industrias culturales” y de “consumo cultural”

Para avanzar en mi argumentación acerca de lo que denomino *una perspectiva más fructífera para interpretar los procesos de globalización contemporáneos*, necesito hacer una breve digresión acerca de dos expresiones que vienen utilizándose de manera creciente en los estudios sobre globalización y cultura. Me refiero a las de “industrias culturales” y “consumo cultural”. Quiero comenzar por afirmar explícitamente que ambos términos me parecen inconvenientes por las razones que explicaré en las próximas páginas, independientemente de que al amparo de ellos se hayan realizado y continúen realizándose valiosas investigaciones, las cuales no pretendo invalidar con esta crítica de tipo conceptual. Habría que ver en cada caso hasta qué punto o de qué modos esta crítica a esos conceptos fundantes afectaría las investigaciones en cuestión, si acaso lo hiciera. Mi mayor interés al hacerla es destacar tres consecuencias básicas del uso del adjetivo “cultural” para designar a ciertas industrias y consumos en particular: la primera, que nombrar como “culturales” sólo a ciertas industrias y consumos opaca el carácter cultural de todas las industrias y consumos; la segunda, que esta denominación tiende a crear una ilusión de semejanzas entre muy diversas industrias y consumos, unificando y disimulando diferencias significativas, las cuales son quizás aún mayores en el caso de la idea de “consumo cultural”, en la cual algunos autores no sólo incluyen los consumos de los productos de las “industrias culturales” sino también otros, como por ejemplo la asistencia a teatros, galerías de arte, museos y otros establecimientos semejantes; la tercera, que estas maneras de denominar a estas industrias y consumos tiende a dotarlos de una suerte de estatus privilegiado, de una cierta “aura”.

El principal problema de ambas ideas es que las aplicaciones que se hacen de estos términos usualmente están demasiado asociadas a la idea de “artes”, aunque en general sus referentes son algo más abarcadores. Habitualmente incluyen a ciertas industrias y al consumo de sus productos: gráficas y editoriales (aunque habitualmente se obvia analizar la relación con ellas de escritores y otros creadores), radio, cine y televisión, y en algunos casos se amplía la idea para incluir de manera abarcadora a los medios de comunicación y a algunas industrias de entretenimiento y espectáculo (no a todas, ya que los autores que utilizan el término habitualmente no incluyen al deporte empresarialmente organizado como espectáculo), etcétera. Y, como he dicho anteriormente, bajo la idea de “consumo cultural” también suele incluirse la asistencia a museos, teatros, etcétera. Pero si prestamos atención al origen de estas dos ideas, no debería extrañarnos que incluyan sólo a estos tipos de actividades. Ambas fueron acuñadas, aunque en singular –“industria cultural” y “consumidor cultural”, junto a la de “bienes culturales”–, por Max Horkheimer y Theodor Adorno, en 1947, en su libro *Dialéctica del Iluminismo* (1979). Estos autores estaban preocupados por la formación de lo que en su texto denominaban alternativamente una “cultura de masas” (en ocasiones llamada en el texto “arte de masas”) y por el papel que atribuían a ésta de atrofiar la imaginación, operar como instrumento de dominación, etc., así como por el empobrecimiento que suponía en relación al “arte burgués”, no-industrial. En este último aspecto su obra guarda continuidades con un conocido texto de Walter Benjamin, “La obra de arte en la época de la reproducción mecánica”, que data de 1936 (Benjamin, 1968). En mi opinión, y como suele ocurrir, una y otra obra quedan relativamente apresadas dentro de lo que critican o de lo que explícitamente constituye su sistema de referentes, en este caso de la idea de “arte”. Esto puede constatarse revisando una y otra: aun más allá de sus diferencias, la idea de “arte” está allí, permanentemente, como referente, aun cuando en la de Horkheimer y Adorno no se comenta ni incluye en sus referencias bibliográficas la de Benjamin. Pienso que esta referencia de origen explica en buena medida las limitaciones de este concepto. Desde entonces, el concepto ha sido apropiado y adaptado a la aparición de nuevas “industrias” por numerosos autores, y quizás la diferencia más significativa sea su utilización en plural –“industrias culturales” (Mattelart y Piemme, 1982)–, pero esta no le quita su marca de origen, la idea de “arte”, ni tampoco parece suficiente para superar las marcas del tiempo.

Pero más allá de esta referencia de origen, a mi juicio lo más importante es que esa manera de ver las "industrias culturales" se queda corta, es muy limitada. Porque en algún sentido todas las industrias son culturales, es decir socio-simbólicamente significativas, algunas de manera más obvia que otras. Digamos que como mínimo habría que aceptar que las industrias de la alimentación, del vestido, del maquillaje y del juguete también son "culturales", o al menos lo son tanto como las del cine y la televisión, la música, la editorial y las gráficas. Digo esto porque la importancia de unas y otras en tanto productoras de sentido, de simbolizaciones sociales, de representaciones, es comparable. Piénsese por ejemplo en la importancia de la industria del juguete en la formación de representaciones de ideas de género, clase o grupo social, etc., en lo cual por supuesto no puede soslayarse la importancia de los modos de consumo/utilización de sus productos, los juguetes, en contextos sociales específicos. Piénsese de manera análoga en la importancia de las industrias del vestido y del maquillaje en la producción de representaciones de identidades y diferencias de género, étnicas, y de clase o grupo social, etc., asuntos a considerar nuevamente en relación con los modos de consumo de sus productos, y ello en contextos sociales específicos. Piénsese de manera análoga en la industria de la alimentación, en sus productos, en los modos de consumo de estos, debidamente contextualizados, y su papel en la producción de representaciones de identidades y diferencias étnicas, de clase o grupo social, etcétera.

Por eso el uso del término "industrias culturales" me resulta problemático, y me parece que al fin y al cabo podría aplicarse a todas las industrias, con lo cual la adjetivación perdería sentido. Por eso prefiero utilizar denominaciones específicas descriptivas de distintas ramas de industria, como por ejemplo del entretenimiento, de la alimentación, de comunicaciones, del vestido, del maquillaje, del libro, del cine, de la televisión, de la música, del juguete, etcétera. Aunque como sabemos, hay demasiados solapamientos e integraciones entre las diferentes industrias.

De manera análoga, pienso que debemos revisar también la idea de "consumo cultural". Toda modalidad de consumo es cultural, es decir, simbólicamente significativa y contextualmente relativa: responde a un sentido común o a un sistema de representaciones compartido entre las personas de ciertos grupos sociales o poblaciones humanas, y también y de manera convergente todo consumo reproduce o construye ese sentido común, o bien contribuye a cuestionarlo y producir otros alternativos. El carácter "cultural" de las prácticas de consumo no depende de *qué* se consume, sino de *cómo*. Si queremos destacar que ciertos consumos construyen sentido de manera muy saliente, al menos cuando se los compara con otros, entonces deberemos observar con más cuidado y ver que esa manera más saliente no depende simplemente de *qué* se consume, sino de *cómo* se consume aquello en particular que se consume. Lo que le puede hacer ganar el atributo/adjetivo de "cultural" a ciertas prácticas de consumo en contraste con otras no depende de los objetos consumidos, sino del sentido que quienes consumen y quienes se relacionan con ellos le atribuyen a esos objetos y/o esas prácticas. Un mismo objeto o sistema de objetos (como los de una vitrina comercial o los expuestos en una sala de museo) puede ser consumido de maneras distintas, con sentidos distintos, por diversos actores. Hay quienes miran vitrinas cual si fueran escaparates de museos, y también quienes hacen lo opuesto. Y más aún, estas maneras y sentidos pueden ser orientados inconscientemente o también conscientemente para sentir/marcar/desafiar representaciones de identidades y diferencias sociales. La producción de sentido involucrada en esas prácticas de consumo puede ser más o menos consciente o inconsciente, y quizás esta diferenciación respecto de la intencionalidad de ciertas prácticas de consumo puede ser más significativa que los objetos pasivos de esas prácticas: es cuestión de analizar casos específicos. Por lo demás, esta argumentación y potencialidad interpretativa se aplican por igual a productos de las industrias del vestido, del maquillaje, de la alimentación y del juguete, tanto como a los de las del cine, la televisión, el libro, el espectáculo, las comunicaciones, los museos, etcétera. Pero podríamos ir aún más lejos y aplicarlas a todas las industrias y todos los consumos: piénsese en la importancia "cultural", simbólico social, del automóvil, y de paso también en su impacto en las formas de organización de nuestras vidas, y así otras industrias y consumos. Pero dejaré acá esta digresión para retomar la línea principal de mi exposición.

Más sobre la perspectiva propuesta para interpretar los procesos de globalización contemporáneos

Como se sabe, todas estas industrias –las convencionalmente llamadas "culturales", y esas otras que he mencionado en la digresión anterior– no sólo son "culturales", sino que también son industrias. Digo esta obviedad para resaltar que así como al comentar el ejemplo de la maquila mostrábamos el "lado cultural" de una actividad usualmente vista tan sólo como "económica", también debemos considerar el "lado económico" de las actividades que usualmente son sólo vistas como "culturales". Y esto no se limita tan sólo a las "actividades culturales" que llevan a cabo las empresas, sino que se extiende también a las que llevan a cabo por su propia cuenta los creadores, los promotores culturales, las organizaciones comunitarias. *Las prácticas de todos los actores sociales, sean empresas, organizaciones gubernamentales u organizaciones no gubernamentales, todas involucran a la vez aspectos económicos, aspectos culturales y aspectos políticos*. Y al decir que todas involucran aspectos (o dimensiones) políticos, quiero significar que todas expresan y tienen consecuencias en las relaciones de poder establecidas, ya sea reforzándolas o alterándolas[3]. Para comprender qué está pasando en estos tiempos de globalización y cómo actuar en ellos, necesitamos poner esta complejidad de relieve y analizarla de manera particular ante cada situación en la que pretendemos intervenir, ya sea de manera abierta y directa o mediante la aparentemente inofensiva actividad de investigación y publicación, no sólo por responsabilidad ética y política, sino también por su potencialidad epistemológica: de esa visión integrada surgen preguntas de investigación impensables desde otras perspectivas.

Sin esta visión integrada resulta difícil comprender por qué, por ejemplo, la industria latinoamericana de la telenovela tiene las características que tiene. Por qué produce los tipos de productos que produce, por qué aunque por un lado procura exportar, y por tanto lograr la comprensión y el interés de públicos transnacionales (es decir, a través de las fronteras), no obstante las temáticas y estilos de muchas telenovelas son marcadamente locales; por qué estas industrias están produciendo en Miami, etcétera. Sin una visión del tipo de la aquí propuesta resulta difícil comprender por qué y sobre todo cómo la transnacionalización de la industria de la telenovela incide en las características de las telenovelas que produce. Lo cual, contra todo prejuicio, no se ha expresado en una suerte de "miamización" homogeneizante del género en su conjunto, como afirman algunos un tanto a la ligera, sino simplemente en la aparición de algunas telenovelas que transcurren en Miami, así como ha habido y sigue habiendo otras que transcurren en otros lugares de referencia para sus públicos, en lugares específicos de América Latina. Y en esto las telenovelas colombianas y brasileras constituyen ejemplos particularmente significativos de tematización y localización familiar para sus públicos "nacionales", y que además resultan crecientemente exitosas a nivel internacional.

¿Y por qué no ha ocurrido la "miamización" total del género, sino sólo la aparición de telenovelas o escenas situadas en Miami, mientras subsisten y se multiplican las situadas en espacios latinoamericanos? Pues en primer lugar porque, según lo han explicado numerosos productores de telenovelas a quienes entrevisté para mis investigaciones sobre el tema (Mato, 1999c y 2000a), para que una telenovela se exporte ante todo debe tener éxito en su mercado local (este suele ser el más importante argumento de venta que los productores pueden presentar a sus potenciales compradores), y este éxito depende mucho de las posibilidades de identificación del público con la historia y con los personajes. Es en el mercado local donde se recuperan los costos de producción de una telenovela: la exportación viene después, y a precios que por sí mismos no cubren los costos de producción, sino sólo y con creces los de las copias y su distribución. Esta es una peculiaridad sólo de ciertos tipos de productos, ciertamente los del cine y la televisión entre otros (lo es también en el caso de la industria de la música, pero hay diferencias que no es posible comentar en este espacio). En todo caso, los televidentes hispanoparlantes de Estados Unidos tienen años viendo telenovelas mexicanas y complementariamente venezolanas y otras, y más recientemente colombianas, y como cualquier otro público demandan telenovelas con más sabor local. Y ahí es donde aparecen las telenovelas que llaman "miameras". Y una vez que aparecen, como ocurre con cualquier otra telenovela, estas también se ven en América Latina. O quizás debería decir "en el resto de América Latina". Porque, después de todo, eso que llaman globalización no es un fenómeno unidireccional, sino que juega en múltiples direcciones, y resulta que en ciertos sentidos los Estados Unidos están cada vez más penetrados por América Latina, y así América Latina no termina en la frontera mexicano-estadounidense, sino que se extiende también más allá. Hay 30 millones de hispanoparlantes en ese país, que no sólo constituyen un apreciable segmento de mercado, sino también una fuerza política y cultural

muy importante, como lo han puesto de manifiesto las más recientes campañas electorales en Estados Unidos. Esto resulta cada vez más obvio tanto allá como acá, pero ahora no podemos entrar en detalles sobre este asunto[4].

En estos tiempos de globalización, lo cultural de lo económico y lo económico de lo cultural no se limita a esos ámbitos de las actividades humanas, sino que está presente y tiene importancia política en muchos otros, como por ejemplo en las relaciones que establecen las organizaciones indígenas de América Latina entre sí y con organizaciones ambientalistas y de otros tipos que actúan a escala planetaria, y también en las relaciones frecuentemente conflictivas que establecen entre sí estas organizaciones, los respectivos gobiernos nacionales y algunas corporaciones transnacionales. Pero antes de ofrecer un ejemplo de esto quiero afirmar de manera enfática que es necesario comprender que las relaciones entre organizaciones indígenas y organizaciones globales de diversos tipos encuentran su razón de ser en que estas últimas se han transformado casi en el único recurso que frecuentemente les ha quedado a las organizaciones indígenas para defender los derechos de sus pueblos, los cuales, como sabemos, han sido y continúan siendo agredidos, discriminados, excluidos. Por eso mismo han tenido que aprovechar al máximo las posibilidades que les abren las relaciones con organizaciones hermanas de otros países, y también con cualquier otro tipo de organización dispuesta a apoyar sus demandas.

De resultas de eso, Felipe Tsenkush, un destacado dirigente del pueblo Shuar, de Ecuador, me comentó irónicamente que cada vez era más difícil ser dirigente indígena. Me decía que primero hubo que aprender el idioma y las leyes de los conquistadores, con el tiempo hubo que aprender a viajar en avión, luego hubo que aprender a enviar un fax, y ahora hay que aprender a usar el correo electrónico. Como quiera que sea, las organizaciones indígenas cada vez se mueven más y mejor a nivel global.

En 1994 tuve la oportunidad de estudiar el Programa Cultura y Desarrollo (C&D) del Festival de la Vida Folklórica "Americana" –por Estadounidense– (el *"Festival of American Folklife"*) que organizaron la Smithsonian Institution y la Inter-American Foundation en la ciudad de Washington. Este festival involucró la participación de 18 organizaciones de 7 países latinoamericanos, 14 de las cuales eran organizaciones de pueblos indígenas dedicadas a luchar por los derechos políticos y territoriales colectivos de sus pueblos, y a proyectos de desarrollo en las áreas de etnoturismo, etnoagricultura, artesanías, educación y comunicaciones[5].

Conviene tener en cuenta que este festival –como otros eventos de este tipo– no fue un acontecimiento puntual. Su preparación involucró más de un año de acciones específicas por parte tanto de los organizadores globales como de los participantes locales, y hay además numerosos ejemplos de lo duradero de algunos de sus efectos, como por ejemplo el establecimiento de relaciones de trabajo entre algunas de las organizaciones locales participantes, algunas iniciativas negociadas –durante los días del Festival– con varias organizaciones no gubernamentales transnacionales con sede en la ciudad de Washington, el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo, el Departamento de Energía de Estados Unidos, y comerciantes –autodenominados– "alternativos" de artesanías y productos orgánicos, así como la realización de un evento relacionado –el "Encuentro Intercultural por el Desarrollo y la Identidad Plurinacional"– en Quito en 1996, organizado por algunas de las organizaciones participantes en el Festival con apoyo de las dos agencias estadounidenses involucradas.

Mi investigación durante este programa del Festival me permitió concluir que los diálogos que habían hecho posibles tanto esas relaciones anteriores, como el desarrollo mismo del Festival y los intercambios posteriores, descansaban en ciertas maneras de interpretar la experiencia que podemos llamar *representaciones sociales*[6]. Según pude observar, estas *representaciones*, a la vez que hacían posibles esos diálogos, eran también objeto permanente de disputas y negociaciones, que contribuían a transformarlas permanentemente. Pues bien, estas *representaciones sociales* son sin duda un elemento muy importante de eso que se suele llamar "cultura". Y lo son aunque de ellas no se ocupe de manera explícita y deliberada ningún "ministerio de cultura", ni ningún otro tipo de oficina gubernamental; aunque ellas no sean objeto explícito de ninguna "política cultural" gubernamental. Y hago estos señalamientos en tono irónico para marcar las limitaciones de las visiones o los usos más corrientes de las ideas de "cultura" y "políticas culturales".

Pero volviendo específicamente al ejemplo del Festival, decía que este me permitió observar cómo ciertas *representaciones* en particular eran las que hacían posibles esos intercambios, y que a su vez ellas eran objeto de confrontaciones, negociaciones y transformaciones. ¿Cuáles eran en este caso esas *representaciones*? Pues eran *representaciones* de ideas tales como cultura, desarrollo, raza, etnicidad, identidad, medio ambiente y desarrollo sostenible. Lo interesante del caso es que la coproducción, o bien la adopción adaptada de estas *representaciones* por los actores sociales involucrados, es lo que da sentido y provee marcos para el desarrollo de *políticas* y de programas de acción (a los que últimamente se viene llamando "agendas") asociados a ellas. En el caso de las organizaciones participantes en el Festival, proveyendo marcos por ejemplo para el diseño de programas de fortalecimiento de derechos culturales, programas de etnodesarrollo, etcétera.

A propósito de este tipo de procesos pueden resultar ilustrativas las palabras de Manuel Ortega –dirigente emberá, pueblo indígena de la región del Darién, en este caso de la parte panameña de esta región. En una entrevista que le hice en el marco del Festival, para explicarme la participación de su organización en él, Ortega me informó que ellos estaban comprometidos en un proceso de mapeo de sus tierras para lograr el reconocimiento de sus derechos sobre ellas, y agregó lo siguiente:

> […] nosotros estamos pidiendo un apoyo a cualquier organismo internacional […] porque a ese proceso de mapeo le faltan dos etapas para terminar. Por eso nosotros esperamos alguien que financie, que alguien nos ayude a nosotros en ese sentido. Porque si nosotros dejamos eso, se van a perder muchas cosas en sectores indígenas, primero la botánica, la fauna silvestre, *la biosfera*, *la biodiversidad*, *el medio ambiente*, *la ecología*, ahí se va a perder mucho. Por eso nosotros queremos […] un apoyo […] porque la verdad es que somos pobres en ese sentido [financiero] pero ricos en la inteligencia y *ricos en recursos naturales* (las itálicas son del autor de este artículo).

Resulta interesante observar cuántas palabras de las que en años recientes han sido clave en la defensa por parte de los pueblos indígenas de su derecho histórico a continuar ejerciendo control sobre sus territorios ancestrales –o bien recuperarlo– empleó Ortega en esta breve respuesta. También es instructivo observar cuáles utilizó. Notemos que no sólo utilizó las más difundidas, sino incluso otras que, como "biosfera" y "biodiversidad", son de uso más especializado y forman parte de jergas empleadas principalmente por especialistas en el tema y por el movimiento ambientalista.

Según surgió en las entrevistas que le hice, Ortega incorporó estas expresiones a su vocabulario a partir de sus intercambios con representantes de organizaciones ambientalistas del exterior y con otras panameñas pero que participan de intercambios con el exterior. Lo significativo de la incorporación de *estas expresiones es que proveen sentido a ciertas políticas y prácticas sociales* del pueblo emberá y sus organizaciones, y orientan el establecimiento de alianzas.

Pero lo más significativo de este ejemplo es que no tiene carácter excepcional, sino que es uno más de muchos otros que he conocido en mi trabajo de campo, algunos de los cuales ya he presentado en publicaciones anteriores referidas al final de este texto. Porque, como lo ilustran diversos estudios en respuesta a lo que podríamos llamar la "globalización desde arriba", numerosas organizaciones indígenas han aprendido a impulsar proyectos políticos y económicos basados en lo que suele denominarse su "peculiaridad cultural". Mis propias investigaciones y las de algunos colegas permiten apreciar cómo estas representaciones de peculiaridad cultural (es decir, de sistemas de identidades y diferencias) son producidas en el contexto de sistemas de relaciones con una amplia gama de actores sociales de los mismos países y también con un espectro diverso de organizaciones del exterior, que pueden ser "locales" aunque de otros países, o bien actores globales tan diversos como redes de comercialización de artesanías, organizaciones ambientalistas y de defensa de los derechos indígenas, fundaciones privadas, el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo, y diversas agencias gubernamentales de Estados Unidos, Canadá y varios países de Europa occidental.

Tanto accionar global por parte de organizaciones indígenas y otros tipos de organizaciones que podríamos llamar "locales", produciendo lo que algunos denominan una "*globalización desde abajo*", no proviene simplemente de sus propias iniciativas. Ni siquiera se debe simplemente a las iniciativas de los actores globales ya mencionados, o a las de otros semejantes. Esta "*globalización desde abajo*" es también, al menos parcialmente, una respuesta a otros procesos globalizantes que podríamos considerar parte de lo que algunos llaman una "*globalización desde arriba*".

Dejando de lado la consideración de factores históricos de largo plazo, resulta que en las últimas dos décadas numerosos gobiernos latinoamericanos han adoptado análogos programas –frecuentemente llamados "de ajuste estructural", lo cual se relaciona a su vez con *procesos de globalización* que involucran las prácticas de estos y otros gobiernos, así como las de empresarios nacionales, corporaciones transnacionales, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, y algunas universidades y grupos profesionales transnacionalmente vinculados en lo que podríamos llamar comunidades epistémicas transnacionales– que producen las teorías, métodos de investigación y políticas de intervención que sustentan los diagnósticos y aplicaciones en cuestión. Estos "programas de ajuste estructural" incluyen, entre otras, medidas políticas de reducción y descentralización del Estado, y también del tipo de las llamadas compensatorias de "alivio de la pobreza". Entre otros efectos, estas políticas de "alivio de la pobreza" promovidas y financiadas por el Banco Mundial han estimulado –no importa ahora si consciente o inconscientemente– la creación de numerosas organizaciones étnicas en relación a sus programas especialmente dedicados a pueblos indígenas (llamados poblaciones o comunidades en el vocabulario de estas instituciones), de mujeres en relación a los programas del tipo "mujer y desarrollo", de "microempresarios" en relación a sus programas dedicados a fomentar la creación de pequeñas empresas, etcétera. Estos programas específicos, dirigidos a segmentos específicos de población, fomentan la preeminencia de *representaciones sociales* en torno a estas ideas, lo cual nuevamente nos remite a los aspectos culturales de estos procesos.

Para terminar con esta enumeración de ejemplos quiero hacer una breve referencia a un par de ellos que se relacionan con otro tipo de representaciones sociales: las que se articulan en torno a la idea de "sociedad civil".

Desde las luchas del sindicato Solidaridad (de Polonia) y otros movimientos sociales que a partir de la década del setenta se desarrollaron en Europa Oriental, se ha venido produciendo una ola mundial de procesos de (re)organización de la llamada "sociedad civil". Esta oleada comprende también importantes procesos en numerosas sociedades latinoamericanas. Más allá de la innegable importancia de factores internos a cada una de las sociedades involucradas, y más allá de que ciertas nociones de "sociedad civil" integraban el vocabulario de algunos movimientos de izquierda desde décadas anteriores, fue recién con el fin de la Guerra Fría que determinadas representaciones de esta idea comenzaron a ser utilizadas por un número creciente de organizaciones de países latinoamericanos, las cuales paulatinamente se han ido vinculando transnacionalmente entre sí y con los actores globales que las promueven.

En tal sentido, es posible observar la influencia en estos *procesos* de una variedad de actores globales –en los que he venido estudiando puede observarse al menos la del Banco Interamericano de Desarrollo, el Banco Mundial, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la Fundación Friedrich Ebert de Alemania, y varias organizaciones gubernamentales o paragubernamentales de Estados Unidos, como por ejemplo la Agency for International Development (AID), el National Democratic Institute (NDI), y el National Republican Institute (NRI). Estos actores globales han venido promoviendo programas que ellos conciben como de "fortalecimiento de la sociedad civil" y de "organizaciones cívicas" en la región. Estos actores globales también han organizado o apoyado eventos y redes de trabajo transnacionales –algunas de alcance global, otras regionales– que vinculan las prácticas de numerosos actores globales y locales. Estas redes y eventos se han constituido en espacios de intercambios, aprendizajes, coproducción y disputas en torno de diversas *representaciones sociales* de la idea de sociedad civil.

Por ejemplo, un evento de alcance latinoamericano de importancia fue el Encuentro de Fortalecimiento de la Sociedad Civil, organizado por el BID en Washington en 1994, que contó con la participación de representantes tanto de organizaciones y gobiernos de América Latina como de varios actores globales. Significativamente, en el *Reporte* del encuentro se afirma que, aunque el fortalecimiento de la sociedad civil es en lo fundamental un proceso social doméstico, es necesario que sea fortalecido por la comunidad internacional (BID, 1994: 3). La importancia de este evento para las dinámicas sociales en América Latina resulta evidente al considerar la experiencia de algunos dirigentes de organizaciones cívicas de la región. Por ejemplo, según me explicó María Rosa de Martini, vicepresidenta de la organización cívica argentina Conciencia,

> [Antes hablábamos de] *asociaciones voluntarias*. *No-gubernamentales* empezó a llamarlas Naciones Unidas. […] *sociedad civil*, hubo un seminario organizado por el BID en Washington en 1994 […] [que] fue muy importante. […] Nosotras [todavía hablábamos de] *organizaciones no-gubernamentales*, y cuando yo volví [de ese seminario del BID] me acuerdo patente haber estado acá en la reunión de comisión directiva y decirles bueno, la nueva cosa es el *fortalecimiento de la sociedad civil* (entrevista del 16 de septiembre de 1997; las itálicas son del autor).

Los eventos de este tipo producen efectos que no se limitan a una cuestión de vocabulario, sino que tienen consecuencias en la acción. Por ejemplo, según me explicó la citada María Rosa de Martini, lo importante de la denominación "sociedad civil" –que al momento del evento del BID le resultaba novedosa– es que ha permitido visualizar de manera abarcadora lo que ella desde entonces denominaría "el sector", lo cual a su vez ha hecho posible construir alianzas, formular políticas y elaborar y ejecutar proyectos de maneras que antes no eran posibles.

Pero no es sólo a través de eventos globales o regionales que se producen y circulan representaciones de la idea de sociedad civil. Los eventos aquí comentados son posibles porque existen ciertas redes de trabajo más estables, que a su vez se consolidan y desarrollan de este modo y que adquieren importancia por los intercambios que de manera más permanente vehiculizan.

Respecto de los modos de incorporación de la idea de sociedad civil al vocabulario público de al menos algunos países latinoamericanos, resulta interesante considerar las reflexiones de Silvia Uranga, al momento de la entrevista presidente de esa misma organización, quien me explicó cómo había incorporado a su vocabulario la idea de "sociedad civil" en estos términos:

> Será hará cinco años más o menos. […] Por lo general haces proyectos con fundaciones extranjeras, etc., entonces ya te empiezan a hablar, y como que *empieza un código*, o como que *empiezas a nombrar las cosas de diferente forma*. Te digo que nosotros empezamos a hablar de sociedad civil y nadie nos entendía nada. O sea que le teníamos que mandar a nuestras sedes [de todo el país] nuestro mensaje y te lo discutían. Pero lo bueno es que como que ha demostrado que es un sector importante. O sea que el término ha ayudado también a poderlo circunscribir, a definir algo que estaba (entrevista del 16 de septiembre de 1997; las itálicas son del autor).

A propósito de la experiencia de Conciencia de Buenos Aires con sus sedes del resto del país, es interesante considerar las apreciaciones de Julia de Soria, de la directiva de Conciencia Córdoba (filial de Conciencia en la ciudad capital de la provincia de Córdoba, Argentina):

> Comenzamos a autodenominarnos *sociedad civil* la primera vez que estuvimos en una capacitación, porque esto depende también de organismos que capacitan que van poniéndole rótulos al *trabajo voluntario*. Fue al comienzo del advenimiento de la democracia, cuando comenzó nuestro país a relacionarse con organizaciones extranjeras, entonces ahí empezamos a *recibir este nuevo nombre*. Ahora con más fuerza que nunca desde hace cuatro o cinco años en nuestro país, al crearse el Foro del *Sector Social*, se está ajustando cada vez más (entrevista realizada por la Lic. María Cristina Dalmagro (2000: 4) el 17 de septiembre de 1999, las itálicas son del autor).

Obsérvese en las declaraciones anteriores no sólo el dato sobre el proceso de adopción de la idea de sociedad civil, sino además el pasaje de la idea de "trabajo voluntario", anterior al proceso que estoy analizando, a la idea de "sociedad civil", y más recientemente la incorporación de la idea de "sector social" (a veces también llamado "el sector", por ejemplo por Silvia Uranga en sus palabras antes citadas, o también "tercer sector") y la asimilación –o al menos asociación fuerte– de la idea de "sociedad civil" a la de "el sector"[7].

A propósito de la incorporación de la idea de "sociedad civil" al vocabulario público en Argentina, también consulté a Roberto Saba, director ejecutivo de la organización cívica Poder Ciudadano:

> Yo conozco gente que hoy es protagonista en Argentina en el tema de sociedad civil, que hace unos siete años me preguntaba qué es la sociedad civil. Y hoy está en el lenguaje cotidiano. […] El término sociedad civil […] se asocia mucho por ejemplo, pero creo que mal, con organizaciones no gubernamentales [ONG]. O sea [se asume erróneamente que] el grupo de las organizaciones no gubernamentales forma la sociedad civil. Cuando viene el Banco Mundial, o el BID, a estimular el desarrollo de la sociedad civil, buscan con qué ONG trabajar. Y creo que sociedad civil es un concepto más antiguo y tiene que ver con una ciudadanía educada, activa, participativa que busca los canales para hacer todo esto en organizaciones. Pero las organizaciones no son la sociedad civil. La sociedad civil la forma la sociedad que ha logrado pasar de ser un grupo de individuos privados a compartir algún ideal público y común. […] Me parece que el tema del financiamiento es muy importante. En el nacimiento de estas organizaciones hay mucha influencia internacional, positiva. No soy de los que creen que hubo una gran conspiración. Creo que hay felices coincidencias. Creo que hay como cruces de rutas. […] A mediados de los ochenta es cuando empieza a venir por algún lugar esta idea de sociedad civil. Después se mezcla con otro concepto que también viene de afuera, que es el *tercer sector*, o el sector independiente. […] *Empieza a confundirse sociedad civil con tercer sector* (entrevista del 18 de septiembre de 1997; las itálicas son del autor).

Pienso que las palabras de Roberto Saba nos ayudan a visualizar la importancia del papel jugado por algunos actores globales tanto en la incorporación y establecimiento de la idea de "sociedad civil" en el vocabulario público, como en algunos de los atributos de sentido con que ha sido incorporada, y especialmente la asociación de las ideas de *sociedad civil*, *organizaciones no gubernamentales* y *tercer sector*, al punto que se asuman como prácticamente equivalentes.

Roberto Saba también ofreció valiosas reflexiones acerca de cómo el financiamiento internacional impacta el diseño de los programas de acción de las organizaciones cívicas latinoamericanas. Él se refirió a los programas de acción usando el término "agenda", el cual ha venido utilizándose en estos países de manera creciente en las últimas dos décadas. Si bien esta acepción del término también es apropiada en castellano, no era tan utilizada dos décadas atrás. Debe su creciente uso a los intercambios con organismos de Naciones Unidas y otros actores globales que se expresan en inglés, sea porque esta es la lengua nacional de sus sociedades de origen, sea porque esta es la "lingua franca" del globo en este momento de la historia, o porque, como se ha dicho, la globalización habla inglés. Pero veamos las declaraciones de Saba:

> Los organismos que dan dinero, a los cuales estamos absolutamente agradecidos y creo que sin el aporte que hemos tenido hasta ahora nada de lo que se ha hecho en América Latina a nivel de *sociedad civil* se podría haber hecho. Pero tienen un problema, que la agenda del organismo financiador –aunque obviamente no estamos sentados en el directorio de ningún *grantmaker* [fundaciones y otras organizaciones que otorgan fondos para proyectos y programas] para ver cuáles son sus problemas, y hay excelentes *grantmakers* que se asesoran muy bien– pero quiero decir la agenda [de ellos] está en otro lugar. [No obstante] es muy común que coincidan las agendas. [No se trata de] que nosotros cambiamos agendas para obtener financiamiento externo. No. Lo que haces es alterar prioridades por ejemplo. Si tu prioridad uno es el proyecto uno, tu prioridad dos el proyecto dos, tu prioridad tres el proyecto tres. Y después este proyecto tres obtiene financiamiento externo y los otros dos no, no es que pasó a ser la prioridad uno, pero pasó a ser el proyecto que haces. En eso remarco que no estás vendiendo el alma al diablo, estás alterando tus prioridades, negociando. Pero puede ser que ese proyecto prioridad uno sea muy importante para tu organización y para tu país y que esto no se vea. […] Te imaginas que este funcionamiento, primero te obliga a generar proyectos […] que a veces no son los más interesantes. Pueden ser tu prioridad siete, o diez. Yo nunca haría una cosa que está fuera de mis intereses, pero hemos hecho cosas que estaban muy abajo en nuestra prioridad (entrevista del 18 de septiembre de 1997; las itálicas son del autor).

Me interesa volver al asunto de los solapamientos entre ideas de “sociedad civil” y de “tercer sector” mencionado anteriormente por Saba. Al respecto puede resultar útil tomar en cuenta la opinión de Mario Roitter, experto en el tema e investigador del Centro de Estudios de Estado y Sociedad, de Buenos Aires, quien al responder una pregunta que le formulé al respecto no sólo puso de relieve el papel jugado por algunos actores globales en la promoción de ciertas representaciones de ideas de “sociedad civil” y “tercer sector”, sino que además explicitó también el papel jugado por redes académicas transnacionales en este proceso. Veamos las declaraciones de Roitter:

> [Este] es un campo nuevo [que no está] consolidado. Lo más importante que no está consolidado […] es el lenguaje [y] en la institución del lenguaje el sector académico tiene muchísima importancia […]. En cualquier publicación las denominaciones son muy variadas, se denomina el sector independiente desde una perspectiva, el sector sin fines de lucro desde otra perspectiva, la economía social desde otra perspectiva, el tercer sector desde otra perspectiva, las organizaciones de la sociedad civil desde otra perspectiva y muchísimas veces no hay claridad sobre qué es una cosa y qué es la otra. […] El mundo académico está ayudando mucho a clarificar algunos términos y a definir cuál es el perímetro, cuál es el objeto de estudio, una necesidad que tiene el campo académico y que no tienen otros sectores […]. Este sector nace como un sector globalizado, nace entre otras cosas porque conceptualizar esto como un sector es una idea anglosajona […] [La Fundación W.K.] tiene un rol muy importante en la construcción del sector académico y en la construcción de la idea del tercer sector en América Latina (entrevista del 21 de agosto de 2001).

Resulta interesante relacionar los comentarios de Mario Roitter con lo apuntado páginas atrás a propósito del papel jugado por algunas redes académicas en la producción y proyección de ideas neoliberales. Esto me invita a poner de relieve tanto la importancia de algunas articulaciones –digamos “directas”– entre redes académicas y otros tipos de actores, como también otras más “indirectas” o “mediadas”. En ambos casos, redes de tipo académico proveen o reelaboran vocabularios, ideas y teorías que de un modo u otros (y esto de los modos merece y requiere una elaboración que limitaciones de espacio impiden intentar) resultan significativas para las prácticas de los actores. Este tipo de relaciones obviamente no se limita a los casos de estos dos tipos de ideas y teorías, sino que comprende a muchos otros. Notablemente también comprende a las propias ideas de “cultura” e “identidad” producidas desde la antropología y hoy apropiadas y usadas de maneras muy diversas por numerosos actores sociales. Seguramente cada uno de nosotros sabe de esto por fuentes diversas. Para no dejar la aseveración en el aire y cumplir con los rituales de la escritura académica, diré que en mi caso la más reciente de ellas han sido las palabras de Mario Conejo, alcalde de Otavalo (Ecuador) y dirigente político del pueblo otavaleño, quien en una entrevista reciente me respondió explícitamente que su fuente al respecto han sido “los antropólogos” (entrevista del 12 de junio de 2001). Lo más importante del caso puesto sobre el tapete por Roitter es que curiosamente –dada nuestra condición de investigadores y de productores de ideas y teorías– el de nuestros propios papeles en los procesos sociales es un tema sobre el cual lamentablemente no solemos elaborar suficientemente. No obstante, dadas las limitaciones de extensión en esta oportunidad sólo puedo señalarlo: queda pendiente trabajar más sobre él.

Pero dejando de lado el caso del papel jugado por las redes académicas y volviendo al importante papel jugado por algunos actores globales institucionales, es interesante notar cómo las palabras de Roitter se suman en este sentido a las de los otros entrevistados ya citados, así como también a las de Alicia Cytrynblum, editora general de la revista argentina *Tercer Sector*, fundada en 1994 precisamente con apoyo de la ya nombrada Fundación Kellogg. Veamos sus palabras:

> Tercer sector era un genérico, es un nombre que trajo Andrés [Thompson, Director de Programas de la Fundación Kellogg para América Latina y el Caribe], es un nombre genérico en Estados Unidos [Él] venía como muy empapado sobre lo que es el tercer sector desde antes de que la gente de aquí supiera […]. Bueno es algo muy nuevo en Argentina […]. Así empezó la revista (Entrevista del 19 de agosto de 1999).

Al recoger sus palabras para someter a su consideración mi idea acerca de la importancia de los actores globales, Cytrynblum respondió:

> Definitivamente no tengo ninguna duda, en el sentido que lo planteás, de lo global, de otro país. La Fundación Kellogg decide financiar la revista con el objetivo de estimular la filantropía y el voluntariado en la Argentina, hay como un plan en este sentido […]. Un plan de la Fundación Kellogg para Latinoamérica […]. Hay como un plan, un plan continental […]. Cuando el BID decide apoyar […] es una decisión que no sale de Bolivia, de Montevideo […], que si bien es beneficioso es un plan importado que responderá a miles de cosas, pero que en definitiva es beneficioso (entrevista del 19 de agosto de 1999).

Resulta interesante no perder de vista este énfasis hecho por Cytrynblum en que se trata de algo "beneficioso". ¿A qué viene esto? ¿Por qué sería beneficioso?

Antes de responder a ello quiero dejar sentado un asunto: tanto las palabras de Mario Roitter como las de Alicia Cytrynblum, Roberto Saba y Silvia Uranga, nos permiten apreciar algunos de los aspectos económicos de procesos que habitualmente sólo se ven como políticos o culturales. Pero hay además otros aspectos económicos que están implícitos en las palabras de Cytrynblum y que hacen al tema de lo "beneficioso", y así al del papel asistencialista de algunas organizaciones del "tercer sector". ¿Por qué estas organizaciones han adquirido la importancia que han adquirido? Como lo sugería, esto nos remite a otro asunto a la vez económico, cultural y político: a la relación entre la promoción de las ideas de "tercer sector" por varios actores globales, cierta necesidad de fortalecer organizaciones de estos tipos, y la aplicación de los programas llamados "de ajuste estructural", o también de "achicamiento" del aparato estatal. Aunque no puedo analizar aquí estas relaciones, ellas son explícitas incluso por ejemplo en el Reporte del BID antes citado (BID, 1994).

Ideas para el debate

Pienso que los ejemplos acerca de la producción transnacional de representaciones de identidad, sociedad civil, tercer sector y otros asociados presentados en las últimas páginas ilustran cómo *en los actuales tiempos de globalización la producción de representaciones sociales de ideas de "identidad", "sociedad civil", "tercer sector" y otras por parte de actores sociales significativos –como por ejemplo organizaciones indígenas, cívicas, ambientalistas, etc.– se relaciona de diversas maneras con su participación en sistemas de relaciones transnacionales en los cuales intervienen también actores locales de otros países y juegan papeles importantes algunos actores globales*. Esto no implica que tales actores locales adopten sin más las *representaciones sociales* que promueven los actores globales, sino que las elaboran en el marco de esas relaciones transnacionales. El resultado es que *las representaciones que orientan las acciones de numerosos actores locales que juegan papeles significativos en la orientación de las transformaciones sociales en curso se relacionan de manera significativa, pero de formas diversas, con las de los actores globales*. Si bien en algunos casos esto supone la adopción de ciertas *representaciones* y de las orientaciones de acción asociadas a ellas, en otros implica rechazo o resistencia, negociación o apropiación creativa. En fin, el estudio de casos verifica que las relaciones son ineludibles y que se establecen distintos tipos de relaciones entre las representaciones y orientaciones de acción de unos y otros actores (he analizado más extensamente estos asuntos en Mato, 1999b, 2000b y 2001a).

Los discursos más frecuentes sobre eso que llaman "globalización" no nos permiten ver qué hacen los actores sociales, cómo actúan y cómo podemos intervenir. Por el contrario, necesitamos desarrollar enfoques que nos muestren cómo los *procesos de globalización* resultan de las *políticas y prácticas de los actores sociales*, y que de este modo nos orienten en la formulación de nuestras propias *políticas*.

Los enfoques más corrientes no nos permiten ver cómo se relacionan "lo político", "lo cultural" y "lo económico". Necesitamos analizar los procesos sociales de maneras que nos muestren esas relaciones, pero no de manera retórica general, sino de manera particular, en cada proceso, cada caso, cada actor. Pienso que a esto contribuyen no sólo los ejemplos de las últimas páginas de este artículo (de producción transnacional de representaciones), sino también los de las primeras (de las maquiladoras, de McDonald's y de la industria de la telenovela). Todos ellos tomados en su conjunto tienden a mostrar cómo "lo político", "lo cultural" y "lo económico" no son atributos "objetivos" de los aspectos de la experiencia social que construimos como objetos de estudio, sino antes bien atributos de nuestras maneras de observar y analizar; es decir, de nuestra perspectiva y mirada. En otras palabras, no son "atributos objetivos", sino atribuciones que subjetivamente hacemos a esos procesos, fenómenos, "objetos" de estudio. A propósito de esto y por su importante papel en la bibliografía contemporánea, me pareció conveniente hacer una digresión conceptual sobre las ideas de "industria cultural" y "consumo cultural" como la ofrecida páginas atrás, la cual, por lo demás, puede tomarse simplemente como un ejemplo del trabajo de revisión de las categorías analíticas que necesitamos hacer permanentemente.

Pienso que análisis del tipo de los aquí propuestos (multidimensionales, integrados, transdisciplinarios o "in-disciplinados") pueden resultar útiles para que los actores sociales puedan desarrollar más reflexiva y conscientemente sus maneras de mirar, y en base a ellas sus propias *políticas culturales* –es decir, sus políticas de lo simbólico social, incluyendo en esto sus propias formulaciones de identidad (y otras asociadas), que son precisamente de las que depende su constitución en tanto actores conscientes y activos– y, de este modo, las que pueden permitirles orientar sus propias prácticas de maneras más autónomas e informadas. A propósito de este asunto sería interesante retomar el tema que dejé planteado páginas atrás acerca de los papeles jugados, y/o a jugar, por redes de investigadores, o quizás plantearlo más políticamente como papeles jugados por intelectuales. Pero, como ya lo afirmaba más arriba, limitaciones de extensión impiden tratarlo acá, de uno u otro modo. No obstante, en un texto reciente trato el tema de las relaciones entre intelectuales, investigaciones y movimientos sociales en América Latina, de manera relacionada con estos interrogantes (Mato, 2001b).

Porque eso que llaman "globalización" no es producto de fuerzas sobrehumanas: no resulta del capricho de diosas y dioses, sino de las prácticas de numerosos actores sociales que participan en procesos sociales específicos. Eso que llaman "globalización" no resulta tan sólo de lo que hacen gobiernos y organismos intergubernamentales (llamados internacionales), sino también de lo que hacen organizaciones comunitarias, diversos tipos de organizaciones no gubernamentales y movimientos sociales, de sus *políticas*, de nuestras *políticas*.

Pienso que tales *políticas culturales*, formuladas consciente e informadamente en el marco de estos *tiempos de globalización*, pueden ayudarnos a impulsar transformaciones que apunten a construir formas de organización social más justas y solidarias, tanto a niveles locales y nacionales como internacionales y transnacionales. Y en esto las relaciones transnacionales entre actores sociales, las relaciones con actores basados en otros países (sea que las prácticas de estos actores sean de alcance local, regional o global), no son de suyo ni "malas" ni "buenas". Lo provechoso o no de esas relaciones para el avance hacia formas de organización social más justas en cada sociedad local o nacional no depende del carácter "local" o "extranjero" de tales otros actores, sino de los contenidos específicos de las *representaciones, políticas* y *programas de acción* promovidos por esos otros actores, así como de la información y conciencia que los actores "locales" tengan de esas relaciones y de su autonomía y capacidades de aprendizaje creativo en un mundo cada vez más interrelacionado, y en este sentido cada vez más globalizado.

Bibliografía

Alvarez, Sonia; Dagnino, Evelina and Escobar, Arturo (eds.) 1998 *Cultures of Politics, Politics of Cultures* (Boulder: Westview Press).

Appadurai, Arjun 1996 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Arizpe, Lourdes 2001 “Cultura, creatividad y gobernabilidad” en Mato, Daniel (comp.) *Globalización, cultura y transformaciones sociale*s (Buenos Aires: CLACSO).

Benjamin, Walter 1968 (1936) “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction” in *Illuminations* (New York: Schoken Books).

BID (Inter-American Development Bank) 1994 *Summary Report of the conference on Strengthening Civil Society* (Washington DC: Inter-American Development Bank).

Dagnino, Evelina (ed.) 1994 *Anos 90: Politica e Sociedade no Brasil* (São Paulo: Ed. Brasiliense).

Dalmagro, María Cristina 2000 Trabajo Final del Seminario de Postgrado Estudios Culturales Latinoamericanos: investigaciones sobre cultura y política en América Latina y dilemas de su institucionalización, a cargo de Daniel Mato, Escuela de Letras, Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) 11 páginas y anexos.

Featherstone, Mike (ed.) 1990 *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* (London: Sage).

García Canclini, Néstor 1995 *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización* (México: Grijalbo).

García Canclini, Néstor 1999 *La globalización imaginada* (México: Paidós).

García Canclini, Néstor 2001 “Definiciones en Transición” en Mato, Daniel (comp.) *Globalización, cultura y transformaciones sociale*s (Buenos Aires: CLACSO).

Garretón, Manuel (coord.) 1999 *América Latina: un espacio cultural en un mundo globalizado* (Bogotá: Convenio Andrés Bello).

Green, Linda 1995 “La localización de lo global: cambios en las experiencias de espacio social, tiempo y lugar en las comunidades mayas de Guatemala”. Ponencia presentada en el Coloquio y Simposio Internacional Globalización y construcción de identidades y diferencias, conflictos y transformaciones socio-políticas en América Latina, Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 9 al 13 de octubre.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor 1979 (1947) “La industria cultural” en AA.VV. *Industria cultural y sociedad de masas* (Caracas: Monte Ávila Editores).

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor 1991 *Dialéctica del Iluminismo* (Buenos Aires: Sur).

Martín Barbero, Jesús y Ochoa Gautier, Ana María 2001 “Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular” en Mato, Daniel (comp.) *Globalización, cultura y transformaciones sociale*s (Buenos Aires: CLACSO).

Mato, Daniel 1995 *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades en América Latina y el Caribe* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).

Mato, Daniel 1996 “Globalización, procesos culturales y cambios sociopolíticos en América Latina” en Mato, D., Montero, M. y Amodio, E. (coords) *América Latina en tiempos de globalización* (Caracas: UNESCO/Asociación Latinoamericana de Sociología/UCV).

Mato, Daniel 1997 “Culturas indígenas y populares en tiempos de globalización” en *Nueva Sociedad* (Caracas) Nº 149.

Mato, Daniel 1998a “On the Making of Transnational Identities in the Age of Globalization: The US Latina/o-‘Latin’ American Case” in *Cultural Studies* 12 (4).

Mato, Daniel 1998b “Culture, Development, and Indigenous Peoples in the Age of Globalization: The 1994 Smithsonian’s Folklife Festival and the Transnational Making of Representations” in *Cultural Studies* 12 (2).

Mato, Daniel 1999a “Sobre la fetichización de la ‘globalización’” en *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura* (Caracas) 5 (1).

Mato, Daniel 1999b “Globalización, representaciones sociales y transformaciones sociopolíticas” en *Nueva Sociedad* (Caracas) Nº 163.

Mato, Daniel 1999c “Telenovelas: transnacionalización de la industria y transformaciones del género” en García Canclini, Néstor y Moneta, Carlos Juan (coords.) *Las industrias culturales en la integración latinoamericana* (México: Grijalbo).

Mato, Daniel 2000a “Miami en la transnacionalización de la industria de la telenovela: sobre la territorialidad de los procesos de globalización”, mimeo.

Mato, Daniel 2000b “Transnational Networking and the Social Production of Representations of Identities by Indigenous Peoples’ Organizations of Latin America” in *International Sociology* 15 (2).

Mato, Daniel 2001a “Producción transnacional de representaciones sociales y cambio social en tiempos de globalización” en Mato, Daniel (comp.) *Globalización, cultura y transformaciones sociale*s (Buenos Aires: CLACSO).

Mato, Daniel 2001b “Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder”. Estudio Introductorio a los números especiales sobre el mismo tema de las revistas *RELEA-Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados* (Caracas) Nº 14, en prensa, y *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas) Vol. 7, Nº 3, en prensa.

Mattelart, Armand y Piemme, Jean-Marie 1982 *Las industrias culturales: génesis de una idea* en AA.VV. *Industrias culturales: el futuro de la cultura en juego* (México: Fondo de Cultura Económica/UNESCO).

Ochoa Gautier, Ana María 2000 “Políticas culturales y Estado: las encrucijadas del multiculturalismo en Colombia”, mimeo.

Peña, Devon 1997 *The Terror of the Machine: Technology, Work, Gender & Ecology on the US-Mexico Border* (Austin: CMAS Books/The Center for Mexican American Studies/The University of Texas).

Red de Solidaridad de la Maquila 1995 “Maquilas y Zonas Francas” en Archivos del Centro de Recursos <http://www.maquilasolidarity.or/espanol/recursos/maquilas/s5maq.htm>.

Seoane, José y Taddei, Emilio (comps.) 2001 *Resistencias mundiales. [De Seattle a Porto Alegre]* (Buenos Aires: CLACSO).

Therborn, Göran 1999 *Globalizations and Modernities: Experiences and Perspectives of Europe and Latin America* (Estocolmo: FRN/Swedish Council for Planning and Coordination of Research).

Yúdice, George 1997 *Globalización de la cultura y nueva sociedad civil* (Caracas: Centro de Investigaciones Postdoctorales, CIPOST) Colección Cátedra de Estudios Avanzados.

Notas

* Coordinador del Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, Centro de Investigaciones Postdoctorales, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela. <http://www.geocities.com/global_cult_polit>.

** Este artículo se basa en la ponencia “Des-fetichizar la ‘globalización’: basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones; mostrar la complejidad y las prácticas de los actores” que presenté en la 2º Reunión del Grupo de Trabajo Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales del Consejo Latinoamerica-no de Ciencias Sociales (CLACSO) realizada en Caracas del 9 al 11 de noviembre de 2000. Posteriormente una versión revisada de esa ponencia fue aceptada para su publicación en el Nº 13 de RELEA-Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados (Caracas), actualmente en prensa. En la presente versión examino algunos ejemplos adicionales y elaboro más algunas ideas expuestas en esos textos anteriores.

El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2 (Caracas: CLACSO) agosto de 2001.

1 La idea de políticas culturales que aquí propugno se basa en, aunque además amplía, la ya propuesta anteriormente por otros colegas cuyos textos puede ser del mayor interés revisar por sus contribuciones a la crítica de las representaciones dominantes de la idea de "políticas culturales" (por ejemplo Arizpe, 2001; Alvarez, Dagnino y Escobar, 1998; Martín Barbero y Ochoa-Gautier, 2001; Dagnino, 1994; García Canclini, 1995, 1999 y 2001; Garretón, 1999; Ochoa-Gautier, 2000; Yúdice, 1997).

2 Agradezco a la Prof. Magdalena Valdivieso, directora de la Escuela de Administración de la Universidad Central de Venezuela, la información acerca de la importancia del caso Mc Donald's en la formación ofrecida por las escuelas de administración, así como la referencia a algunos textos significativos, como por ejemplo: Stoner, James y Freeman, Edward 1998 (6º edición) Administración (México: Prentice Hall), que los lectores interesados podrían consultar al respecto.

3 Quisiera evitar un posible malentendido: al afirmar esto no estoy diciendo ni que todas esas modalidades organizativas mencionadas sean lo mismo, ni tampoco que todas busquen el lucro, ni que todas deben manejarse con "criterios de mercado". No. Sólo estoy diciendo que necesitamos una visión integrada de lo cultural, lo económico y lo político para poder analizar lo que está pasando. Porque sólo así nos resultará posible comprender las relaciones que se dan por ejemplo entre las industrias del entretenimiento (es decir, las de la música, la televisión, el cine, el video, la producción de espectáculos, etc., las cuales cada vez más funcionan de manera integrada, o al menos de maneras concertadas) y las personas que habitualmente llamamos los creadores, y entre todos estos y sus públicos.

4 He examinado más extensamente las relaciones transnacionales entre poblaciones autoidentificadas como latinas y otras autoidentificadas como latinoamericanas, y la formación de identidades abarcantes, en otro texto (Mato, 1998a) que puede resultar de interés revisar en relación con esta argumentación.

5 He examinado diferentes aspectos del Programa Cultura y Desarrollo de la Smithsonian Institution y la Inter-American Foundation en publicaciones anteriores cuya lectura puede contribuir a tener una visión más abarcadora del mismo (Mato, 1997, 1998b, 2000b y 2001).

6 Para los propósitos de la línea de investigación en la cual se basa este artículo he definido la idea de representaciones sociales –de manera operativa y sin pretensiones generalizadoras– como formulaciones sintéticas de sentido, descriptibles y diferenciables, producidas por actores sociales como formas de interpretación y simbolización de aspectos clave de su experiencia social. En tanto unidades de sentido, las representaciones sociales "organizan" la percepción e interpretación de la experiencia, del mismo modo en que lo hacen por ejemplo las categorías analíticas en las formulaciones teóricas. Así, en mi concepción, y a diferencia de la formulación de Serge Moscovici, las categorías analíticas constituyen un tipo particular de representaciones. Podemos pensar en las representaciones sociales como las palabras o imágenes clave dentro de los discursos de los actores sociales: son aquellas unidades que, dentro de estos, condensan sentido. De este modo, orientan y otorgan sentido a las prácticas sociales que esos actores desarrollan en relación con ellas, y son modificadas a través de tales prácticas. He desarrollado más extensamente esta idea y comentado su relación con algunas teorías de las representaciones sociales en Mato, 1999b y 2001.

7 Esta asimilación, o asociación fuerte, entre las ideas de "sector social" y "sociedad civil" forma parte del mismo proceso que vengo estudiando y merece un análisis más pormenorizado que el que las limitaciones de extensión del presente artículo me permiten ofrecer aquí. Analizo más extensamente este aspecto en un artículo en preparación que será incluido en el libro Estudios Latinoamericanos sobre Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales 2, el cual recogerá versiones desarrolladas de las ponencias presentadas en la 2º Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO, antes citada.

Jesús Martín Barbero*
y Ana María Ochoa Gautier**

Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular

El retorno de la cuestión cultural

La cuestión cultural emerge como clave insoslayable de comprensión de las involuciones que sufre el desarrollo en los países del llamado Tercer Mundo y de lo mentiroso de las pasividades atribuidas a las colectividades por los salvadores de turno. Cuestión crucial, pues o las construcciones identitarias son asumidas como dimensiones esenciales para los modelos y procesos del desarrollo de los pueblos, o las identidades culturales tenderán a atrincherarse colocándose en una posición de antimodernidad a ultranza, con el consiguiente reflotamiento de los particularismos étnicos y raciales.

Si lo que constituye la fuerza del desarrollo es la capacidad de las sociedades de actuar sobre sí mismas y de modificar el curso de los acontecimientos y de los procesos, la forma globalizada que hoy asume la modernización choca y exacerba las identidades, generando tendencias fundamentalistas frente a las cuales es necesaria una nueva conciencia de identidad cultural no estética ni dogmática que asuma su continua transformación y su historicidad como parte de la construcción de una "modernidad sustantiva" (Calderón et al., 1996: 34)[1]. Estamos ante la necesidad de una nueva concepción de modernidad que supere su identificación con la racionalidad puramente instrumental y que revalorice su impulso hacia la universalidad como contrapeso a los particularismos y los ghettos culturales, lo que a su vez está exigiendo una nueva concepción de desarrollo en la que quepan los diferentes modos y ritmos de inserción de las poblaciones y de sus culturas en la modernidad.

La deslegitimación que la modernización opera sobre las tradiciones y las costumbres desde las que, hasta hace bien poco, nuestras sociedades elaboraban sus "contextos de confianza" (Brunner, 1994: 37) desmorona la ética y desdibuja el hábitat cultural. Ahí arraigan algunas de nuestras más secretas y enconadas violencias. Pues las gentes pueden con cierta facilidad asimilar los instrumentos tecnológicos y las imágenes de modernización, pero sólo muy lenta y dolorosamente pueden recomponer su sistema de valores, de normas éticas y virtudes cívicas.

La incertidumbre que conlleva el cambio de época añade a la crisis de los mapas ideológicos una fuerte erosión de los mapas cognitivos que nos deja sin categorías de interpretación capaces de captar el rumbo de las vertiginosas transformaciones que vivimos. Ello es visible especialmente en la profunda reconfiguración que atraviesan las culturas tradicionales –campesinas, indígenas y negras– por la intensificación de su comunicación e interacción con las otras culturas de cada país y del mundo. Desde dentro de las comunidades esos procesos de comunicación son percibidos como otra forma de amenaza a la supervivencia de sus culturas –la larga y densa experiencia de las trampas a través de las cuales han sido dominadas carga de recelo cualquier exposición al otro– pero al mismo tiempo la comunicación es vivida como una posibilidad de romper con la exclusión, como una experiencia de interacción que si bien conlleva riesgos también abre nuevas figuras de futuro. Hay en esas comunidades una mayor conciencia de la indispensable reelaboración simbólica que exige la construcción del futuro (García Canclini, 1990: 280 y ss.; Giménez y Pozas, 1994; Rowe y Schelling, 1991).

Para muchas comunidades indígenas y negras la reelaboración de lo simbólico está estrechamente relacionada con la reapropiación del territorio y con la continuidad de su historia y cosmogonía, en el ámbito de la modernidad. El reconocimiento de que "la resistencia política depende de la coherencia cultural" (Brotherston, 1997) y la relación con el factor territorial es lo que hace que estas culturas se inserten de manera contundente no sólo en el terreno de la cultura propiamente dicha sino además asignando a la naturaleza un rol cada vez más central, tanto en los discursos de movimientos sociales ecológicos como en las políticas globales de la biodiversidad y la multiculturalidad (Escobar, 1997)[2]. No se trata, por tanto, sólo de hibridación por medio de la apropiación de formatos novedosos (el audiovisual, la fusión de los estilos musicales y las artesanías) sino del transplante de lógicas hacia nuevas esferas de socialidad que no parten de una división tajante entre la cosmogonía y la historia, la naturaleza y sus usos comerciales. Si para las poblaciones desplazadas (desde los intelectuales migrantes hasta los económicamente forzados al exilio) lo cultural se resignifica desde nuevos territorios, para las culturas indígenas lo territorial se recupera tanto en las nuevas legislaciones que desde algunos estados les entregan las tierras como desde la reapropiación simbólica del espacio. Es el vínculo entre lo simbólico y lo jurídico lo que permite el ingreso al movimiento global de la biodiversidad (Harvey, 1996).

Hoy, esas culturas tradicionales cobran para la sociedad moderna una vigencia estratégica en la medida en que nos ayudan a enfrentar el transplante puramente mecánico de culturas, al tiempo que, en su diversidad, ellas representan un reto fundamental a la pretendida universalidad deshistorizada de la modernización y su presión homogeneizadora. En su sentido más denso y desafiante, la idea de multiculturalidad apunta ahí: a la configuración de sociedades en las que las dinámicas de la economía y la cultura-mundo movilizan no sólo la heterogeneidad de los grupos y su readecuación a las presiones de lo global, sino también la coexistencia al interior de una misma sociedad de códigos y relatos muy diversos. A su vez, el modo como esos códigos y relatos circulan en el mundo contemporáneo nos remite a los conflictos generados al volverse "más políticas las demandas culturales" (Hopenhayn, 1999) cuando no hay en las estructuras políticas propiamente dichas lugar para acoger esas demandas. He ahí la encrucijada del multiculturalismo: o apunta al modo como las cuestiones graves, de peso, se rearticulan desde lo cultural o, por el contrario, hacia un tamiz que borra las causas profundas de la inequidad en nombre de la diversidad (Bennet, 1998).

Industrias y políticas culturales

La relación entre medios y culturas, sobre todo en el campo audiovisual, se ha tornado en los años noventa especialmente compleja (Martín Barbero, 1999a). Como demostró, en la última reunión del GATT –ahora Organización Mundial de Comercio–, el debate entre la Unión Europea y Estados Unidos sobre la "excepción cultural", la producción y circulación de las industrias culturales exige una mínima puesta en común de decisiones políticas. En América Latina ese mínimo de políticas culturales comunes ha sido imposible de lograr hasta ahora.

En primer lugar por las exigencias y presiones del patrón neoliberal que ha acelerado el proceso de privatización del conjunto de las telecomunicaciones y desmontado las pocas normas que en algún modo regulaban la expansión de la propiedad. A lo que ahora asistimos es a la conformación y reforzamiento de poderosos conglomerados multimediales que manejan a su antojo y conveniencia, en unos casos, la defensa interesada del proteccionismo sobre la producción cultural nacional y, en otros, la apología de los flujos transnacionales.

En los dos grandes acuerdos de integración subregional –la entrada de México al TLC (Tratado de Libre Comercio) entre EE.UU. y Canadá, y la creación del Mercosur entre Brasil, Argentina, Uruguay y Paraguay–, la presencia del tema cultural es hasta ahora netamente marginal: "objeto sólo de anexos o acuerdos paralelos" (Recondo, 1997; Achúgar y Bustamante, 1996). Los objetivos directa e inmediatamente económicos –desarrollo de los mercados, aceleración de los flujos de capital– obturan la posibilidad de plantearse un mínimo de políticas acerca de la concentración financiera y el ahondamiento de la división social entre los "inforricos" y los "infopobres".

La otra razón de fondo, que impide integrar mínimamente las políticas sobre industrias culturales en los acuerdos de integración latinoamericana, estriba en el divorcio entre el predominio de una concepción populista de la identidad nacional y un pragmatismo radical de los estados a la hora de insertarse en los procesos de globalización económica y tecnológica. Concentradas en preservar patrimonios y promover las artes de elite, las políticas culturales de los estados han desconocido por completo tanto el papel decisivo de las industrias audiovisuales en la cultura cotidiana de las mayorías como la naturaleza dinámica y creativa de las llamadas culturas tradicionales.

Ancladas en una concepción básicamente preservacionista de la identidad, y en una práctica desarticulación con respecto a lo que hacen las empresas y los grupos independientes –ese "tercer sector" cada día más denso–, las políticas públicas están siendo en gran medida responsables de la desigual segmentación de los consumos y del empobrecimiento de la producción endógena. Y ello en momentos en que la heterogeneidad y la multiculturalidad ya no pueden ser vistas como un problema sino como la base de la renovación de la democracia. Y cuando el liberalismo, al expandir la desregulación hasta el mundo de la cultura, está exigiendo de los estados un mínimo de presencia en la preservación y recreación de las identidades colectivas (Martín Barbero, 1999b).

No se trata sólo de asumir la pluralidad como eje de la nación, desde la letra, como lo ha hecho Colombia desde la Constitución de 1991. Se trata de transformar las estructuras para que la práctica de la diversidad sea posible sin caer en la desfachatez de disfrazar viejas políticas centralistas y patrimoniales con nuevas palabras como participación, diversidad cultural, descentralización. Hay un desfase entre conceptualizar y asumir la cultura como un campo crucial de transformación de la contemporaneidad y asumir los necesarios cambios en la estructura de estamentos políticos y públicos. En Colombia se ha creado así un lenguaje de ambigüedades complejas en el ámbito de las políticas culturales: por un lado, pareciera abrirse el panorama a nuevas formas de concepción de políticas culturales desde el ámbito del Estado; pero, por otro, no se realizan las transformaciones de las estructuras políticas de Estado que exige el asumir la cultura como ámbito de acción renovadora. Esto implica, entonces, la coexistencia de prácticas personalistas y clientelistas en las dimensiones administrativas del Estado con nuevos modos de establecer la relación entre cultura y comunicación como se hace, por ejemplo, en la inclusión abierta de expresiones no tradicionales de las regiones colombianas como el rock y el rap dentro de las políticas culturales. Así, se democratiza desde la apertura hacia la aceptación de los nuevos modos de hacer cultura, pero hay persistencia "de una concepción oligárquica de la política" donde esta se concibe como extensión de las relaciones privadas (Alvarez, Dagnino y Escobar, 1998: 9) y genera además serios problemas administrativos para las exigencias de las nuevas políticas culturales (Ochoa, 1999). Los procesos de descentramiento de lo político y lo cultural son fragmentarios y desiguales, generando un proceso de democratización discontinuo. Si lo que busca el Estado es construir un ámbito de diálogo desde lo cultural, tiene que asumir tanto la transformación de las estructuras administrativas como de las nociones de política cultural implicadas. Si no, se corre el riesgo de disfrazar viejos esquemas autoritarios con nuevas concepciones de cultura.

Pero si del lado de los estados la integración cultural sufre los obstáculos que acabamos de enumerar, existen otras dinámicas que movilizan hacia la integración el escenario audiovisual latinoamericano. En primer lugar, el desarrollo de nuevos actores y formas de comunicación desde los que se están recreando las identidades culturales. Nos referimos a las radioemisoras y televisoras regionales, municipales y comunitarias, y a los innumerables grupos de producción de video popular que están constituyendo un espacio público en gestación, representante de un impulso local hacia arriba, destinado a convivir con los medios globales. Convivencia que constituye quizá la tendencia más clara de las industrias culturales "de punta en la región" (Roncagliolo, 1996). Sin ser de los más avanzados en ese terreno, Colombia, por ejemplo, cuenta ya con 546 emisoras de radio comunitaria y con cerca de 400 experiencias de televisión local y comunitaria. Todas ellas forman parte de esas redes informales que, desde aldeas y barriadas –vía los encadenamientos posibilitados por la TV por cable y las antenas parabólicas–, ponen a comunicar, mestizándolas, sus propias configuraciones culturales con la diversidad de las culturas del mundo que, aun descontextualizadas y esquematizadas, se asoman por las redes globales.

Otro ámbito a tener en cuenta son las brechas y contradicciones que fisuran a las grandes máquinas de los conglomerados multimedia. Me refiero, en particular, a la puesta en escena de lo latinoamericano que, cargada de esquematismos pero también de polifonías, están realizando las subsidiarias latinas de las cadenas de televisión CBS y CNN en unos países con frecuencia inmersos en una muy pobre información internacional, especialmente en lo que atañe a los otros países de Latinoamérica. Las descontextualizaciones y frivolidades que permean buena parte de la información que difunden esas cadenas de TV no pueden ocultarnos las posibilidades de apertura, contraste y puesta en comunicación que ellas producen, pues también en su tejido de imágenes y palabras se deshacen y rehacen los imaginarios que alimentan las culturas nacionales y regionales (Rey, 1999). Así, contradictoria y complementariamente, y desde una diversidad de "lugares", las culturas locales y regionales se revalorizan exigiendo cada día una mayor autodeterminación, que es el derecho a contar en las decisiones económicas y políticas, construir sus propias imágenes y narrarnos sus propios relatos. La identidad ya no es por tanto concebible ni en su afirmación como separación o repliegue excluyente, ni en su negación por integración en la fatalidad de la homogeneización. Ahora es percibida y pensada en forma nueva: como una construcción que se relata.

La polisemia del verbo "contar" no puede ser más significativa: para que la pluralidad de las culturas del mundo sea políticamente tenida en cuenta, es indispensable que la diversidad de identidades nos pueda ser contada, narrada. Pues la relación de la narración con la identidad no es sólo expresiva sino constitutiva: es en la diversidad de sus relatos que la identidad cultural se construye. Relatos que hoy se ven atravesados por el hegemónico lenguaje de los medios masivos en el doble movimiento de las hibridaciones –apropiaciones y mestizajes– y de las traducciones: de lo oral ya no sólo a lo escrito, sino a lo audiovisual y lo informático.

Entre la larga duración de las historias y la fragmentación audiovisual de los relatos

En la época de la información, la memoria popular sigue habitando la narración, pero no sólo aquella que conserva las trazas y las formas de la tradición, sino también aquella otra que la reinventa desde los nuevos dispositivos tecnológicos y los nuevos lenguajes. Las contradicciones que ese proceso conlleva remiten en última instancia a la existencia en nuestras sociedades de dos tipos de memoria colectiva: la que tiene una función activa, suscitadora de futuro, y la museificada, cuya función es emblemática y de mera conservación. Hoy esa segunda memoria se reencuentra en la posmoderna moda retro, que es la convocación de un pasado neutralizado, de un pasado-emblema que se pretende metahistórico y resulta incapaz de conferir algún sentido al hoy y de abrir pistas al futuro. La tuerca vuelve así a dar la vuelta: el peligro de que la pasión tecnológica esté privando hoy a los jóvenes del menor sentido de la duración, y por lo tanto de la memoria y del sentimiento histórico, quizá no remita tanto, como creen los nostálgicos de las autenticidades y las purezas, a la deformación de las narraciones que se produce en las telenovelas y los videoclips, o a la reelaboración de las tradiciones que se produce actualmente en el vallenato o en otras músicas regionales que ingresan transformadas a la industria discográfica, sino a las perversiones de la memoria-emblema que se producen en la idea de patrimonio con que el Estado traza sus políticas culturales, o en una escuela incapaz de poner a dialogar la oralidad cotidiana de las mayorías y la visualidad electrónica de los relatos jóvenes con la cultura letrada, al ser esta asumida como muro defensivo de la civilización occidental contra lo que se cree su imparable destrucción.

La posibilidad de comprender la densidad cultural de los conflictos que moviliza la relación entre la industria del entretenimiento y la cultura popular pasa entonces por la reconstrucción de una crítica capaz de distinguir la necesaria denuncia de la complicidad de la industria con las manipulaciones del poder y los intereses mercantiles, del lugar estratégico que esta ocupa en las dinámicas de la cultura cotidiana de las mayorías, en la transformación de las memorias y las sensibilidades, y en la construcción de imaginarios colectivos desde los que las gentes se reconocen y representan lo que tienen derecho a esperar y desear.

Nos encante o nos dé asco, la televisión constituye hoy, a la vez, el más sofisticado dispositivo de moldeamiento y cooptación de los gustos populares, y una de las mediaciones históricas más expresivas de matrices narrativas, gestuales, escenográficas, del mundo cultural popular (entendiendo por este no las tradiciones específicas de un pueblo, sino la hibridación de ciertas formas de enunciación, ciertos saberes narrativos, ciertos géneros dramáticos y novelescos de las culturas de Occidente y de las mestizas culturas de nuestros países). A su vez, por la industria discográfica pasan algunas de las hibridaciones contemporáneas más significativas, no sólo por la manera en que se redefine lo local al ingresar al mercado transnacional, sino por dos características de lo musical que lo hacen tremendamente maleable al deseo y a su imbricación con la producción y el consumo cultural: su anclaje en el cuerpo y la facilidad de ser adaptado para diferentes tipos de mediación.

Desde lo musical, se pueden involucrar simultáneamente varias esferas perceptivas y cognitivas del sujeto a través de la manipulación de la multiplicidad de elementos sonoros que lo constituyen (ritmo, armonía, timbre, vibraciones de ultrasonidos, volumen). Además es, sin duda alguna, el más intermedial de todos los lenguajes (Burnett, 1996): de la relación cara a cara a la manipulación electrónica del DJ y al tiempo de los videoclips, la música traspasa las fronteras de los medios y reconstituye la relación entre deseo y cuerpo, convirtiéndose así en un terreno tremendamente abonado para trasladar los viejos relatos de la autenticidad y la memoria, que allí se carga, a los nuevos espacios de la cultura globalizada.

La reconstitución de lo popular a través de lo televisivo y de lo musical se va a encontrar en el nuevo modo de telenovelar que surge en Colombia a comienzos de la década de los ochenta. Abierta sobre el presente y porosa a los movimientos de la actualidad social, la telenovela colombiana de los ochenta se aleja de los grandes símbolos del bien y del mal para acercarse a las ambigüedades y rutinas de la vida cotidiana y a la expresividad cultural de las regiones que forman el país. Frente al engañoso mapa sociocultural de la dicotomía entre progreso y atraso que nos trazó la modernización desarrollista, telenovelas como “San Tropel” o “El Divino” nos mostraron un mapa expresivo tanto de las discontinuidades y destiempos como de las vecindades e intercambios entre modernidad y tradiciones, entre el país urbano y el país rural. Con pueblos donde las relaciones sociales ya no tienen la elementalidad, “la estabilidad y la transparencia” de lo rural, y con barrios de ciudad donde se sobrevive en base a solidaridades y saberes que vienen del campo. Un mapa en que se mezclan verticales servidumbres de feudo con horizontalidades producidas por la homogeneización moderna y las informalidades del rebusque urbano, en que conviven la hechicería con el biorritmo, y arraigadas moralidades religiosas con escandalosas liberaciones de la moralidad y la sexualidad. Ante los asombrados ojos de muchos colombianos se hizo por primera vez visible una trama de intercambios y rupturas que, aun con su esquematismo y sus inercias ideológicas, hablaba del modo en que sobreviven o se pudren unas formas de sociabilidad, de las violencias que se sufren o con las que se resiste, de los usos prácticos de la religión y las transacciones morales sin las que es imposible sobrevivir en la ciudad.

Enredadas a esa trama, las telenovelas hicieron también visible la otra contradicción que más profundamente desgarra y articula nuestra modernidad: el desencuentro nacional con lo regional, la centralización desintegradora de un país plural, y la lucha de las regiones por hacerse reconocer como constitutivas de lo nacional. De la Costa Caribe al Valle del Cauca, pasando por Antioquía y las riberas del Sinú, la telenovela posibilitó un acercamiento a lo regional que, superando la caricatura y el resentimiento, lo configuró como diversidad de sentir, de cocinar, de cantar y de contar su vida y sus historias. Culturas de la Costa en las que la magia no es cosa de otro mundo sino dimensión de éste, en las que el boxeo puede llegar a ser una moral más que un oficio y el vallenato es aún romance que convierte en historia los milagrosos sucesos cotidianos. Culturas del Valle del Cauca que ponen en escena los humores, el espesor erótico y estético de las gentes de pueblo. Un pueblo donde el poder y los conflictos obedecen a saberes de mujeres (o del homosexual) que mezclan la atracción sexual con el dominio de las comunicaciones, sean el chisme o la central de teléfonos, donde la brujería burla a la religión instituida, y una erótica cruda y elemental se combina con una refinada homosexualidad para burlar el machismo: saberes y poderes femeninos y/u homosexuales, en conflicto no con la modernidad sino con las incoherencias de la economía y la fealdad de la política que hacen los hombres.

En un país fragmentado y excluyente tanto social como culturalmente, las telenovelas de los ochenta juntaron, revolvieron y mezclaron lo rural con lo urbano, el más viejo país con el más nuevo, y los diversos países que hacen a este país. Frente al uso puramente funcional o redundante de la palabra con relación a la imagen en la telenovela mexicana o venezolana, la palabra en la telenovela colombiana se espesó hasta tornarse ella misma imagen poética: cargada de silencios y expresada en monólogos, la palabra encanta, conecta el dicho popular con la metáfora, en un reencuentro de la telenovela con la oralidad cultural del país, y desde ella con la escritura que ha roto la gramática para liberar la magia secreta, las sensibilidades y ritmos de lo oral.

No es casual que estas telenovelas hayan incorporado lo musical como un medio clave para llevar a cabo las mediaciones de los espesores sociales y culturales de las regiones hacia un nuevo espacio audiovisual y hacia la reconstitución del género telenovelesco. La mayoría de estas telenovelas hacen de la música un modo de narrar esta mediación. No es sólo que asistimos a un momento histórico de fusión entre industria discográfica y televisión, que en el caso colombiano va a culminar con el lanzamiento al estrellato de Carlos Vives a comienzos de los noventa. Es que lo sonoro atraviesa la imagen de lugar, la palabra y el melodrama emocional en la reubicación de lo que de memoria tienen las tradiciones. En las telenovelas que buscan hibridar la cultura de las regiones en la narratividad audiovisual, la música no es simple acompañamiento sonoro, sino que es precisamente la intermedialidad de lo musical lo que crea el tejido entre imagen, melodrama, sonido, emociones y memoria.

Si bien el ingreso del espesor cultural de las regiones se constituye en reconocimiento a la pluralidad de un país previamente excluido, una vez que lo sonoro se desprende de la imagen telenovelesca y se convierte en espectáculo sonoro que transforma lo local desde lo específicamente musical, las políticas de la memoria asociadas a la transformación de las estéticas van a cambiar radicalmente. En la telenovela, la música es una de las dimensiones que media el traslado de lo local al espacio televisivo nacional. Pero al usar las músicas regionales sin grandes alteraciones formales, no se produce, a nivel del imaginario y la memoria, una ruptura entre sonido y lugar. La imagen del audiovisual conserva la narratividad de lugar en lo sonoro. Los cantos vallenatos que canta Vives en la telenovela “Escalona” reproducen lo que hoy se considera el formato clásico del vallenato, rodeado de los saberes e imágenes de lugar que le han sido históricamente propios. La hibridación audiovisual de estas telenovelas no rompe la relación entre lugar, género musical y memoria. Sin embargo, una vez que el sonido se desprende de la imagen de lo regional que pasa por la telenovela, se traslada al concierto masivo urbano y se transforman las características formales que constituyen el género musical, se alteran radicalmente las políticas de la memoria que median desde esta tradición porque se produce una ruptura entre lugar, estética y memoria. Es por eso que las controversias de la relación entre tradición y modernidad surgen con mayor fuerza (y violencia) en las hibridaciones de lo puramente musical que en la visualización del país regional a través de la telenovela.

En las hibridaciones contemporáneas de las músicas regionales hay una ruptura radical entre música y espacio (Feld, 1994). Esta ruptura, a su vez, reformula radicalmente las políticas de la memoria. A medida que Carlos Vives, en sus producciones discográficas, se ha alejado gradual y progresivamente del formato tradicional del vallenato, hibridando sus dimensiones estilísticas con elementos musicales de otras fuentes sonoras, ha generado un progresivo desencanto entre los cultivadores tradicionales del género. Según ellos, hay una deformación progresiva. En la enorme carga afectiva (y muchas veces la consecuente violencia entre grupos opuestos) que caracteriza las discusiones sobre tradición y cambio y sobre la pureza y autenticidad de los géneros musicales folklóricos, lo que hay de fondo es una transformación radical del modo en que las estéticas median la memoria de las emociones. Y en la música esto es particularmente fuerte por la manera casi invisible en que lo sonoro convoca la subjetividad. Como bien lo ha señalado Elizabeth Jelin, “las perspectivas intelectuales y académicas acerca de la memoria y el olvido están llenas de emociones” (Jelin, 1999: 2). En la música, lo emotivo de la memoria se encuentra con lo emotivo de lo sonoro, generando así campos discursivos y dogmáticos enormemente estáticos y defensivos. En la prensa, en la televisión, en las instituciones que definen las políticas culturales, se asume como integral y orgánica la política de la memoria que las estéticas musicales tienen. Por eso hay tanta controversia cuando se transforman, porque de alguna manera esas políticas están silenciadas (Jelin, 1999) en la aparente obviedad de los rasgos formales, y sólo se hacen visibles, de una manera dolorosa y confusa, en las controversias que generan las transformaciones de las estéticas musicales.

Pero estas transformaciones de la memoria en la estética musical no sólo cruzan los modos en que lo local se globaliza, sino además los modos en que lo global se localiza. Los relatos de lo global localizado y de lo local globalizado se encuentran en el modo en que allí se entrecruzan las políticas de la autenticidad. Hoy en día los relatos de la autenticidad han pasado a habitar las nuevas formas de narrar la identidad. Lo interesante del traslado del relato de la autenticidad (históricamente ligado al folklore o a las músicas eruditas) hacia las músicas masivas es, precisamente, el modo en que interactúan tecnologías, mercados e imaginarios de tal manera que los nuevos géneros musicales híbridos nos proveen claves sobre las relaciones de poder entre las nuevas subjetividades y las estructuras de la industria y el mercado. El ejemplo del rock viene al caso.

La historia del rock ha estado caracterizada por la presencia de una ideología recurrente que se refiere a su supuesta autenticidad. Los argumentos que movilizan tanto los consumidores como la industria y los artistas para sustentar la autenticidad del rock son: primero, es una música que crea comunidad (en este caso la comunidad de jóvenes). Esta comunidad se define no tanto por su relación cara a cara sino por compartir una serie de gustos y sensibilidades. Segundo, es una música que alude a una experiencia definida como verdadera, en donde aspectos tales como la espontaneidad, la verdad de los sentimientos (frente a la falsedad que ellos ven en la música pop, por ejemplo), y la intensidad de la experiencia en la relación entre artistas y público, son esenciales. Además, el rock siempre se ha definido como un género en contra del orden establecido. La historia del rock aparece como un vaivén entre el surgimiento de grupos contestatarios y su conflictivo ingreso al mercado masivo, movimiento que es visto como una traición al sentimiento de autenticidad. Es, tal vez hoy, el rostro cambiante del movimiento de rock en español, a medida que se posiciona estratégicamente en el mercado global y en MTV (Ochoa, 1998).

El poder de la autenticidad para convocar subjetividades reside aquí de manera conflictiva en los modos en que se movilizan los procesos de identificación al ritmo de las grandes transnacionales: es esta presencia en el mercado la que ha constituido al rock en un relato mundial de diferencia construido desde los jóvenes; es esta misma presencia la que generalmente desmiente ese relato. Así, este espacio de autenticidad se constituye desde la profunda paradoja que frecuentemente nos representa la música: la de ubicar el terreno de las identidades e imaginarios en el ámbito de lo comercial. Aquí el mercado es un conflictivo lugar de reconocimiento.

Ahora, es fácil reconocer en los elementos que constituyen la noción de autenticidad en el rock aquellos que estructuraban (o estructuran aún en muchos casos) las idealizaciones utópicas del folklore. Gran parte de la utopía del folklore está basada en la idea de que este genera comunidad por su estética de la oralidad y su (supuesta) necesaria mediación cara a cara. Segundo, frecuentemente, en la *folklorología* tradicional, se aludía a la idea de que el folklore estaba caracterizado por una estética espontánea, es decir, un modo de creación que se oponía al racionalismo de la Ilustración. Fueron los hermanos Grimm, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, los que hicieron popular la idea de la valoración de la narrativa espontánea asociada con el folklore. Se establece así una asociación estrecha entre vivencia emotiva y espontaneidad creadora que contrasta con la racionalidad ilustrada y letrada. Finalmente, como en el rock, la intensidad de la experiencia que posibilita la utopización del folklore se refiere a la tradición, a su vínculo con la memoria que va en contra de las propuestas del progreso (o de la excesiva tecnología en el caso del rock). Lo que tenemos, entonces, no es tanto una lucha entre nociones abstractas de tradición y modernidad, sino un traslado hacia nuevas esferas expresivas de elementos cruciales de un ideal de subjetividad no alienada; es decir, no truncada por modelos desarrollistas ni procesos homogeneizadores. Pero ese ideal no es una historia nueva, es una historia persistente que bajo la noción de autenticidad apunta a esferas interiores fundamentales del ser. La importancia de lo emotivo, de la memoria (vivida como tradición o como libertad), de “lo verdadero” (versus lo alienado), como lugares esenciales de constitución de la subjetividad, reaparece con el ropaje de nuevas estéticas. Es la persistencia de un relato identitario que los purismos patrimonialistas no dejan ver.

Hoy en día nos encontramos asistiendo a un nuevo momento de este traslado de la autenticidad que se relaciona con el papel de las últimas tecnologías en el procesamiento del sonido. Las denuncias que prevalecieron en la esfera del rock en las décadas del cincuenta al ochenta, de que los grupos se vendían al incorporar tecnologías, fueron cediendo en la década del noventa, a medida que el estudio de grabación y los DJs se fueron constituyendo cada vez más no sólo en mediadores del sonido, sino en creadores del mismo. Ha surgido así, tanto desde las nuevas músicas electrónicas populares de los noventa como desde músicas altamente procesadas electrónicamente pero que se definen de manera diferente –tales como algunas producciones clasificadas como *Nueva Era*–, un nuevo modo de vivencia del sonido *en sí mismo* como símbolo de nuevas formas de autenticidad. Nuevas formas que están mediadas por lugares como las discotecas con las posibilidades tecnológicas de manipular espacialmente el sonido, por nuevos discursos sobre el sentido del sonido electrónico como lugar de identificación, y por el modo en que las nuevas sonoridades electrónicas procesan discursos sobre modernidad, etnicidad, memoria, el sentido de la palabra, las imágenes, los sonidos (Asensio, 2000). "Músicas como mensajes que utilizan el lenguaje de los sonidos. Sonidos que evocan o suscitan sensaciones significantes, no reducibles a la semanticidad del lenguaje hablado, ni al arte de la combinación de tonos" (Asensio, 2000: 2). El sonido procesado electrónicamente parece apelar a una esfera del misterio en la construcción de las subjetividades que hace de la tecnología un lugar de magia, un lugar de reinvención del ritual y de la autenticidad. La multiculturalidad, entonces, no tiene que ver sólo con darle espacio a las culturas locales excluidas por el nacionalismo centralista y excluyente de los estados y por las políticas neoliberales de las empresas en asociación con el Estado; tiene que ver también con comprender el modo en que relatos profundos de identidad y memoria se reciclan en el curso cambiante de las estéticas sonoras y audiovisuales.

La erosión de los mapas cognitivos que se da en la reconfiguración de las culturas tradicionales se media de maneras distintas (aunque relacionadas) desde la telenovela y desde los diferentes géneros de la música. Los modos en que tanto una como otra transformación (la que se da desde la telenovela o desde la reestructuración de los géneros musicales locales o globales) se perciben es algo que varía. Para unos significa reconocimiento (a lo local previamente excluido, a lo global como relato de subjetividad); para otros, controversia que se debate entre la aceptación y el rechazo. Estas lecturas nos muestran de qué manera las dinámicas de la multiculturalidad atraviesan las políticas de la memoria. En los modos en que se dan las reconfiguraciones de lo popular encontramos no sólo posibilidades de nuevas formas de encuentro y mestizajes, sino además trazos muy fuertes de "matrices culturales autoritarias" (Dagnino, 1999) que es preciso develar si queremos que la multiculturalidad deje de ser simple sumatoria de diferencias tipificadas y pase a ser interpelación intersubjetiva del otro.

Y es aquí donde el campo de las políticas culturales en su relación con la academia asume un papel crucial, ya que sólo desde la conciencia de lo que está en movimiento se pueden transformar de manera más consecuente las posibilidades de intervención en los modos de participación que se diseñan a través de los escenarios culturales. Lo que la globalización pone en juego no es pues una mayor circulación de productos, sino una rearticulación profunda de las relaciones entre culturas, pueblos y países. La identidad cultural de los pueblos podrá entonces continuar siendo narrada y construida en los nuevos relatos y géneros audiovisuales sólo si las industrias comunicacionales son tomadas a cargo por unas políticas culturales capaces de asumir lo que los medios masivos tienen de, y hacen con, la cultura cotidiana de la gente.

Bibliografía

Achúgar, Hugo y Bustamante, F. 1996 "Mercosur, intercambio cultural y perfiles de un imaginario" en García Canclini, Néstor (coord.) *Culturas en Globalización* (Caracas: Nueva Sociedad).

Alvarez, Sonia E.; Dagnino, Evelina and Escobar, Arturo 1998 "Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements" in *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements* (Boulder: Westview Press).

Asensio Llamas, Susana 2000 "Nuevas músicas, nuevos lenguajes" en *La Luna de Abajo*, en prensa.

Bennett, David 1998 “Introduction” in *Multicultural states: rethinking difference and identity* (London and New York: Routledge).

Brotherston, Gordon 1997 “Debate: Regarding the evidence in Me llamo Rigoberta Menchú” in *Journal of Latin American Cultural Studies* (Londres) Vol. 6, N° 1.

Brunner, José Joaquín 1994 *Bienvenidos a la Modernidad* (Santiago de Chile: Planeta).

Burnett, R. 1996 *The Global Jukebox: The International Music Industry* (London and New York: Rutledge).

Calderón, F. et al. 1996 *Esa esquiva modernidad: desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe* (Caracas: Nueva Sociedad).

Dagnino, Evelina 1999 s/d, mimeo.

Escobar, Arturo 1997 “Política cultural y biodiversidad: estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano” en Uribe, María Victoria y Restrepo, Eduardo (eds.) *Antropología en la Modernidad* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología/Colcultura).

Feld, Steven 1994 “From schizophonia to schismogenesis: on the discourses and commodification practices of ‘world music’ and ‘world beat’” in Kyles, Charles and Feld, Steve (eds.) *Music Grooves* (Chicago: University of Chicago Press).

Gallini, C. 1983 “Dimenticare Fanon” in *La ricerca folklorica* (Milano) N° 7.

García Canclini, Néstor 1990 *Culturas híbridas* (México: Grijalbo).

Giménez, G. y Pozas, R. (coords.) 1994 *Modernización e identidades sociales* (México: UNAM).

Harvey, David 1996 *Nature, Justice and the Geography of Difference* (London: Blackwell).

Hopenhayn, Martín 1999 “Nuevas relaciones entre cultura y política: algunos puntos para alimentar el debate”, mimeo.

Jelin, Elizabeth (en diálogo con Susana Kaufman) 1999 “Sobre memorias”, mimeo.

Martín Barbero, Jesús 1999a “Las transformaciones del mapa: identidades, industrias y culturas” en Garretón, M. A. (coord.) *América Latina: un espacio cultural en un mundo globalizado* (Bogotá: Convenio Andrés Bello).

Martín Barbero, Jesús 1999b “Globalización y multiculturalidad: notas para una agenda de investigación” en López de la Roche, F. (edit.) *Globalización: incertidumbre y posibilidades* (Bogotá: Tercer Mundo).

Ochoa, Ana María 1998 “El desplazamiento de los espacios de la autenticidad: una mirada desde la música” en *Revista de Antropología* (España) N° 15-16, marzo-octubre.

Ochoa, Ana María 1999 *Las políticas de la diversidad cultural en Colombia* (Colombia: Ministerio de Cultura) manuscrito.

Recondo, G. (comp.) 1997 *Mercosur: la dimensión cultural de la integración* (Buenos Aires: Ciccus).

Rey, Germán 1999 “Integración y reacomodamientos de las industrias culturales” en García Canclini, Néstor y Moneta, Carlos Juan (coords.) *Las industrias culturales en la integración latinoamericana* (México: Grijalbo).

Roncagliolo, Rafael 1996 “La integración audiovisual en América Latina: estados, empresas y productores independientes” en García Canclini, Néstor (coord.) *Culturas en globalización* (Caracas: Nueva Sociedad).

Rowe, William and Schelling, Vivian 1991 *Memory and Modernity. Popular Culture in Latin America* (London: Verso).

Touraine, Alain 1992 *Critique de la Modernité* (Paris: Fayard).

Notas

* Doctor en filosofía de la Universidad de Lovaina. Posdoctorado en antropología y semiótica en París. Fundador del Departamento de Ciencias de la Comunicación de la Universidad del Valle, Colombia. Actualmente vinculado a la Fundación Social en Colombia.

** Doctorado en etnomusicología, Universidad de Indiana. Investigadora del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ha publicado artículos en diversas revistas colombianas e internacionales y participado en producciones discográficas. Actualmente vinculada al Programa de Privatización de la Cultura de la Universidad de Nueva York a través de la Fundación Rockefeller.

El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización (Buenos Aires: CLACSO) junio de 2001.

1 Son clave en esa línea los aportes de Alain Touraine (1992).

2 Sobre el papel de la naturaleza y la biodiversidad en la economía global ver David Harvey (1996).

Ana Wortman*

El desafío de las políticas culturales en la Argentina

Introducción

Reflexionar en torno a las políticas culturales en la Argentina contemporánea presupone un análisis cultural renovado de la sociedad, sus cambios y sus demandas. Para ello debemos tener en cuenta las nuevas formas de producción de la cultura a la par que las formas de constitución de los públicos de los productos culturales, así como también prestar atención a las formas en que se presentan dichos productos. En este proceso de producción, distribución, circulación y consumo cultural, es clave atender al modo que ha adoptado la globalización cultural en la Argentina. Por otro lado, nos interesa pensar el problema de formular políticas culturales en el nuevo siglo y la transformación de las relaciones sociales, esto es, de qué manera las políticas culturales estarían vinculadas con los efectos que el modelo neoliberal ha tenido en el tejido social, así como también con las formas institucionales y no institucionales que adopta la hegemonía cultural.

El objetivo de este artículo consiste en dar cuenta, a partir del impacto del neoliberalismo en la crisis de los lazos sociales en un sentido fuerte, de los desafíos que se le presentan en la actualidad a las políticas culturales. Nos preguntamos, en este contexto de emergencia de identidades restringidas, al decir de Sergio Zermeño, aunque con rasgos de consumos globalizados, sobre las características que debería tener en el contexto actual un nuevo paradigma de acción cultural que integre las nuevas dinámicas culturales en un sentido democrático.

De la sobredeterminación política a la escisión

Históricamente, la noción de políticas culturales en América Latina ha estado connotada por los conceptos de cultura y política, ya que la organización de la cultura y la educación ha estado estrechamente vinculada con la constitución de los estados nacionales.

Como señalan Sarlo y Altamirano (1983), desde los inicios de la Nación argentina se visualiza una preocupación por definir una cultura argentina, la cual luego se constituirá en objeto de disputas entre formas contrapuestas de interpretar el pasado argentino, paradojalmente en una sociedad con poco pasado. Una pregunta sigue en pie: ¿cuál es el origen argentino? ¿Cuál es su punto de origen y su mito de origen?

En las llamadas sociedades de modernización temprana, cuya base poblacional ha sido mayoritariamente de origen inmigratorio, el Estado ha sido muy eficaz en la delimitación de contornos, imaginarios, controles disciplinarios. En el caso de Argentina, la educación pública, fuertemente homogeneizadora a la vez que universalista, tuvo un papel esencial en la configuración de subjetividades, espacio que se disputó históricamente con el peso fuerte de la Iglesia Católica en ese campo, y también en el control del espacio público. Al discurso cultural del Estado estuvo asociado el discurso médico basado en la ideología del higienismo. Sin embargo, esta capacidad del Estado argentino de moldear sujetos ha convivido en forma paralela con el dinamismo de la sociedad civil para generar proyectos sociales y culturales. Las artes en Argentina (King, 1984; Landi, 1984) se desarrollaron con el apoyo de la iniciativa privada, y podemos agregar junto con Sarlo (1997) que fue el Estado nacional, a través de la figura de la maestra normal –como intermediadora de la cultura–, el que generó un vasto público lector –consumidor de las ofertas que la incipiente industria editorial primero, y la industria cinematográfica después, colocaban en el espacio público.

Asimismo, diversas razones incidieron en la dificultad histórica de formar un campo cultural autónomo, en un sentido moderno. Las relaciones económicas y políticas de las sociedades latinoamericanas no han permitido la formación de un amplio mercado cultural de elite como en Europa, ni la misma especialización de la producción intelectual, ni instituciones artísticas y literarias con suficiente autonomía respecto de otras instancias de poder. Además de la subordinación a instancias económicas y políticas de la propia sociedad, el campo cultural sufre en estas naciones la dependencia de las metrópolis, siendo una de sus consecuencias el debilitamiento de las instituciones del campo cultural nacional (Sigal, 1991: 33; Sarlo y Altamirano, 1983: 85-89; Ortiz, 1994).

Esta debilidad sin embargo tiene sus matices, ya que el campo cultural en todas sus dimensiones se desarrolló por fuera de las instituciones del Estado (Sigal,1991). Por otra parte, en el análisis de la cultura argentina propuesto por Svampa (1994) se alude a la existencia de ideologías y visiones de la historia contrapuestas y presentes en el campo cultural, a partir de la potencialidad de la matriz sarmientina *Civilización o barbarie* para interpretar las formas dicotómicas de lo político cultural. Esta imagen "dividida" de lo cultural se ha extendido hasta no hace mucho en una expresión enfrentada –con connotaciones ideológico-políticas– entre cultura popular y cultura culta o cultura de elite[1].

La sobredeterminación extrema de la cultura por la política llegó a su punto máximo en los años setenta, donde ya ninguna esfera de la vida social era autonómica de un discurso político revolucionario, imponiendo su lógica sobre las prácticas culturales[2]. La escalada de violencia que culminó con el golpe de estado de 1976 se inició por el accionar paramilitar contra hombres y mujeres de la cultura[3].

El vínculo entre cultura y política en Argentina adoptó nuevas significaciones en los años optimistas de la transición democrática, donde se hicieron innumerables balances de la destrucción de la cultura y la educación. Se confiaba en la cultura como modo de hacer política, en un sentido militante. Ciertas palabras fueron excesivamente repetidas: nueva cultura política, participación, autoritarismo, democracia. La inestabilidad económica y política que empezó a empañar cierto clima optimista de los escasos primeros años de la transición puso en crisis valores fundantes de la identidad argentina, haciendo a la sociedad argentina eco de nuevos discursos del capitalismo en un sentido radical. Hago alusión aquí a la mirada negativa que comenzó a tener el conjunto de la sociedad acerca del Estado y todo lo derivado de su esfera.

Fin de un vínculo, comienzo de otro: la puesta en escena de las relaciones entre cultura y economía

La reforma del Estado en su versión neoliberal llegó en dos momentos a la Argentina. Primero a través de una dictadura militar, y más adelante a través de un gobierno democrático. Esta se realizó con total consenso, en una sociedad castigada recientemente por los avatares de la hiperinflación, con profundas consecuencias en la vida cotidiana.

Los efectos de una transformación estructural se desplegaron plenamente con la política de privatizaciones de las empresas públicas, entre ellas los medios de comunicación. En este campo, la conformación de conglomerados multimedia en Argentina formó parte del proceso globalizador de la cultura en Occidente, el cual estuvo facilitado por las condiciones políticas vigentes, a la vez que por la debilidad del Estado para regular las transformaciones económicas, que no estuvieron exentas de prácticas de corrupción. En forma paralela comenzó a generarse un nuevo fenómeno para nuestro país como es el desempleo, cuyo impacto social redefine los vínculos sociales y las características de una extendida clase media, mito y fundamento de la identidad nacional. Consecuentemente se restringe el gasto en servicios sociales: entre ellos, el financiamiento de programas educativos y culturales, y la inversión para investigaciones científicas (sobre todo aquellas de carácter no performativo).

Así, comienza a configurarse un discurso hegemónico, a través de intermediarios culturales de nuevo tipo, según Bourdieu –los periodistas–, en el cual no hay espacio para voces portadoras de un discurso crítico. En este contexto se legitimó un nuevo discurso cultural hegemónico. Al desaparecer un lugar para el Estado en la construcción de hegemonía en un sentido de bien común, se instala masivamente la iniciativa privada en el campo de la educación pública, con grandes consecuencias en el plano de la igualdad social. Pero esto supone la desaparición de una idea de lo general cuando lo que domina es el paradigma empresarial en la lógica de la acción social: se impone la idea de la soberanía del consumidor, un consumidor fuertemente pautado en sus formas de acción por el marketing y la acción de la publicidad.

Las formas actuales de la concentración económica han generado una sociedad mucho más desigual que la dejada por el tipo de neoliberalismo implementado por la dictadura militar. Si bien podemos advertir claramente los efectos negativos de la implementación de las políticas económicas neoliberales, resulta más difícil sacar conclusiones contundentes a partir de la observación de modificaciones en las prácticas de consumos culturales. Si bien se constatan varios descensos en los consumos culturales, también es necesario tener en cuenta para el análisis el impacto de las nuevas tecnologías, la dinámica laboral, y la emergencia de nuevos estilos de vida.

La lógica cultural del capitalismo contemporáneo remite a transformaciones en lo macroeconómico, como también en la dimensión cultural de la vida social y económica, en la reorganización del campo cultural y en la emergencia de nuevas subjetividades. Por eso en el contexto actual podemos advertir modificaciones en las prácticas culturales, ya que estamos hablando de otros sujetos y otra cultura.

Por un lado, las formas del campo cultural se han transformado por diversas razones. Con relación a las industrias culturales, debe señalarse una nueva dinámica de la economía del capitalismo tardío que afecta el funcionamiento y la lógica de las industrias culturales (por ej. la industria del libro, de la música, de la televisión[4] y la prensa[5], y la constitución de los conglomerados multimedia[6]). En este campo, la embestida de las empresas de comunicación e informática[7] ha incidido en la dinámica de la economía, como señalan autores como Castells (1997) y Lash y Urry (1997), pero también su presencia supone cambios culturales radicales ya que han modificado las relaciones laborales y el vínculo de los sujetos con el trabajo. En los usos del tiempo libre, así como en la relación entre tiempo libre y tiempo de trabajo, han surgido nuevos consumos culturales, así como también se debe mencionar su articulación con las formas actuales de presentación del campo artístico[8]. Si bien este impacto es más visible en el ámbito del espacio privado, también debería pensarse en la relación de la gente con la cultura en el espacio público (la proliferación de cybercafés, el uso de Internet[9] en lugares públicos, así como la emergencia de nuevas formas de percepción y apropiación de los productos culturales, las megamuestras[10], los bares culturales, los multicines).

Sin embargo, contradiciendo cierta imagen pasiva de un sujeto consumidor de cultura que acompañaría esta dinámica cultural, se manifiesta –paralelamente– una respuesta positiva a actividades del hacer cultural en el espacio público. No contamos con estadísticas que confirmen esta afirmación, pero podemos observar a partir de la prensa gráfica, en publicidades en la vía pública, y en nuestra recorrida diaria de la ciudad, el creciente público de las ofertas de talleres del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires (GCBA), emergencia de ONGs culturales que posibilitan la acción cultural de grupos de arte barriales, manifestaciones de teatro callejero[11], proliferación de talleres de murga, el creciente número de escuelas de cine. Estas formas de consumo cultural podrían estar asociadas a la búsqueda de vínculos de carácter comunitario o, como se dice actualmente, a formas sociales de carácter local que se enfrentan a la propuesta globalizada de la industria cinematográfica y televisiva.

Luego de un período de rotundo éxito de la televisión, los años noventa, asistimos a una vuelta a la seducción del espectáculo directo, así como a la práctica personal del arte (bailar, cantar, hacer teatro, etcétera). Se podría afirmar que hay una mayor presencia del cuerpo en las manifestaciones culturales. El crecimiento de los hacedores de arte pone en cuestión miradas deterministas en torno a la presencia de los *massmedia*, y nos invita a la reflexión de la dialéctica social.

Acerca del lazo social

Nos preguntamos sobre qué sociedad se asientan los cambios culturales. ¿Es posible deslindar la cuestión social del impacto de la llamada globalización? Según afirman diversos sociólogos y cientistas sociales en general, ha entrado en crisis el concepto de sociedad en el marco de los procesos culturales globalizadores. Precisamente, el pensamiento sobre la sociedad surgió en consonancia con el de Estado nación, hoy en franca reformulación a la luz de la globalización económica, política y cultural (Ortiz, 1994). Sin embargo este cambio de foco no supone afirmar que las sociedades han desaparecido. Se diluye la idea de sociedad como totalidad, concebida en un sentido homogéneo, como modo de pensar lo social, ya que se lo reconoce atravesado por múltiples procesos de homogeneización y heterogeneización. Asimismo, como destaca Giddens, en el marco de la aceleración de los procesos sociales de la modernidad tardía se viven de otra manera las temporalidades, y el espacio es menos relevante para pensar la sociedad, los lugares donde tradicionalmente se desarrollaban las culturas y las sociedades. En la actualidad, la lógica temporal de aceleración rige nuestras vidas. Todos estamos atravesados por el corto plazo, pero compartimos con Lechner (1999) que no es lo mismo esa lógica de la acción en un ejecutivo que en un trabajador precarizado. También en la idea de reflexionar sobre la relación entre procesos de globalización y sociedad, agregaría García Canclini (2000), los empresarios se desplazan, y las poblaciones y lo social despedazado, al decir de Zermeño, quedan.

El escenario social de nuestras sociedades es realmente preocupante. Así como ha descendido la venta de libros, se han cerrado salas de cine[12], y han crecido el desempleo, el subempleo, la precarización laboral, la explotación, el trabajo infantil, grandes asentamientos de grupos sociales que viven bajo los niveles aceptados de pobreza[13]. Esta creciente dualización[14] de nuestras sociedades es posible también en un contexto de crisis de los imaginarios vinculados a lo colectivo, a derechos de igualdad y participación política. A la vez que se percibe a la política más lejos de la sociedad, tampoco se cree en la posibilidad de una acción política diferente. Las voces en ese sentido son escasas y, siguiendo el caso argentino, de difícil articulación. Las protestas sociales son fragmentadas, como fragmentadas son las identidades sociales. La pregunta de difícil respuesta es: ¿cómo recrear formas de solidaridad social en tejidos sociales deshechos por la miseria y la violencia sin sentido? ¿Qué relación se puede establecer entre este problema y el sentido de las políticas culturales hoy?

En Argentina, la formulación de políticas culturales en la transición democrática estuvo fundada sobre la base de valorizar la cuestión de los derechos humanos, por los efectos de las dictaduras. Si las políticas culturales –al menos en el Cono Sur– han sido exitosas en instalar en los años ochenta la idea de resolución de los conflictos y destierro de la violencia en el marco de un sistema democrático, como resultado del neoliberalismo, sostenemos que la acción cultural debería orientarse en torno a nuevas significaciones de los derechos sociales, esto es, de ampliación de la ciudadanía. Se trata de reflexionar acerca de las consecuencias sociales, culturales y subjetivas de un orden sociopolítico fundado en la lógica del mercado y en la instalación de valores competitivos y excluyentes donde la solidaridad y el sentido de pertenencia pierden sentido, se banalizan. Al menos, hoy el eje debería centrarse en promover una sociedad más igualitaria, sin abandonar la emergencia de la diversidad y de la resignificación de lo nacional.

En la actualidad la teoría social reflexiona en torno a una nueva cuestión social[15]. En la segunda mitad de los ochenta, en el contexto latinoamericano, lo social da cuenta de la crisis de la modernidad, en el sentido de un cambio social visible material e imaginariamente. Se instala un pensamiento desesperanzado donde la acción política parecería no tener lugar: los chilenos hablan de una sociología de la decadencia. Zermeño (1990) percibe la vuelta de los populismos, pero en el contexto de economías excluyentes y de ruptura del lazo social, de la emergencia de identidades restringidas. Hacia fines de los noventa asistimos a una forma de violencia simbólica, la de sentirse de más (García Raggio, 1998).

Nuevos contenidos de las políticas culturales en la Argentina que cambió

Uno de los objetivos de las políticas culturales en los setenta y ochenta en América Latina consistía en revalorizar identidades. En general se entendía por identidades a las identidades étnicas, las diferencias culturales, frente a cierto discurso cultural que consideraba jerárquicamente los bienes simbólicos de estéticas occidentales. Si en el resto de América Latina esto era claro dado el componente mestizo de su población, en Argentina esta meta era más difusa, ya que las culturas indígenas y mestizas eran minoritarias y habían sido fuertemente desplazadas por el discurso estatal y las políticas inmigratorias. Este criterio, por cierto, debe ser revisado, o mejor dicho ampliado. La heterogeneidad de la supuesta identidad argentina no sólo se hace visible a través de las culturas y etnias postergadas. En la actualidad, la cuestión de la identidad asume nuevas complejidades. Por un lado, mantenemos los prejuicios raciales por el color de piel y el origen religioso. Siendo la Argentina el país con mayor proporción de población judía en relación con el resto de América Latina, es llamativa la persistencia de fuertes prejuicios antisemitas, los cuales han existido siempre –si revisáramos la educación que dan algunos de los colegios católicos argentinos, podríamos dar cuenta del origen y persistencia de estas creencias. El prejuicio también se mantiene en la formación de los aparatos represivos del Estado como la policía y las Fuerzas Armadas. El hecho de que luego del atentado a la AMIA, nunca esclarecido, las instituciones judías hayan tenido que poner bloques de cemento en la vereda como un modo de advertir a los transeúntes que están frente a algún peligro, o pueden ser víctimas de otra masacre, pone en evidencia la existencia de un fantasma de una población que "genera peligros y miedos". A su vez, persiste la descalificación en relación con la población migrante del interior, en particular proveniente de provincias del Noroeste argentino con raíces indígenas. Asimismo, los prejuicios raciales se han hecho evidentes con la llegada de migrantes de los países limítrofes (Bolivia, Paraguay, Perú), quienes atraviesan discriminaciones en las instituciones educativas, hoy no preparadas para recibir a los extranjeros.

Asimismo, y por razones no del todo explicitadas, la sociedad argentina se está convirtiendo nuevamente en receptora de corrientes migratorias de diversos y remotos orígenes además de las habituales de países limítrofes. Ahora contamos con población proveniente del Sudeste asiático, de Europa del Este, de los Balcanes, grupos sociales que ponen de manifiesto el impacto de las transformaciones económicas y políticas del mundo globalizado. ¿Qué sabemos de estos grupos? ¿Qué características tienen estas migraciones? ¿Podemos pensarlas con el mismo discurso homogeneizador de principios de siglo? ¿Existe la creencia en estos grupos de un lugar que los cobije, existe la idea del arraigo en algún lugar? ¿La cuestión de la identidad se plantea también en el plano social? ¿Tienen identidad los excluidos, aquellos que no pueden trabajar? ¿Es posible la configuración de nuevos posicionamientos sociales en el contexto de la flexibilización laboral? ¿O hay, como ya citáramos, sólo disolución de lo social en el marco de la violencia cotidiana, el desempleo y la pobreza? ¿Se configuran nuevas identidades sociales de la clase media empobrecida?

Estas transformaciones en el universo social cobran una significación diferente a la de años anteriores a partir de las representaciones e imaginarios que configuran los medios de comunicación, y las industrias culturales ocupan un rol central en la vida cultural contemporánea del capitalismo tardío. Dubet y Martucelli afirman que los medios son casi el único espacio que produce y reproduce el orden social (2000), en un contexto de escasa participación política y crisis del lazo social. Ante este nuevo fenómeno de hegemonía cultural, un nuevo panorama se le impone a las políticas culturales. Por un lado vincularse a esta industria, y por otro producir entusiasmo por manifestaciones culturales de mayor densidad simbólica.

Ahora bien, ¿qué significa esta centralidad en el vasto abanico de los consumos culturales de los bienes producidos por las industrias culturales? Muchas son las implicancias de esta lógica, pero podemos mencionar brevemente algunas. El producto cultural cambia: ahora está estrechamente atravesado por las nuevas tecnologías, cambian las formas de presentación y difusión del producto cultural, se modifican los espacios de circulación de la cultura, así como también el sujeto que la consume. Por un lado, este formato dominante obstaculiza la posibilidad de democratización de la cultura, la condiciona. ¿De qué manera pueden intervenir las políticas culturales formuladas por el Estado? En el caso del cine y del libro, podemos apreciar notoriamente el proceso de globalización cultural. Se ha impuesto un modo de globalización, de corte americano, produciendo un fuerte impacto uniformizador en las formas de difusión cinematográfica y en el gusto por el cine. En relación con el libro, podemos observar una disminución de las ventas en el contexto de una profunda reorganización de editoriales en un intento de recuperar potencial económico, a la vez que abandonando alguna idea de proyecto editorial o cultural como valor[16]. En el actual clima cultural parece imposible pensar en proyectos editoriales democratizadores de la cultura universal, con formatos populares para su venta en kioscos, dados tanto el ya señalado declive cultural como la incapacidad económica de los sectores medios bajos y bajos, más fuertemente castigados por los ajustes económicos. Suele ser frecuente en Buenos Aires la realización de Festivales promovidos por las Secretarías de Cultura, como puntos fuertes de las políticas culturales actuales con el propósito de diversificar el gusto por un cine otro, así como las Ferias del Libro constituyen un espacio de revinculación social con la cultura del libro. En estas propuestas, ¿se impone hacer estudios del impacto de estas acciones, estudios de público de estos megaemprendimientos[17]?; ¿logran las metas que se proponen, se adecuan los logros al gasto que suponen?

Por otro lado, si bien este formato mediático de la cultura es dominante y el más próximo a la vida cotidiana de la gente, ¿es el único? Así como, según pareciera, los jóvenes sólo consumen MTV y música bajada por Internet, debemos recordar que la creatividad social no cesa. También resurgen formas de la cultura “antiguas” o que pertenecen a otras tradiciones, las que parecerían contraponerse a la lógica de la técnica, como en el caso de la murga y el teatro callejero, el teatro con formato de circo, las artesanías, en fin, espacios donde se puede apreciar el sudor del cuerpo. En muchos casos la cultura, el hacer cultura, es una forma de vida. Es posible observar entonces múltiples lógicas de la vida cultural conviviendo en los sujetos contemporáneos, aunque reconozcamos que la industria cultural produce las máscaras contemporáneas al decir de Lash y Urry (1997). Es verdad que se debe potenciar la producción local de la industria cultural, pero ¿qué hacemos con aquello que no es industria? ¿Qué hacemos con la experimentación, las escuelas de arte, las orquestas de cámara, aquello que no es rentable, que no tiene lugar en el mercado, que no genera ganancia y que cada vez parece importar menos?[18]

El lugar que ocupa la cultura en las sociedades contemporáneas[19] exige redefinir el sentido de las políticas culturales. Sin embargo, la misma lógica del mercado genera distintas culturas. Entonces: ¿de qué se ocupan las políticas culturales? ¿Cuál es su objeto? Si las industrias culturales capitalistas ocupan un lugar fundamental en el funcionamiento de la economía capitalista contemporánea, ¿de qué manera intervenir? ¿Es la lógica del mercado capitalista la que define un direccionamiento de las políticas culturales hacia la industria cultural? Si la cultura no está sostenida por valores vinculados a un proyecto emancipatorio, ¿sobre qué ejes debería orientarse? ¿No podemos opinar sobre los valores? ¿Sobre qué imágenes construir un sentido colectivo? Una vez comprendida la necesidad de reflexionar en torno al financiamiento en un contexto signado por la relación costo-beneficio y el fuerte debilitamiento de nuestros estados, ¿cuál es el sentido de invertir en cultura? Esto nos lleva nuevamente a pensar a la cultura en términos políticos, seguramente ya no vinculados al proyecto moderno del Estado nación, pero es difícil en nuestros países desvincularla de la idea de proyecto, así como también es impensable desvincularla del Estado, cuya función debería ser reformulada.

¿Cómo convencer a los empresarios del “beneficio” de la cultura? Las políticas culturales post-neoliberalismo, aunque situadas en sociedades donde el imaginario neoliberal dejó profundas secuelas en torno a las formas básicas del lazo social, deberían intervenir desde el Estado, en coordinación con las iniciativas de la sociedad civil. Las políticas culturales deben reconocer las formas actuales de la cultura, pero no mimetizarse con la estética del mercado y la lógica publicitaria; para ello deberán contribuir a la conformación de una identidad de los que constituyen las nuevas formas del campo cultural: espacios culturales, agrupaciones de artistas (teatro, cine independiente, música alternativa, música clásica, patrimonio, teatros nacionales, formas administrativas más eficaces que convivan con el sentido artístico para el que fueron creadas).

Con el propósito de redefinir el sentido de la solidaridad, fundamento de un nuevo lazo social, se hace necesario pensar formas de articulación de las políticas culturales con el sistema educativo (Bourdieu), a la vez que con políticas sociales. Aquí es fundamental investigar, relevar, qué pasa en las zonas pauperizadas. Los sectores marginales, excluidos, que "se sienten de más", también están atravesados por el proceso de estetización de la vida cotidiana, por la presencia de los medios, la TV por cable; así como la relación de sus jóvenes con la música, el intento muchas veces fracasado de formar una banda de *rock*, o de bailar y prepararse para ello, dan cuenta de la relación de todos los sectores sociales con la cultura. Quienes investigamos sobre cultura siempre decimos que se la debe promover junto con las políticas de salud, asistencia social, etcétera. Este propósito constituye un difícil desafío en momentos de anomia social y crisis de la función del Estado en el contexto de aplicación de recetas económicas fundadas en el control del gasto y la regulación del déficit fiscal.

Sin embargo, parecen existir ámbitos donde se reconstruyen formas de la solidaridad, por ejemplo los comedores escolares, de la tercera edad, de desocupados. Estas formas de socialidad de la pobreza deben ser tenidas en cuenta en las políticas culturales.

El disfrute debe acompañar la reproducción material de la vida. También el neoliberalismo ha producido un proceso de reculturalización, no sólo por las características propias del capitalismo contemporáneo, sino también por el fracaso de un modelo de vida diferente. El neoliberalismo mostró crudamente los límites y desaciertos del Estado benefactor, así como el posmodernismo mostró los límites y desaciertos de la modernidad. Ya no hay discursos homogeneizadores, no hay identidades totalizadoras. En torno al trabajo ya no se constituyen identidades colectivas (sociales, políticas). ¿Pero cómo se construye un lazo social, un intercambio social más igualitario, si no es a través de recrear algún sentido de lo colectivo, que otrora generaban las identidades de clase y/o los partidos políticos, hoy tan cuestionados? Se ha demostrado que el hombre no es sólo un trabajador, como lo era para cierto imaginario modernista. Sufre, se ríe, se divierte, goza, tiene múltiples alineaciones, se ha hecho reflexivo (Lash y Urry; Giddens), pero eso no quiere decir que no necesite un trabajo digno para vivir. ¿Cómo pensar un nuevo sentido de lo colectivo con sujetos que se reconocen en identidades múltiples, pero que han perdido cierto bienestar material y lazos sociales? ¿De qué manera una política cultural en Argentina podría incidir en la elaboración de un nuevo modo de ser argentino, reconocer las diferencias, reflexionar en torno a los prejuicios raciales? Hay políticas que no son culturales pero que inciden en la cultura. En Argentina, la Iglesia Católica está asociada al Estado: de hecho, un alto porcentaje del sistema educativo privado es católico y está subsidiado. Aquí se impone construir un nuevo discurso sobre la historia argentina, de modo de desmontar los mecanismos racistas sobre los que se montó la construcción del Estado argentino que inciden en la existencia de prejuicios hacia los migrantes de países limítrofes; ¿por qué existen estos prejuicios, cómo se construyeron? Un conjunto de valores pugna por estallar, en el marco de una sociedad que atraviesa una profunda crisis social, cultural y fundamentalmente de identidad.

Para finalizar estas reflexiones, presiento que deberíamos revisar la idea moderna del público, fundamentalmente habermasiana, de asistir a espacios donde se exhibe la producción cultural como una manera de intervención en la cultura. El incremento del hacer cultura podría estar indicando un nuevo modo del sujeto de vincularse con la cultura entendida como creación, como una manera de hacer algo diverso en el marco de cierta uniformización del mundo. Hay una demanda de ser actor cultural. La llamada estetización de la vida cotidiana a la que alude Featherstone, como un proceso que se inicia con la modernidad, parece, en el escenario cultural contemporáneo, extenderse a diversas esferas de la vida social, proceso del cual también forman parte los sectores excluidos. En ese sentido, las políticas culturales tienen mucho por canalizar y generar.

Ya no tiene sentido pensar las políticas culturales en relación al Estado nación, ya que, como se afirma, no existen más las identidades nacionales. Ahora bien, ¿cómo se vive lo nacional hoy? ¿Cómo convertir lo nacional convertido en fundamentalismos en un elemento de una nueva ciudadanía contemporánea? ¿De qué manera incorporar la cuestión nacional, expresada muchas veces en el fútbol y en ciertas figuras massmediáticas, en una reflexión que recupere la memoria histórica, la memoria social y la memoria cultural de un universo no estrictamente local? En ese sentido me parece importante pensar la acción cultural en la perspectiva de generar un espacio público en términos que incluyan las transformaciones de la cultura contemporánea. Esto no significa abandonar el ideal habermasiano en cuanto a la preocupación por una esfera pública discursiva fundada en un paradigma letrado, pero este deberá convivir con la perspectiva de un espacio público figural, permeado por las nuevas formas estéticas y las nuevas narrativas contemporáneas. Neoliberalismo, posmodernismo, nuevas subjetividades, nuevos estilos de vida, forman parte del desafío de la acción cultural. Pensar las políticas culturales no supone adoptar un sentido nostálgico en relación a la existencia del Estado de bienestar. Reconocemos la necesidad de la intervención en el plano de la desigualdad. En la sociedad capitalista, el Estado, dicho en términos clásicos, tiene esa función. Sin embargo, debemos reflexionar en torno a las características del escenario social y cultural actual, que no es el mismo de los ochenta. También el sujeto, productor y consumidor de la cultura, ha sido radicalmente transformado.

Bibliografía

Altamirano, Carlos 1983 “Algunas notas sobre nuestra cultura” en *Punto de Vista* (Buenos Aires) Año VI, Nº 18, agosto.

Anuario Clarín 1999-2000 (Buenos Aires: Grupo Clarín).

Anuario Clarín 2000-2001 (Buenos Aires: Grupo Clarín).

De Ipola, Emilio (comp.) 1998 *La crisis del lazo social. Durkheim, cien años después* (Buenos Aires: EUDEBA).

Dubet, François y Martucelli, Danilo 2000 *¿En qué sociedad vivimos?* (Buenos Aires: Losada).

Featherstone, Mike (org.) 1996 *A cultura global* (São Paulo: Vozes).

Featherstone, Mike 1997 *Undoing culture* (London: Sage).

Featherstone, Mike 2000 *Cultura de consumo y posmodernismo* (Bs. As.: Amorrortu).

Filmus, Daniel (comp.) 1999 *Los noventa. Política, sociedad y cultura en América Latina y Argentina de fin de siglo* (Buenos Aires: FLACSO/EUDEBA).

García Canclini, Néstor 2000 *La globalización imaginada* (Buenos Aires: Paidós).

García Raggio, Ana María 1998 “Transitando por los márgenes: las transformaciones del trabajo y el debilitamiento de la ciudadanía” en *La crisis del lazo social. Durkheim, cien años después* (Buenos Aires: EUDEBA).

King, John 1984 *El Di Tella y el desarrollo cultural argentino en la década del sesenta* (Buenos Aires: Ediciones de Arte Gagaglione).

Landi, Oscar 1984 “Cultura y política en la transición a la democracia” en *Nueva Sociedad* (Caracas) julio/agosto.

Landi, Oscar 1987 “Campo cultural y democratización política” en García Canclini, Néstor (comp.) *Políticas culturales y crisis de desarrollo en América Latina* (México: Grijalbo).

Lash, Scott y Urry, John 1997 *Economías de signos y espacio* (Buenos Aires: Amorrortu).

Lechner, Norbert 1999 “Los condicionantes de la gobernabilidad democrática en América Latina de fin de siglo” en *Los noventa. Política, sociedad y cultura en América Latina y Argentina de fin de siglo* (Bs. As.: FLACSO/EUDEBA).

Margulis, Mario 1996 *La juventud es más que una palabra* (Buenos Aires: Biblos).

Ortiz, Renato 1994 *Mundialización y cultura* (Buenos Aires: Alianza).

Sarlo, Beatriz 1983 “La perseverancia de un debate” en *Punto de Vista* (Buenos Aires) Año VI, Nº 18, agosto.

Sarlo, Beatriz 1984 “Argentina 1984: la cultura en el proceso democrático” en *Nueva Sociedad* (Caracas) julio/agosto.

Sarlo, Beatriz 1997 *La máquina cultural* (Buenos Aires: Planeta).

Sigal, Silvia 1991 *Intelectuales y poder en la década del sesenta* (Buenos Aires: Punto Sur).

Svampa, Maristella 1994 *El dilema argentino: Civilización o barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista* (Buenos Aires: El Cielo por Asalto).

Wortman, Ana 1995 “En torno de las políticas culturales para jóvenes en sociedades postajuste”, mimeo.

Wortman, Ana 1996 “Repensando las políticas culturales de la transición” en *Sociedad* (Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales-UBA) Nº 9.

Wortman, Ana 1996 “TV e imaginarios sociales: los programas juveniles” en Margulis, Mario (edit.) *La juventud es más que una palabra* (Buenos Aires: Biblos).

Wortman, Ana 1997 “Nuevos sentidos de la palabra cultura en la sociedad argentina del ajuste” en *Estudios Sociales* (Santa Fe) Segundo Semestre, N° 13.

Wortman, Ana (comp.) 1997 *Políticas y espacios culturales en la Argentina. Continuidades y rupturas en una década de democracia* (Buenos Aires: EUDEBA).

Zermeño, Sergio 1990 “El regreso del líder” en *David y Goliath* (Buenos Aires) Nº 56, abril.

Notas

* Socióloga. Magíster en Ciencias Sociales, FLACSO. Investigadora del Instituto Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA).

El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2 (Caracas: CLACSO) agosto de 2001.

1 Si bien esto llega a su paroxismo con el peronismo, ya había comenzado con la contaminación nacionalista de la cultura en los años treinta. Reaparece en los años setenta y desaparece casi definitivamente en los noventa, con la primacía de las industrias culturales en la escena cultural, donde aparentemente ya no existiría una contraposición entre alta/baja cultura. Tampoco el peronismo, en su actual versión menemista, se expresa en el plano de la cultura a través de este tipo de representación. Al no existir enfrentamientos ideológicos en el campo cultural, este enfrentamiento pierde densidad, aunque algunos prejuicios sigan existiendo en el sentido común y en el imaginario colectivo.

2 Como lo señala Sarlo (1984): “Pero estas utopías arrojaron también otros efectos negativos en la conformación del campo intelectual. Destruyendo el modelo de un mandarinato escindido de las grandes cuestiones, pretendieron anular las especificidades del campo. La política empezó a imponer sus razones (no siempre buenas para la cultura), comenzó a gobernar los paradigmas de la historiografía, y dominó la discusión de las grandes cuestiones universitarias en nombre de la lucha contra el cientificismo”.

3 Como afirma Landi (1984: 76): “La verdadera novedad de su política (el último golpe) fue asociar la posibilidad de cambiar los procesos de formación del poder político a una serie de dispositivos de disciplinamiento y de reculturalización de los argentinos, ampliando de este modo el espacio del conflicto cultural”.

4 Argentina es el país de América Latina con mayor penetración de la TV por cable, segun Private Advisor, febrero de 1999. En esa fecha la cifra alcanzaba el 54,5% en dicho país, lo seguían Uruguay con el 42,4%, y luego Chile con el 22,6%. Con relación al mundo, Argentina ocupa el cuarto lugar. El primero es EE.UU. con 64,8 millones de hogares, le sigue Alemania con 18 millones, luego Canadá con 8 millones, y Argentina, con 5 millones (fuente Mercado del Cable, agosto de 1999, Anuario Clarín, 2000-2001). Sin embargo, luego de tener un crecimiento muy pronunciado en el primer lustro de los años noventa, el número de abonados se ha estancado por diversas razones: la crisis económica de los sectores medios y la competencia con la TV satelital (Anuario Clarín, 1999-2000).

5 Es de destacar en nuestro país la diversificación de periódicos en diversos idiomas, en particular en italiano, fenómeno que pretendería revalorizar los orígenes migratorios de los habitantes de nuestro país, proceso en el cual los italianos fueron los más numerosos.

6 En nuestro país, el diario El Cronista pasó a manos del grupo español Recoletos, que pertenece a su vez al grupo británico Pearson. Por su parte, el empresario de medios dedicados al deporte compró el canal de TV América.

7 Si bien las megafusiones son conocidas por todos a través de información periodística, constituyen una información que merece ser recordada en nuestro ámbito de reflexión, ya que afecta y modifica la cuestión cultural de cada uno de nuestros países. Podemos citar, entre otras, la compra que realizara la empresa de cable y entretenimientos Viacom, propietaria de la cadena musical MTV y los estudios Paramount, de la cadena de TV CBS. Esta nueva empresa disputará el primer puesto a otros dos colosos. Luego se produjo la fusión de la cadena NBC con Paxson Communications (Anuario Clarín, 1999-2000). En el año 2000 la economía de los medios estuvo marcada por la megafusión entre el coloso Time Warner y la principal empresa proveedora de Internet, America Online. Esta unión fue la primera entre una empresa de economía virtual y un grupo de medios de los hasta entonces llamados tradicionales. Este acontecimiento a su vez posibilitará la convergencia entre distribución, conectividad y contenidos, que facilitará una gama de nuevas aplicaciones para los usuarios, como el acceso a los programas producidos por Time Warner a través de la Web o, al revés, la conexión a Internet a través de la pantalla del televisor. Estas alianzas tuvieron impacto en la industria de la música, ya que Bertelsmann, asociada a AOL, rompió con esta luego de la fusión con Warner y se alió con Napster, el popular servicio de intercambio gratuito de archivos musicales en la Web. En el interín del juicio que esta última debió soportar por violación a las leyes de derechos de autor, sus usuarios empezaron a mudarse a otros sitios como Gnutella y Freenet (Anuario Clarín, 2000-2001).

8 El ahora multimedios del diario Clarín auspicia gran número de espectáculos culturales, y produce películas, TV abierta, TV por cable, TV satelital, etcétera.

9 Entre el año 2000 y el 2001 creció notablemente el mercado de Internet en la Argentina, de 1,4 millones en el primer año a 4,5 millones en el segundo (Anuario Clarín, 2000-2001).

10 La muestra del pintor argentino Benito Quinquela Martín se convirtió en la más visitada de la historia del arte en Argentina. En los tres meses que duró, asistieron más de 400 mil personas.

11 Durante 1999 se prolongó con gran aceptación en Buenos Aires una tendencia que venía asomando en años anteriores: la proliferación de espectáculos, en su mayoría a la gorra, que se ofrecen para el público joven, de entre 14 y 25 años. Suelen ser shows de humor y parodia, sesiones de unipersonales o series de improvisaciones con tema libre. Esta movida del teatro adolescente no surgió orgánicamente, no hay detrás una camada identificable de actores ni campaña alguna de marketing: el dato transmitido boca a boca ha llegado a provocar aglomeraciones (Anuario Clarín, 1999-2000).

12 Sobre este tema he escrito un artículo, “Identidades sociales y consumos culturales en la Argentina: el consumo de cine”, donde doy cuenta de la disminución en el largo plazo de los públicos de cine, que próximamente saldrá publicado en la revista Intersecciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Bs. As. Si bien hay distintas apreciaciones sobre el fenómeno, ya que por un lado ha aumentado el acceso al cine a través de la TV por cable y del alquiler de películas a domicilio, es sabido que hay cierto tipo de cine que actualmente tiene una mínima difusión en el espacio público, particularmente por la proliferación de salas de cine en los shoppings, donde lo que más se difunde es cine de origen americano. Por eso, a pesar de un leve repunte de asistencia al cine en los últimos cinco años, el nivel no llega a alcanzar públicos históricos.

13 Entre mayo de 1994 y mayo de 2000, 1.750.000 personas ingresaron en la pobreza. También, dentro de este aumento de la pobreza, lo que más creció fue la indigencia, lo que significa que una franja de pobres descendió un escalón más y se transformó en pobres estructurales: en 1994, el 3,3% de los habitantes porteños y del GBA eran indigentes, y en mayo de 2000 este porcentaje abarcó el 7,5%, verificándose un aumento del 127%. La suba de la pobreza fue porque aumentó el desempleo y creció el número de gente que trabaja pocas horas. El 90% de la gente que trabaja recibió ingresos como asalariado o trabajador autónomo inferiores, etcétera. Se estima que en la actualidad el 40% de los argentinos es pobre. Así, sobre una población de 37.000.000 de personas, habría casi 15.000.000 de pobres (Encuesta Permanente de Hogares, citada en el Anuario Clarín, 2000-2001).

14 En 2000 la distribución de la riqueza se hizo más desigual en Argentina y alcanzó un nuevo salto. De acuerdo a las cifras oficiales de mayo de 2000, el 10% más rico de la población de la Capital y el Gran Buenos Aires recibió el 37,2% de los ingresos totales, mientras que en mayo de 1999 recibía el 16,3%. Y el 20% más rico se quedó con el 53%, cuando un año atrás se quedaba con el 52,3%. El 60% de la población con ingresos prcibe menos de 500 pesos mensuales.

15 Sugiero revisar en ese sentido el reading de Emilio de Ipola en torno al significado del lazo social, del vínculo social a la luz de la desaparición del Estado social en las sociedades occidentales, teniendo en cuenta las diferencias de este proceso en los países desarrollados con respecto a los nuestros (1998).

16 Aquí hacemos mención a editoriales como EUDEBA, o el Centro Editor para América Latina, que en los años sesenta y setenta lanzaban colecciones universitarias y literarias a muy bajo costo y con fuerte alcance editorial.

17 Todos los años se realiza en la Ciudad de Buenos Aires el Festival de Cine Independiente, cuyo propósito es difundir el cine realizado por productores no vinculados con las grandes producciones americanas, y de esta manera reflotar el gusto por este arte, más allá de la espectacularización que domina las producciones y coproducciones actuales. Suelen aparecer en estos espacios películas de nuevos directores que cuentan con pocos recursos, y donde lo que más se acentúa son los recursos imaginativos en lugar de las producciones al estilo Hollywood. Asimismo, la Fundación El Libro, con el apoyo de la Secretaría de Cultura de la Nación, realiza todos los años la Feria del Libro, evento que convoca a una gran cantidad de público, pero que no tiene igual impacto en las ventas.

18 Nuestra preocupación por los espacios de difusión del arte se funda en la lógica arrasadora del criterio abstracto del mercado, en el cual aparentemente desaparecen las jerarquías culturales. Nos estamos refiriendo a la desaparición de criterios artísticos en la difusión de música universal en las radios nacionales y a la falta de apoyo económico para Radio Clásica, una FM que, si bien se dedicaba a difundir música clásica consagrada, con algunos pocos espacios para el jazz, constituía prácticamente el único espacio masivo mediático destinado a la difusión de esta música. Esta falta de apoyo va a derivar en la venta, más redituable y de dudoso valor cultural, de la FM mencionada a uno de los mayores empresarios de la industria televisiva, como es el conductor Marcelo Tinelli. Existen algunos trabajos sobre este nuevo intermediario cultural, el cual ascendió cultural y económicamente durante los años de la política menemista y está asociado a dicha estética política. Hemos escrito sobre este empresario de los medios, Marcelo Tinelli, en “TV e imaginarios sociales: los programas juveniles” en Margulis (1996). Existe un trabajo de Carlos Mangone sobre el tema.

19 En la bibliografía reciente sobre las formas societales del capitalismo tardío se enfatiza la relevancia de la dimensión cultural. Si lo estético constituye las identidades sociales, a través de la fuerza de la industria cultural, coloca en un primer plano la relevancia de las políticas culturales en la producción de lo social (Baudrillard; Featherstone; Lash y Urry). Dubet y Martucelli desarrollan el concepto de identidades mediáticas (2000).

Un recurso viable para contrarrestar la volatilidad y la incertidumbre, factores desencadenantes de las crisis económico-financieras contemporáneas

José Lorenzo Santos Valle*

Introducción

A partir del término del sistema de Bretton Woods, es decir desde la primera mitad de los años setenta, los sistemas financieros han tenido importantes sacudidas y vaivenes. Crisis cambiarias y de pagos en economías tanto desarrolladas como subdesarrolladas; fenómenos hiperinflacionarios; procesos de sobreendeudamiento generalizados y sus consecuentes crisis de dificultades de cumplir con los compromisos de ahí derivados; intentos de arribar a nuevos y durables arreglos en pos de mayor estabilidad y predictibilidad de los tipos de cambio, etc. Tales han sido algunos de los fenómenos persistentes que se han sucedido a lo largo de unos veinticinco años en las economías nacionales.

Esos han sido algunos de los fenómenos con que hemos convivido. Para analizar esos sucesos y lo que podría encontrarse para intentar algunas vías de solución se presenta este ensayo formado por cinco secciones. Primero se hace una rápida revisión de los dos esquemas que predominaron en las cinco décadas pasadas sobre las vías bajo las cuales las empresas se podían allegar recursos de financiamiento. En la segunda se intenta mostrar de qué manera, en los noventa, y después de que en el decenio precedente los países desarrollados transitaron del esquema del crédito bancario al de mercados financieros, será el turno de hacer-

* Profesor de la Universidad de Guadalajara – México e investigador del Centro de Investigaciones Socio-Económicas (C.I.S.E.) del Departamento de Economía del Centro Universitario de Ciencias Económico-Administrativas.

lo para los subdesarrollados y que ahí se dará el surgimiento de las "economías emergentes". Enseguida, en una tercera sección, se analiza cómo la volatilidad y la inestabilidad derivan precisamente de la globalización tal y como ésta se ha dado, en especial en cuanto a la apertura desmedida y generalizada que hicieron los países subdesarrollados de sus mercados financieros ante el exterior.

En una cuarta sección se hace una recapitulación acerca de la crisis asiática del segundo semestre de 1997 y de cómo aquella globalización financiera incidió poderosamente en el agravamiento de sus consecuencias. En la quinta sección, por último, se ofrecen las características y los alcances del "impuesto Tobin", propuesta que va cobrando día a día en numerosos países un apoyo e interés crecientes. Tal propuesta permitiría, de ser adoptada por un gran numero de países, contar con la reglamentación necesaria para así dar de nueva cuenta mayor estabilidad a los movimientos internacionales de capitales y también mayores márgenes de eficiencia a las políticas económicas que los gobiernos requieren para apoyar tanto a sus poblaciones como al desarrollo de éstas en todos los ámbitos. Incluso, a los mercados se les darían mejores condiciones de desarrollo, en especial a aquellos mercados de bienes y servicios que tienen particular referencia con la economía real del conjunto de las economías, y no permitir más que prevalezca la tiranía de los mercados financieros y su caprichosa volatilidad que además merma día a día no sólo el bienestar de los pueblos, sino que relativiza la soberanía de los poderes establecidos legalmente y atenta contra los avances democráticos que con dificultad se han ido logrando y se siguen consiguiendo.

Por último se presenta, en anexo al texto, la traducción de lo que es la Plataforma del movimiento ATTAC, el cual promueve precisamente desde 1998 que sea adoptado por más y más países este importante recurso de fiscalidad. El mismo se intitula "Desarmar a los mercados"

Los dos esquemas financieros en la segunda mitad del siglo XX

Me referiré a los dos sistemas de financiamiento con que han contado las empresas y las familias, principalmente, así como los poderes públicos, cuando de hacerse de recursos financieros se trata. Por principio de cuentas hemos de distinguir entre agentes que cuentan con excedentes, y otros que, momentáneamente al menos, requieren de recursos por encima de sus haberes. De manera general los primeros efectúan un ahorro (aún cuando éste sea de corto plazo); por el otro lado los segundos realizan una inversión (o formación de capital físico, como también se acostumbra decir).

Mediando entre unos y otros se encuentran instituciones tales como los bancos o bien otros "intermediarios financieros". Así, estas instituciones se encargan de captar recursos por el lado de los que tienen excedentes, y de otorgar recursos financieros (que puede ser vía crédito, por ejemplo), por el otro.

A lo largo de las tres décadas que siguieron a la última Guerra Mundial (prácticamente hasta 1980 aproximadamente), la generalidad de países siguió, muy a tono con las políticas anticíclicas del tipo keynesiano, el esquema de financiamiento basado en el crédito bancario, según el cual se pudieron otorgar recursos incluso por encima de lo que los bancos captaban del público: se hallaba operando lo que en cualquier buen libro de teoría monetaria o de macroeconomía se caracteriza como el multiplicador bancario o la creación de dinero por medio de los bancos (lo que no es igual que "hacer funcionar a la maquinita de hacer dinero" simplemente). Al final de dicho periodo ese esquema no funcionó más y contribuyó a agudizar las presiones inflacionarias: aún la primera economía del planeta (los Estados Unidos), que jamás había alcanzado tales niveles de inflación, al menos en la historia contemporánea, experimentó cifras que llegaron al 20% en términos anualizados; eso fue en el año 1979. A partir de entonces darán inicio los modelos con un marcado énfasis en el mercado y, de manera correspondiente, un relativo y progresivo retraimiento del estado.

En lo sucesivo, y tras fuertes desequilibrios y caos que se vivieron en las economías, empezando por esa economía mencionada y las otras que también integran el pelotón de naciones líderes dentro del capitalismo internacional, se fue conformando un nuevo esquema: fue el denominado de mercados financieros. Para sintetizar éste puede decirse que, con tal esquema financiero, si bien prevalece la división entre agentes excedentarios y deficitarios en lo que a sus recursos financieros se refiere, ya no son más los bancos los únicos y tal vez tampoco los principales institutos de intermediación entre esos dos tipos de agentes. A partir de ahora lo serán las casas de bolsa, agentes encargados del corretaje con títulos o sociedades de inversión (también conocidas como fondos de inversión).

Más aún, si antes el crédito barato (en ocasiones las tasas de interés a las que prestaban los bancos de los países más desarrollados, e incluso de otros, llegaron a ser inferiores que la tasa de inflación) había sido el medio por excelencia para hacerse de recursos financieros, ahora, con los mercados financieros, serán acciones y/u obligaciones (que son, de una manera genérica, los dos tipos de títulos de crédito o papeles) la vía para acceder a esos recursos. Los fondos de inversión, por ejemplo, simplemente, reúnen recursos para efectuar, por cuenta de muchos pequeños inversionistas, la adquisición de papeles que se espera habrán de producir "interesantes" rendimientos en el tiempo.

Así, el paso de una economía basada en el crédito bancario a otra de los mercados de títulos o mercados de valores es el mecanismo que ha determinado en gran medida los cambios que las economías experimentan en estos últimos veinte años del siglo. Ya establecida de manera sucinta la anterior distinción, podremos de manera lógica entender cómo fue, en la segunda mitad de los '80 y principios de los '90, que, al esquema ya en operación, en parte de las economías industrializadas, de mercados financieros, vino a sumarse una oleada, generalizada

también, y muchas veces impuesta por parte de los países y organismos más poderosos sobre los países subdesarrollados: fue el proceso de apertura sumamente extendida de los mercados financieros nacionales con relación a los flujos procedentes del exterior. Así, dicha apertura, al ser adoptada por una buena cantidad de países subdesarrollados –entre 1989 y 1991 no menos de veinte de esos países adoptan medidas más y más liberales de sus mercados de capitales–, iba a conformar lo que ahora se llama, no sin algo de pompa, países emergentes. Será en la siguiente sección en donde se abundará acerca de esta categoría de economías, así como de sus características.

La descripción de tales procesos, al menos en sus grandes rasgos, sirve para formarnos una mejor idea de las fuertes influencias y sacudidas que los países vienen sufriendo apenas ocurre algún suceso algo extraordinario en algún lugar del planeta: crisis financiera asiática a partir de mediados de 1997, crisis con la deuda rusa en el verano de 1998, seguida con la amenaza del fuerte déficit brasileño desde septiembre de 1998 que habría de culminar en la tan temida como esperada macrodevaluación del real del gigante sudamericano a principios de 1999; sin olvidar, desde luego, la temible crisis que se presentó en México a fines de 1994 ("los famosos errores") y que por sus efectos sentidos en casi la totalidad del resto de las economías emergentes se conoció como el efecto tequila.

El sistema financiero internacional y los llamados mercados emergentes

Un nuevo sistema financiero internacional en los ochenta

En primer lugar en las economías de los países desarrollados

La reforma neoliberal del capitalismo internacional comenzó con la reestructuración financiera que Estados Unidos inició a principios de los años ochenta, bajo los ocho años de administración reaganiana, con base en la titularización y bursatilización del crédito (tendencia a sustituir el depósito-préstamo bancario por la emisión y compra-venta de títulos negociables: acciones de empresas, bonos y otros títulos de deuda, pública tanto como privada), y contando con la nueva preeminencia de nuevos intermediarios financieros, tales como bancos y sociedades de inversión abocados a la emisión y colocación de valores, fondos mutualistas, fondos de protección, fondos de pensiones, así como compañías de seguros y aún las tesorerías de las empresas transnacionales.

Observado en escala internacional, el nuevo sistema se extendió de manera vertiginosa, y al globalizarse los propios mercados financieros nacionales el resultado fue un acelerado proceso de transnacionalización de la propiedad de los títulos de crédito. En Estados Unidos la proporción de títulos y acciones en manos de residentes extranjeros se elevó de 9% del PIB en 1980 a 93% en 1990; pe-

ro el fenómeno no fue exclusivo de tal economía: sucedía igualmente en los otros países industrializados, por ejemplo en Japón donde las proporciones fueron de 7 y 119 por ciento, o en Alemania, de 8 y 58 por ciento (The Economist, del 27/11/93, citado por A. Dabat, op. cit. p. 868).

Como consecuencia de tales cambios en el sistema financiero, la inversión de cartera (portafolio) se convirtió en la principal forma de inversión de capital en el mundo, muy por encima de las formas más recurrentes durante el periodo de posguerra: préstamos bancarios (tanto de fuentes públicas como privadas) e inversión extranjera directa (IED).

Acerca de cómo México y otras economías pasan a ser "emergentes" a partir de 1990

Significado y alcances

A fines de los años ochenta y principios del decenio siguiente se sucederán varios procesos de importancia y, sobre todo, de consecuencias para el mundo entero y los procesos económicos en curso, lo cual traería consecuencias para los principales países semiindustrializados, tales como el derrumbe del bloque soviético y la transición de Europa Oriental al capitalismo; la generalización del auge exportador asiático y el creciente peso internacional de la "Gran China"; la superación de la crisis de la deuda de los principales países de América Latina a partir de la serie de negociaciones bajo el esquema del Plan Brady, y que tuvo su primera experiencia con el caso mexicano en 1989-90. O como la aceleración de la reforma liberal-capitalista: estabilización macroeconómica y apertura externa; reconversión productiva, privatizaciones, fusiones, auges bursátiles y alianzas estratégicas; desregulaciones y reformas de estado; reformas –flexibilizaciones– en el mundo laboral y de los sindicatos, etc.

De manera que todo ello propició que fuesen reorientados el comercio y la inversión mundiales hacia países emergentes de Asia, América Latina, Europa Oriental y (poco después) al Medio Oriente y África. Así fue como ingresaban a la globalización y la regionalización supranacional una treintena de países semiindustrializados de los otrora segundo y tercer mundos (los capitalismos emergentes, que así se diferenciaban más aún del "cuarto mundo", más marginado todavía).

En este proceso el lugar de México fue aún digno de destacar. Se constituyó en el modelo o paradigma en más de un sentido: por sus reformas económicas, su aperturismo al exterior, que tuvo un primer momento en 1986 con su adhesión al Acuerdo General sobre Aranceles y Comercio (GATT, por sus siglas en inglés) y más tarde, en 1994, por su ingreso al Tratado trilateral de Libre Comercio de Norteamérica (TTLC), (conocido también por sus siglas en inglés como ALENA), la magnitud de sus privatizaciones, etc.

La globalización y dinamismo de los mercados de bienes y servicios tuvo a partir de entonces otros polos de arrastre y de ímpetu, y adoptó nuevas caracterís-

ticas. Al tiempo que el comercio exterior en las economías industriales entre sí decrecía a partir de 1989, los intercambios exteriores de los países emergentes crecían a tasas superiores al 15% cada año.

Así, aunque espectacular en sus dimensiones, puede uno entender mejor el auge notable de los flujos de inversión externa directa (IED) y de cartera (IC) hacia los países en desarrollo: de 28.000 millones de dólares (mdd) en l989 de IED (14% del total mundial) se pasa a 70.000 millones en l99l (36% del total). Por su parte la inversión de cartera en todas sus formas tuvo un auge aún mayor ya que arrancó desde un nivel más modesto (en términos tanto absolutos como relativos): pasa de 11.000 mdd en l989 a una cifra de unos 66.000 mdd (seis veces superior) en l993, que significaron, respectivamente el 4 y 12 por ciento del total mundial, desplazando ampliamente al préstamo bancario como forma principal de financiamiento privado externo. El proceso tuvo su momento cumbre en los años l992-l993 con la entrada masiva de los fondos de inversión estadunidenses (mutuales y de protección) a los nuevos mercados.

En consecuencia y como expresión de tales procesos, en cuanto a los destinatarios, la parte de las carteras internacionales de dichos fondos invertidas en los mercados emergentes aumentó así: de 2,5% en l989 a 10% en l992 y a 13% en l993, con lo que los otros mercados de valores en el mundo ven su parte del mercado total recular desde un 97,5% a sólo 87%. Es decir, en sólo cuatro años la proporción se eleva en una relación de poco más de 1 a 5.

Tanto en una forma como en la otra de flujos de capitales, México, en tal carácter de mercado emergente, logró hacerse de montos elevadísimos: en inversión de cartera fue el principal receptor con 76.700 mdd de l989 a l993, y en IED alcanzó el segundo lugar –sólo superado por China–, con 3l.000 mdd, lo cual arroja una relación de cerca de 2,5 dólares a 1 entre IC e IED. Si todos los mercados emergentes consiguieron acumular por entonces unos 300.000 mdd, dicho país latinoamericano acaparó una cuarta parte por sí solo. A fines de l993, el total señalado en IC en México se integraba por 54.600 mdd en acciones de empresas mexicanas bajo distintas formas (American Depositary Receipts –ADRs–, acciones de libre suscripción y fondos accionarios) y los restantes 22.100 mdd en títulos de renta fija, públicos y privados, con predominio de los certificados de deuda gubernamental: Cetes y Tesobonos principalmente.

En cambio, el nuevo ciclo financiero pudo ser mejor “digerido” y “asimilado” por la generalidad de los países asiáticos, por ejemplo. En particular China, Corea del Sur y Taiwán adoptaron políticas restrictivas y cautelosas en cuanto a la recepción de los capitales externos y “establecieron una cuota de 0,7 dólares de IC por cada dólar de IED”. En contraposición “la gran mayoría de los países de América Latina se abrió de manera mucho más indiscriminada y la relación se acercó a tres por uno”, como fue el caso mexicano que hemos comentado: una relación de IC a IED de 2,5 a l.

En otras palabras, lo anterior significa que, de haberse adoptado en México la regla de "0,7 a l,0", este país nunca hubiese aceptado una cifra mayor a 21.700 mdd (sólo un 70% de los 31.000 mdd de IED que efectivamente acogió, y suponiendo, desde luego, que de todas maneras hubiesen llegado los recursos que llegaron como IED) en lugar de los 76.700 de IC, es decir una proporción menor al 30% de lo que efectivamente recibió. Bajo tal caso hipotético también, se hubiese recibido en este país una proporción mucho menor de IC del total que fue acogido por los países emergentes: en lugar de una cuarta parte que efectivamente recibió, México sólo habría alcanzado a hacerse de un 7,2% (partiendo del total canalizado como IC hacia el conjunto de los llamados mercados "emergentes", de unos 300.000 mdd). Para su fortuna, y excepcionalmente, algunos países latinoamericanos, como Chile, regularon la inversión financiera de manera más estricta, incluso más que Turquía, Malasia o Filipinas.

Hasta aquí hemos mostrado el funcionamiento de los dos esquemas de financiamiento fundamentales de la posguerra; y se ha caracterizado cómo esos modelos de financiamiento tuvieron su aplicación en los ámbitos internacionales, primero entre las economías de los países desarrollados (años ochenta) para luego irradiar su funcionamiento incluso en una buena parte de los países subdesarrollados, en especial en aquellos de mayor industrialización relativa, con lo que se constituyen las economías emergentes (años noventa).

La apertura y la globalización financieras, causas de la volatilidad e inestabilidad en las economías de finales de los noventa

De tal manera, la globalización financiera se ha convertido en uno de los rasgos centrales de la economía y la sociedad contemporáneas, gracias a la apertura y desregulación de las economías y, especialmente, debido a la liberalización de los movimientos de capital de corto plazo.

La globalización se caracteriza por la existencia de grandes corrientes de capital de corto plazo. Es así como se generan amplios flujos de recursos financieros (sus reducidos plazos y consecuente volatilidad no constituyen en absoluto impedimentos serios para convertir a tales montos en préstamos, gracias a su flujo y reflujo, que como en un vaivén de olas se suceden de manera ininterrumpida) que luego hacen posible el endeudamiento especulativo de los agentes internos y cuyos movimientos tienen la capacidad de desestabilizar a las economías y provocar grandes y rápidos daños sociales.

La ininterrumpida sucesión de crisis financieras en los últimos veinte años demuestra que el impacto de la globalización es especialmente grave en las sociedades periféricas, y en particular en las que presentan un elevado endeudamiento. Por ello, la apertura y desregulación, que corrieron por cuenta de los países que se iban declarando "libres del proteccionismo", habrían de facilitar las crisis

sucesivas y recurrentes que no han faltado a lo largo de los últimos veinte años; crisis que, además, se extienden de una manera "contagiosa" ya que al sobrevenir en cualquiera de esas economías, pronto se expanden sus efectos, se generalizan, y terminan por amplificarse con fuerza inusitada.

Las economías que sufren una crisis deben aceptar programas de prevención y de supervisión por parte de los organismos financieros internacionales (principalmente de los gemelos surgidos de la Conferencia de Bretton-Woods en 1944) condicionados a la aplicación de programas económicos que tienen fuertes costos productivos y sociales y, generalmente, no evitan la aparición de nuevas crisis.

Al aumentar la dependencia financiera externa de las economías, la globalización potencia el poder de los países industriales, de los organismos financieros internacionales y de los grandes bancos privados sobre la orientación económica y social de los países periféricos, tal y como se pretendió por parte del Consenso de Washington.

Por ejemplo, se puede documentar cómo el Banco Mundial recomendaba fervientemente, desde 1989, en su Informe Anual, que los países subdesarrollados abriesen sus respectivos sistemas financieros a las corrientes del exterior (léase: en procedencia sobre todo de las economías altamente industrializadas). Entre 1989 y 1991 se observó algo que nunca se había observado: unas diecisiete naciones periféricas en efecto se fueron abriendo y desregulando, hasta conformar el pelotón de lo que con gran boato se denomina desde 1992-1993 como "economías o mercados emergentes".

Para México también, habría entonces que recordar los procesos de apertura y de desregulación que con determinación y consistencia encauzó el régimen presidencial anterior (1988 a 1994) y prosigue igualmente el actual. En el primero se reprivatizó a la banca privada y se permitió la conformación de los grupos financieros; se empezó con una importante apertura al capital externo que incluía también a la llamada industria bancaria (y al sector financiero en general); en el actual se aprobó la reforma del régimen de seguridad social mediante lo cual se dio origen a las administradoras de fondos de retiro (o AFORES) en 1997 y se ha sobreprotegido de manera ostensible al negocio de los bancos; esto mediante los esquemas de aseguramiento del universo de los depósitos (el Fondo Bancario de Protección al Ahorro (FOBAPROA) hasta diciembre de 1998 y el Instituto de Protección del Ahorro Bancario (IPAB) después de esa fecha) sin que importe el monto que se debe destinar del presupuesto federal para mantener a flote a dichas empresas de intermediación.

Así pues, se da una marcada merma en la soberanía de los estados nacionales en cuanto al diseño y el manejo de sus políticas económicas, en cuanto al manejo del tipo de cambio, de sus propuestas estratégicas en cuanto a los agregados monetarios y a los suministros internos de financiamiento orientados a los secto-

res productivos. Los efectos de la globalización financiera no se limitan a los países en crisis, ya que aún las economías estables padecen la volatilidad financiera y la presión de los centros de poder; también a ellas se les imponen fuertes restricciones en su capacidad de decisión en aspectos cruciales como la política monetaria, cambiaria o fiscal.

¿Y en qué forma afecta lo anterior a los ingresos de las personas?

La globalización financiera influye también en forma directa en los ingresos de las personas. Uno de los fenómenos de creciente importancia es la creación de programas de jubilación privados, cuyos fondos son invertidos en el mercado financiero nacional e internacional. De este modo, una parte de los ingresos del trabajo de los ciudadanos se integra a los flujos de capital internacional, mientras que las jubilaciones que habrán de recibir dependerán de las alternativas financieras que los organismos financieros determinen, con lo que se espera un cierto rendimiento de sus aportaciones. Como hemos apuntado ya antes, tal es el sentido y el destino que se ha diseñado para las Afores mexicanas, así como lo es el de las administradoras de fondos de pensión (AFPs) en Chile, en Perú, y en algunos otros países sudamericanos. Para mayores análisis, en la siguiente sección se expondrán los dilemas del binomio "economía financiera versus economía real"

Estos fenómenos no son de carácter natural o inevitable, sino que se deben a las políticas de los gobiernos y los organismos financieros internacionales, que promueven la apertura financiera de las economías y toleran la expansión de prácticas especulativas de alcance global llevadas a cabo tanto por entidades especializadas en ese tipo de actividades como por instituciones tradicionales tales como los grandes bancos internacionales.

De ahí, entonces, que los ciudadanos, a través de asociaciones civiles, se pongan en acción, se organicen y busquen incidir en las formas de inserción de sus economías nacionales en el nuevo contexto internacional y, muy en particular, en la globalización financiera.

La especulación se desborda en Asia y amenaza a la economía real del planeta

Lejos de haber sido contenida, la crisis actual podría resultar a la postre más destructora aún que la que el mundo conoció en 1987, incluso más que aquélla de 1929. Si en 1987 las monedas aún gozaban de cierta estabilidad, esta vez el descenso pronunciado en el valor de las acciones coincidió con el de algunas monedas nacionales. De hecho, se pude decir que una relación sumamente estrecha se pudo apreciar entre el mercado bursátil y el mercado de cambios: no solamente los "especuladores institucionales" pueden manipular los precios de las acciones sino que también han aprendido que pueden saquear a los bancos centrales de sus reservas de divisas, con lo que desestabilizan de paso a economías enteras.

Desde que en 1971 fue suprimido el sistema de paridades fijas, definido en Bretton Woods en 1944, el sistema financiero que hoy se conoce se fue delineando en varias etapas. En los años 1980 y coincidiendo en gran medida con la era Thatcher-Reagan, la crisis de la deuda externa desencadenó una oleada de fusiones, bancarrotas y reestructuraciones de empresas. A su vez, tales transformaciones, según observamos al exponer anteriormente los dos grandes esquemas de financiamiento de las empresas de la segunda mitad del actual siglo, habrían de favorecer la aparición y el desarrollo de una nueva generación de agentes financieros entre los inversionistas institucionales, firmas de corretaje y de administración de fondos de inversión, así como entre grandes compañías de seguros.

El crac bursátil de 1987 permitió la cristalización de tales cambios, garantizando también que únicamente los "mejores" pudiesen sobrevivir. Diez años después, lo que presenciamos es una enorme concentración del poder financiero. Ha surgido el "especulador institucional", actor todopoderoso que puede incluso imponerse aún por encima de intereses más tradicionales, por ejemplo de aquellos ligados con alguna actividad productiva. En virtud de una gran variedad de instrumentos, esos especuladores pueden ahora apropiarse de una parte de la riqueza que sólo puede ser el resultado de quienes producen bienes y servicios. Y, sin embargo, son aquellos los que, con frecuencia, marcan el paso sobre el porvenir de las empresas que se cotizan en la bolsa de Wall Street. Sin nexo alguno con la economía real, pueden ellos sin problema precipitar la bancarrota de grandes empresas industriales o de servicios.

En 1995, el monto diario de las transacciones con divisas (de unos 1.500 miles de millones de dólares) excedía ya el cúmulo de las reservas de cambio de todos los bancos centrales del planeta (de sólo unos 1.202 miles de millones). Ello significa, claramente, que los "especuladores institucionales" detentan, sobre los totales acumulados que representan las reservas de cambio, un poder superior al que tienen los mismos institutos de emisión. Ello significa al final de cuentas que estos no pueden, ni en lo individual ni en lo colectivo, luchar contra la especulación cuando ésta se ha propuesto someter a algún país o conjunto de ellos.

Por ello, durante la crisis de tipos de cambios de los meses finales de 1997, los especuladores institucionales consiguieron apropiarse de miles de millones de dólares. Y tal ataque especulativo fue uno de los rasgos más sobresalientes de dicha crisis financiera. Por ello, si eso pudieron lograr entonces, no era para menospreciar la posibilidad de que enseguida se pudiesen lanzar contra los recursos de reserva de otros países emergentes, los latinoamericanos por ejemplo, con lo que se hubiesen podido repetir situaciones como el efecto tequila, el samba, etc. En realidad, esto último ocurrió en enero de 1999 con la devaluación del real brasileño. No es por ello casualidad que hoy, a finales de este último año, prácticamente toda América Latina se encuentre en recesión, con la excepción de México, ya que éste, según acaba de reconocer Salama, en su reciente Cátedra Cortázar en la Universidad de

Guadalajara “en lo comercial no forma parte de América Latina” sino de América del Norte, en virtud de su tratado comercial con la parte norte del continente.

La reestructuración mundial de instituciones y de mercados financieros aceleró la acumulación de grandes riquezas en manos privadas, en muchos de los casos producto de transacciones especulativas. Tan sólo en Estados Unidos, el número de aquellos cuyos activos rebasan los mil millones de dólares pasó de 13 en 1982 a 149 en 1996. Ese selectísimo “club de mil-millonarios del planeta” cuenta hoy con 450 miembros y acumula por sí solo una fortuna muy superior al equivalente del producto nacional bruto agregado de los países más pobres, en los cuales habita el 56% de la población mundial, es decir algo más de 3.000 millones de personas.

Así, poco importa producir bienes o servicios: el enriquecimiento se efectúa ahora de manera independiente a la economía real. Según Forbes “los éxitos de Wall Street se explican por el “boom” señalado en el número de mil-millonarios”.

De manera simultánea a lo anterior, los ingresos de la masa de los productores de bienes y servicios –es decir, el nivel de vida de la mayor parte de los asalariados– continúa bajando, los programas colectivos en gasto social de salud y de educación son ajustados a la baja, las desigualdades se profundizan. De acuerdo con la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el desempleo puede estimarse en cerca de mil millones de personas en todo el mundo, es decir casi un tercio de la población activa.

A diferencia de lo que ocurría durante los años ‘20, las principales bolsas de valores del mundo funcionan hoy en una red electrónica (a la manera de Internet) las 24 horas del día. Por ello, cualquier volatilidad en Wall Street se extiende casi de inmediato hacia los mercados financieros de Europa y de Asia, y recíprocamente. Las experiencias más recientes acaban de probar el rol desestabilizador de los sistemas de transmisión informatizada de precios y cotizaciones: así, el índice Dow Jones puede, en apenas unos cuantos minutos, ganar o perder algunas centenas de puntos gracias a un sistema electrónico, “Superdot”, el cual permite un tratamiento simultáneo promedio de trescientas setenta y cinco órdenes de compra agrupadas por segundo, lo cual equivale a una capacidad de operación de hasta dos mil millones de acciones por día.

Es por ello que Alan Greenspan ha reconocido que “la eficacia de los mercados financieros es tal que permite transmitir los errores mucho más deprisa que lo que cualquiera hubiese podido siquiera imaginar hace apenas una generación”. Entonces, si tanto la velocidad como el volumen de los intercambios que pueden realizarse se han multiplicado por diez desde 1987, los riegos de inestabilidad financiera se han elevado de manera proporcional tal vez, máxime hoy, cuando las economías nacionales de todo el mundo se encuentras cada vez más unidas las unas a las otras a través de diferentes redes de transacciones comerciales y financieras.

Pero las políticas macroeconómicas son, también ellas, ampliamente "mundializadas": por todas partes se aplican idénticas medidas de austeridad y por todas partes se observa la vigilancia que ejercen los acreedores y las instituciones financieras internacionales.

Por ello se ha producido una contracción del poder de compra en el ámbito mundial. Si se exceptúa el muy exitoso mercado de los productos de lujo, destinado al segmento socioeconómico más favorecido, las ventas del sector de bienes de consumo corriente escasean. El alza incesante de los valores cotizados en la bolsa no observa una relación directa con lo que ocurre en la economía real. Por lo visto los mercados financieros "no podrán vivir de manera indefinida de manera independiente"; tampoco "la confianza" de los medios empresariales y financieros podrá sobrevivir en medio de la recesión actual. Aquellos que invierten sus ahorros en bolsa se seguirán enriqueciendo tanto tiempo como los mercados respectivos sigan creciendo... y siempre y cuando ello mismos sigan ahorrando e invirtiendo también en la bolsa.

Sin embargo, cuando esas alzas lleguen a la cima, serán los ahorros destinados a financiar un retiro, una educación o un riesgo semejante los que verán mermarse o desaparecer sin decir "agua va". Más del 40% de la población adulta de Estados Unidos ha colocado al menos una parte de su ahorro en la bolsa. Cualquier crisis financiera provocaría en consecuencia una cadena de bancarrotas. Y con ello, muchos bancos se irían a pique.

El impuesto propuesto por James Tobin, Premio Nobel de Economía 1981

James Tobin, ex-consejero del presidente Kennedy, economista keynesiano, Premio Nobel de Economía en 1981, demostró que el monto de movimientos de capitales realizados tiene fines predominantemente especulativos y equivale diariamente a más del 90% de las transacciones financieras internacionales. Además, ello lesiona la autonomía de las políticas monetarias nacionales

Tobin propone la aplicación de una tasa impositiva que golpearía sin excepción a todas las transacciones de cambio internacionales, es decir todas las transacciones que impliquen la conversión de divisas.

Ella se aplicaría en toda operación de compra y/o venta, sea cual sea su finalidad (operación comercial o financiera). Inicialmente se pensó que esta tasa debería aplicarse únicamente en operaciones al contado, pero vista la multitud de escapatorias que existen en ellas, es evidente que debería igualmente englobar a los otros mercados, sean transacciones al contado o a plazo, operaciones sobre opciones, canjes de divisas o aún otras operaciones de cambio.

Los montos producidos por dicho impuesto serían recaudados a través de los gobiernos nacionales y remitidos a una organización internacional para su aplica-

ción. La finalidad primordial sería, con esos fondos, coadyuvar en el alivio de situaciones extremas de pobreza, fondos para desastres, ayuda para víctimas de guerras, etc.

Esta tasa sería aplicada en el ámbito internacional con un nivel uniforme para evitar un desplazamiento hacia otros mercados o países. Sería administrada por los diferentes gobiernos nacionales para todas las operaciones efectuadas en su territorio, cualquiera que fuese la divisa usada. De esa manera no sería un impuesto "discriminatorio", ya que sería implementado por todos los países. Tampoco sería disuasivo ni penalizaría a las corrientes de capitales, fuesen éstas provenientes desde cualquier origen o se dirigiesen hacia cualquier destino. Lo único que haría disuasivo a tal flujo de capitales sería su propia temporalidad, es decir, un muy limitado tiempo de "estancia" en aquel lugar de su colocación itinerante en turno.

Conforme el depósito o flujo en cuestión llegase a "instalarse" por un mayor plazo (digamos, por ejemplo, un mínimo de tres o seis meses quizá), el impuesto no sería tan gravoso. En aquellos casos de depósitos por, digamos, un mínimo de doce meses, lo sería todavía menos. Es claro, aquí, el objetivo a alcanzar: todo ello daría una mayor y envidiable estabilidad y predictibilidad a los mercados financieros de cada país en su tipo de cambio, su tipo de interés real, indicadores de inflación incluso, con lo que casi todo el mundo se beneficiaría y se acabaría o menguaría al menos enormemente la incertidumbre, la volatilidad, que hoy caracterizan a la generalidad de los mercados, tanto emergentes como de economías más maduras y estables.

El objetivo que se busca afectar está claramente precisado: a los mercados financieros, a los que hay que regular en sus nuevas y deslumbrantes modalidades de una gran rapidez y precisión si se quiere no sucumbir a su dictadura actual. La mejor arma no es otra que el impuesto Tobin. Esa dictadura busca solamente ganar dinero a través del dinero mismo, sin que importen los costos de temibles devaluaciones dolorosas, de la moneda en cuestión, de crisis que con ello se siguen.

Es justamente en el ámbito de la Unión Europea en donde actualmente se pueden esperar los resultados más firmes en tal dirección. Tanto porque la zona euro podría, técnicamente y sin dificultad, constituirse en una zona Tobin, como por que el gobierno de Finlandia, uno de los once miembros de la zona euro, ha inscrito precisamente el objetivo del impuesto Tobin en su programa. Más aún, corresponde precisamente a ese gobierno, durante el segundo semestre de 1999 la presidencia rotatoria del consejo de ministros de los quince miembros de la Unión Europea (UE).

Así pues, esta tasa frenaría la especulación porque el costo de la misma sería inversamente proporcional al período de posesión del activo. En otras palabras, entre menos tiempo se tienen esos activos más se observará el aumento automático del costo. O sea que una tasa del 0,5% anual tendría, por una incursión de dos días,

un costo anual del 517%; por siete días, 68%; por un mes, 13%; por tres meses, 4%; por tres años, 0,3%. Como se aprecia, únicamente resultarían fuertemente desalentadas aquellas operaciones fuertemente especulativas, las que precisamente perjudican grandemente toda posibilidad de certeza y de predictibilidad que tanto se requieren por parte de los gobiernos, de las empresas, de los agentes económicos para proyectar sus presupuestos y sus horizontes de mediano y largo plazo.

Bibliografía

Attac, organismo no gubernamental, creado en junio de 1998 por diversos sindicatos, publicaciones y otras asociaciones. Su página en Internet es <http://attac.org> E-mail: <attac@attac.org>

ATTAC-Argentina, *Manifiesto* del 13/9/99 obtenido por la lista de discusión de ATTAC.

Banco Mundial 1989 Informe sobre el Desarrollo Mundial 1989, Washington, Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento/Banco Mundial.

Chossudovsky, Michel 1997 "Une frenesie spéculative qui ébranle les économies réelles", en Le Monde Diplomatique (París) Diciembre.

Dabat, Alejandro 1995 "La crisis mexicana y el nuevo entorno internacional", en *Comercio exterior* Noviembre.

Forrester, Viviane 1997 *El horror económico* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Garrido, Celso y Tomás Peñaloza Webb 1996 *Ahorro y sistema financiero mexicano* (México: Editorial Grijalbo y Universidad Autónoma Metrotropolitana-Unidad Azcapotzalco).

Girón, Alicia, y Eugenia Correa 1995 "Prólogo", en Girón, Alicia; Edgar Ortiz y Eugenia Correa (Compiladores) *Integración financiera y TLC* (México: Siglo XXI e Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM).

Krugman, Paul R. y Maurice Obstfeld 1995 *Economía Internacional* (Madrid: McGraw-Hill/Interamericana de España).

Marchini, Genevieve 1999 "Los sistemas financieros en América Latina ante la liberalización y la mundialización", mimeografiado.

Ramonet, Ignacio 1997 "Desarmer les marchés", en *Le Monde Diplomatique* (París) Diciembre.

Santos Valle, José Lorenzo 1997 "Antecedentes de la crisis mexicana en el contexto internacional", en *Carta Económica Regional* (Zapopan, Jalisco) Publicación de la Universidad de Guadalajara, Nº 52, Enero-Febrero.

Santos Valle, José Lorenzo y José Héctor Cortes Fregoso 1998 "El derrumbe de las bolsas de valores y el financiamiento de las empresas", en *Carta Económica Regional* (Zapopan, Jalisco) Publicación de la Universidad de Guadalajara, Nº 58, Enero-Febrero.

Soros, George 1999 *La crisis del capitalismo global* (México: Editorial Plaza y Janés).

Elizabeth Jelin*

Exclusión, memorias y luchas políticas

El dilema de la exclusión

Vivimos en una era de cambio rápido y permanente, donde la innovación tecnológica trae aparejadas obsolescencias instantáneas y sensaciones de evanescencia. Al mismo tiempo, las estructuras políticas y económicas, así como los patrones culturales, muestran fuertes continuidades, que a veces se manifiestan como rigideces y cristalizaciones. O sea, coexisten e interactúan el cambio rápido y la inercia.

Para los seres humanos que viven estos procesos, el cambio rápido puede provocar situaciones de *desarraigo*, producidas ya sea por desplazamientos y migraciones (a veces impuestos por situaciones de violencia política o de carencia económica) o por disrupciones ligadas a transformaciones económicas y políticas que se dan en un mismo lugar –en el que se ha nacido y crecido. Estos procesos de desarraigo, paradójicamente, llevan también a una búsqueda renovada de raíces, de un sentido de pertenencia, de comunidad. Pertenecer a una comunidad es una necesidad humana, es un derecho humano. Para citar a una autora ya clásica,

> La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta por sobre todo en la privación de un lugar en el mundo, (un espacio político) que torna significativas las opiniones y efectivas las acciones. […] Tomamos conciencia del derecho a tener derechos […] y del derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando aparecieron millones de personas que habían perdido esos derechos y que no podían reconquistarlos debido a la nueva situación global. […] El hombre, según parece, puede perder todos los así llamados Derechos del Hombre sin perder su cualidad humana esencial, su dignidad humana. Sólo la pérdida de la comunidad política lo expulsa de la humanidad (Arendt, 1949, citada por Young-Bruehl, 1982: 257).

Es en este contexto, y desde la perspectiva de la búsqueda de comunidad y de pertenencia, que las notas que siguen adquieren su sentido. Se insertan en una visión general que apunta a contribuir a la vigencia de una ética compartida de los derechos humanos, a reconocer la "condición humana" y a establecer estructuras institucionales que la garanticen.

La meta de establecer culturas ciudadanas, sin embargo, no implica que exista un camino lineal y sencillo para llegar a ese fin, ya que las sociedades confrontan permanentemente la *tensión* entre los principios de la igualdad y de la diferencia. Desde la promulgación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, se ha ido reconociendo en el mundo el principio de la igualdad entre los seres humanos (igualdad de dignidad, igualdad de oportunidades, igualdad frente a la ley). El reconocimiento de las diferencias –étnicas, culturales, de opciones y estilos de vida, entre otras–, aunque igualmente significativo, es más reciente. Cuando trabajamos sobre el "acceso" a bienes culturales, estamos en el campo de la igualdad; cuando demandamos respeto por la diversidad, estamos en el campo del reconocimiento de un principio no jerárquico de diferencias.

Una mirada desde América Latina

De todas las regiones del mundo, América Latina tiene la peor distribución del ingreso. La desigualdad económica y la polarización social están creciendo a pesar de los procesos de democratización política ocurridos en la década de los ochenta, y a pesar de las indicaciones de crecimiento económico en algunos países –aunque de naturaleza desigual y discontinua.

La pobreza y la desigualdad son producto de la mala distribución de los recursos. Usualmente, la pobreza se refiere a la escasez o ausencia de recursos económicos que permitan la satisfacción de necesidades y el acceso a los medios requeridos para el desarrollo de la actividad humana. En un mundo predominantemente urbano e interconectado, sin embargo, la pobreza es un fenómeno peculiar. En efecto, la pobreza económica a menudo se acompaña con una "riqueza" cultural, de imágenes y de medios –cosa que ocurre en muchos barrios pobres de las ciudades del mundo. Hay grupos humanos que experimentan privaciones severas y al mismo tiempo saben que existen otras maneras de vivir, ya que tienen acceso a imágenes de los patrones culturales del mundo en los cuales se sienten, simultáneamente, incluidos y excluidos.

Aunque relacionada con la pobreza, la exclusión es un fenómeno diferente. Se refiere a la ausencia de reconocimiento social y político como parte de una comunidad[1]. En la situación límite, implica un proceso de negación de la condición humana a un grupo o categoría de población, justificando así la aniquilación y el genocidio.

Tanto la pobreza como la exclusión plantean un desafío a los ideales de la ciudadanía, los derechos humanos y la participación en la sociedad y en el estado. Dada la situación actual del mundo y especialmente de nuestra región, comprender las cuestiones de la exclusión es, sin ninguna duda, *urgente y prioritario*.

El "nosotros" y los "otros" en la exclusión

La historia de la humanidad es la de la sucesión de relaciones sociales y políticas entre sociedades y culturas. Hay guerras y luchas por dominar a otros; hay momentos de mutua comprensión, creatividad y enriquecimiento a través del contacto cultural. De hecho, se puede ver como la historia de diversas respuestas a la pregunta: ¿cómo se comportan los grupos sociales hacia otros que no pertenecen a la misma comunidad? (y ¿cómo deberían comportarse?). Estas preguntas se pueden hacer desde el plano interpersonal hasta el plano de los contactos internacionales e interculturales.

En todos los casos, hay un "yo" y un "otro/a", un "nosotros/as" y un "ellos/as", una clasificación del mundo en dos categorías de personas. Esta distinción básica permea la vida "normal". Sin embargo, no hay nada en la naturaleza biológica de la humanidad que ubique a las personas o grupos en tales categorías diferenciadas. Los pueblos y las culturas definen y construyen esos "nosotros" y esos "otros" como parte de sus procesos históricos. Es bien sabido que lógicamente es imposible establecer un principio de identidad sin al mismo tiempo establecer un principio de diferencia. Pero quiénes están de un lado de la línea o del otro, y cuál es la actitud frente a esos otros, es variable y depende de circunstancias y contingencias históricas.

En el escenario internacional contemporáneo, resulta urgente comprender las relaciones con los "otros". Los procesos de globalización en curso crean oportunidades para el contacto cultural y la creatividad. Al mismo tiempo, se crean nuevas formas de intolerancia. El racismo y la xenofobia, las guerras étnicas, el prejuicio y el estigma, la segregación y la discriminación basadas en nacionalidad, raza, etnicidad, género, edad, clase, condición física, son fenómenos muy extendidos y llevan a niveles de violencia muy altos. Todos ellos constituyen casos de *no reconocer a los otros como seres humanos plenos, con los mismos derechos que los propios*. Son casos en que la diferencia genera intolerancia, odio, y la urgencia de aniquilar al otro. Sin embargo, esas mismas diferencias, puestas en un contexto de tolerancia y apertura, de responsabilidad y cuidado hacia el otro, ofrecen la oportunidad de explorar nuevos horizontes y de enriquecer las experiencias vitales.

Históricamente, la esclavización sistemática y la dominación estuvieron basadas en ideologías de la superioridad racial o cultural. Las así llamadas razas o pueblos "inferiores" podían ser eliminados (como en la "solución final" nazi) o podían ser sometidos a condición de que sirvieran a sus superiores. Sólo gradualmente (y no de manera universal) se ha ido generando una visión de la igualdad básica de la humanidad, codificada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Proclamada en el contexto de la posguerra, la Declaración representó un intento de prevenir nuevos horrores, más que una expresión de consenso universal. Esto está explícito en las Consideraciones de la Declaración Universal, bien conocidas por todos: "Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad".

El reconocimiento y la identificación de los derechos humanos universales no implican la uniformidad y homogeneidad de la humanidad. El derecho de las colectividades e individuos a elegir su propio modo de vida, es decir, el reconocimiento del derecho a la diferencia, es parte del paquete de los derechos humanos. Pero ¿no son estos contradictorios? ¿Cómo puede la universalidad de los derechos coexistir con el pluralismo cultural, de género, de grupos que expresan su diversidad? ¿Cómo conciliar o convivir con estas contradicciones y tensiones?

Estas cuestiones generales han sido, y siguen siendo, el núcleo del debate y de luchas sociales concretas acerca de la definición de la ciudadanía dentro de los estados-nación, acerca de los derechos colectivos de las minorías, acerca de los derechos de los migrantes y acerca del trans- y el multiculturalismo. Las posiciones cubren el espectro total, desde el relativismo cultural extremo (para el cual "todo vale" y no es posible juzgar o evaluar) hasta la búsqueda de raíces biológicas universales del comportamiento humano basada en supuestos criterios "científicos" de la humanidad, posición que en última instancia produce jerarquías y promueve la exclusión. En este debate, la propia noción de etnocentrismo debe ser reanalizada, no sólo como concepto analítico sino en sus implicancias políticas y morales.

El sentido de pertenencia y la exclusión

El sentido de pertenencia y la necesidad y capacidad de interacción son el núcleo de la condición humana. Las sociedades humanas están ancladas en el diálogo y la interacción con otros, dentro de un espacio común de significados compartidos. Frente a la pobreza extrema y la exclusión, ¿cómo podemos estar seguros de estar todavía en el ámbito de lo humano? ¿No es la pobreza extrema una señal de deshumanización?

En una perspectiva histórica, aquí aparece una primera paradoja: definidos como extraños por los poderosos, los grupos subordinados (inclusive los esclavos) han sido siempre parte de la comunidad social y política. Históricamente, han ganado acceso al espacio socio-político a través de luchas sociales. Para poder luchar, sin embargo, se necesita conformar actores colectivos, se necesitan recursos y capacidades. En situaciones de pobreza extrema, estas capacidades y potencialidades están ausentes. No puede haber movimientos sociales de grupos subordinados si no cuentan con un mínimo de acceso y un mínimo de "humanidad", tanto en el sentido material como en el de pertenencia a una comunidad y en la capacidad de reflexión involucrada en la construcción de identidad. Una primera forma de respuesta de los excluidos es, entonces, la pasividad y la apatía, la soledad de la miseria, la ausencia de lazo social entre gente con hambre.

Sabemos, sin embargo, que rebeldías y resistencias, pequeños boicots cotidianos, son prácticas comunes de los grupos subalternos, bien documentadas en la historia. Inmersos en relaciones de poder asimétricas, los grupos subordinados desarrollan formas ocultas de acción, creando y defendiendo un espacio social propio en una "trastienda" donde expresan su disidencia del discurso de la dominación. Las formas son diversas y variables. En estos espacios, en estas trastiendas, en los "libretos ocultos" (*hidden transcripts*), en las formas que no se ven, se construye y expresa un sentido de dignidad y autonomía frente a la dominación. Son las proto-formas de la política, las expresiones pre-políticas de los desposeídos (*the infrapolitics of the powerless*, en la expresión de Scott, 1992), que otorgan dignidad y comunidad, en el sentido de Arendt. Estas prácticas de resistencia son, en algún sentido, la manifestación de un mínimo de autonomía y reflexión del sujeto. En la medida en que se trata de prácticas ocultas, resulta difícil reconocerlas y diferenciarlas de la pasividad y la apatía, a menos que se encuentren ya en proceso de convertirse en movimientos colectivos o en patrones de conducta más explícitos –o sea, que ya esté en curso el propio proceso de formación de actores y de movimientos, de reconocimientos mutuos y de espacios públicos.

Tanto el movimiento de derechos humanos durante las dictaduras como el movimiento feminista durante las últimas tres décadas surgieron y se desarrollaron, en parte, de esta manera, a partir de prácticas de resistencia. Algo análogo ocurrió con el movimiento obrero en sus inicios, con la lucha anti-esclavista y con las reivindicaciones de los grupos indígenas. En todos estos casos, los boicots y resistencias ocultos confluyeron con propuestas ideológicas liberadoras, transformándose en movimientos colectivos visibles y con presencia en el espacio público. Muchos otros "proto-movimientos" quedaron en el camino.

Durante los períodos dictatoriales de los años sesenta a los ochenta en el Cono Sur de América Latina, muchas de las manifestaciones ocultas de los grupos políticamente subordinados tenían estas características de resistencia. Pero dada la prioridad que fue asumiendo la demanda democrática, fácilmente estas formas de resistencia se fueron convirtiendo en acción política. O mejor dicho, eran políticas desde su inicio. En la situación autoritaria, la lógica de la dominación era más transparente. No había pretensiones de inclusión o de participación. Estaba claro quiénes estaban de un lado y del otro, por lo menos en lo referente a la acción política. La transparencia de la oposición política ocultaba entonces la otra dimensión de la dominación: la pobreza y las violaciones económicas, enmascaradas también por el carácter policlasista de la oposición.

En este punto, la transición a la democracia crea confusión. Se abre el espacio para el discurso democrático, se abre el espacio para la participación y las elecciones. El discurso democrático se torna hegemónico. Al mismo tiempo, el poder económico contradice este discurso democrático. En realidad, hay un doble discurso: un discurso de la participación política institucional y un no-discurso de la exclusión económica. O un discurso de la participación y una realidad de la opresión.

En estas condiciones, el umbral de humanidad construido históricamente puede entrar en crisis. Los marginalizados y excluidos no aceptan las reglas formales de la participación en el espacio público-político democrático, o las aceptan a medias. Su respuesta puede llegar a ser entonces la *violencia* social. Los excluidos económicos no se constituyen en actores: resisten, protestan (a veces), se resignan, viven con otra legalidad; la de la violencia. Sus energías y esfuerzos no se dirigen a la integración o al reclamo, sino a la actuación (a veces, expresada como resistencia comunitarista).

Hay también otras violencias de grupos que no están excluidos económicamente. Por un lado, están quienes no aceptan las reglas democráticas por interés personal o grupal (el narcotráfico es el ejemplo más claro, pero también las múltiples formas de corrupción); por otro, la violencia generada por el rechazo totalitario del derecho de los “otros” a participar en la esfera pública, con intentos de aniquilación, sea en el terrorismo de estado o en la violencia racista, tendencias que permanecen (o renacen) en algunos grupos aun en regímenes democráticos.

En efecto, los procesos de pauperización y exclusión –y sus consecuencias en cuanto a la dificultad de formación de movimientos sociales que planteen los conflictos en términos de relaciones y tensiones *societales*– crean las condiciones para la aparición del racismo. Los sectores sociales en descenso viven la “amenaza” de los de abajo (inmigrantes, negros) reforzada por nuevos patrones competitivos entre sectores subordinados (la flexibilización laboral, por ejemplo). Por su parte, las elites definen los problemas en términos raciales (son los “extranjeros” los que traen problemas) como enmascaramiento de la dominación y la exclusión de clase (Wieviorka, 1992).

A menudo se interpreta la violencia como recurso final cuando no hay más posibilidad de apelar a la palabra como medio de negociación de conflictos. Pero también puede ser vista como discurso, como forma (extrema) de hablar, como lenguaje para la expresión de conflictos y relaciones sociales, como intento de participar en la definición del escenario socio-político *cuando otros discursos no son escuchados*. En esos casos, es la voz de un actor colectivo con un sentido de identidad fuerte, que apela a un discurso político que (esta vez sí) será escuchado por el poder. De esta forma, el actor gana acceso y lugar en el escenario socio-político. Lo novedoso es la posibilidad de que, al ser escuchado y reconocido, este discurso de la violencia se transforme, para unos y para otros, en el lenguaje del diálogo y la negociación. Y la posibilidad de que los poderosos aprendan a escuchar otras lenguas, antes de que los mensajes sean traducidos al discurso de la acción violenta.

Aceptar esta argumentación tiene implicaciones importantes en términos de los desafíos que deben enfrentar las democracias en formación: la democratización política no produce automáticamente un fortalecimiento de la sociedad civil, una cultura de la ciudadanía y un sentido de responsabilidad social. De hecho, para asegurar la vitalidad de la sociedad civil es necesario un esfuerzo especial, para que la participación de la población en la comunidad política no caiga por debajo de un umbral mínimo que asegura la presencia social. A esta falta de participación en la comunidad se puede llegar por exclusión o por elección de canales alternativos “fuera de la ley”. Al mismo tiempo y de manera circular, la vitalidad de la sociedad civil se convierte en un reaseguro de la vigencia de la democracia política.

En síntesis, nos encontramos con un panorama de respuestas diversificadas a la exclusión y la marginalidad económica que acompaña a la democratización: hay apatía, hay resistencia, hay formación de nuevas identidades y formas de lucha. La pobreza extrema y la exclusión se convierten en temas prioritarios de la agenda de este fin de siglo, incluyendo las formulaciones de los agentes económicos y políticos con poder. Sea desde la indignación moral, desde la lógica de la eficiencia (en términos del retorno de inversiones en educación o en salud, por ejemplo)[2], o desde el temor al desborde o la amenaza (el levantamiento de Chiapas y las revueltas en diversas ciudades de la región son algunos ejemplos recientes), este tema se está convirtiendo en una prioridad de la agenda nacional, regional e internacional.

Memoria y lucha política

Los analistas culturales reconocen una "explosión de la memoria" en el mundo occidental contemporáneo. Huyssen habla de "convulsiones mnemónicas", que coexisten y se refuerzan con la valoración de lo efímero, el ritmo rápido, la fragilidad y transitoriedad de los hechos de la vida. Las personas, los grupos familiares, las comunidades de diverso tipo o aún las naciones, narran sus pasados, para sí mismos y para otros y otras que parecen estar dispuestos a visitar esos pasados, a escuchar y mirar sus íconos y rastros, a preguntar e indagar. Esta "cultura de la memoria" es, en parte, una respuesta o reacción al cambio rápido y a una vida sin anclajes o raíces[3]. La memoria tiene entonces un papel altamente significativo como mecanismo cultural para fortalecer el sentido de pertenencia y a menudo para construir mayor confianza en sí mismos (especialmente cuando se trata de grupos oprimidos, silenciados y discriminados).

La memoria-olvido, la conmemoración y el recuerdo, se tornan cruciales cuando se vinculan a experiencias traumáticas colectivas de represión y aniquilación, cuando se trata de profundas catástrofes sociales y situaciones de sufrimiento colectivo. Son estas memorias y olvidos los que cobran una significación especial en términos de los dilemas de la pertenencia a la comunidad política. Las exclusiones, los silencios y las inclusiones a las que se refieren hacen a la re-construcción de comunidades que fueron fuertemente fracturadas y fragmentadas en las dictaduras y los terrorismos de estado de la región.

A menudo, los debates acerca de la memoria de períodos represivos y de violencia política se plantean en términos de la necesidad de construir órdenes democráticos en los cuales los derechos de ciudadanía estén garantizados para toda la población, independientemente de su clase, "raza", género o etnicidad. Las luchas para definir y nombrar lo que tuvo lugar durante períodos de guerra, violencia política o terrorismo de estado, así como los intentos de honrar y recordar a las víctimas e identificar a los responsables, son vistas por diversos actores sociales (incluyendo intelectuales y analistas del tema) como pasos necesarios para asegurar que los horrores del pasado no se puedan repetir (*Nunca más*[4]). El Cono Sur de América Latina es un caso especialmente significativo; hay muchos otros en el mundo, desde Japón y Camboya a África del Sur y Guatemala.

En verdad, los procesos de democratización post-dictaduras militares no son sencillos ni fáciles. Una vez instalados los mecanismos democráticos en el nivel de los procedimientos formales, el desafío se traslada a su desarrollo y profundización. Las confrontaciones comienzan a darse entonces con relación al contenido de la democracia. Los países de la región confrontan enormes dificultades en todos los campos: la vigencia de los derechos económicos y sociales se restringe, hay casos reiterados y casi permanentes de violencia policial, hay violaciones de los derechos civiles más elementales, las minorías enfrentan discriminaciones institucionales sistemáticas. Los obstáculos de todo tipo para la real vigencia de un "estado de derecho" están a la vista. A pesar de todo esto, no cabe duda de que la vida cotidiana en estas frágiles democracias es significativamente diferente de la vida durante los períodos represivos del pasado reciente. Las desapariciones masivas, el asesinato de políticos de oposición, la tortura, los encarcelamientos arbitrarios y otras formas de abusos son, afortunadamente, fenómenos del pasado autoritario.

El pasado reciente es, sin embargo, una parte central del presente. Los esfuerzos por obtener justicia para las víctimas de violaciones a los derechos humanos han tenido poco éxito. A pesar de las protestas de las víctimas y sus defensores, en toda la región se promulgaron leyes que convalidan amnistías a los violadores. El conflicto social y político sobre cómo procesar el pasado represivo reciente permanece, y a menudo se agudiza. Para los defensores de los derechos humanos, el "Nunca más" involucra tanto un esclarecimiento completo de lo acontecido bajo las dictaduras como el correspondiente castigo a los responsables de las violaciones de derechos. Otros observadores y actores, preocupados más que nada por la estabilidad de las instituciones democráticas, están menos dispuestos a reabrir las experiencias dolorosas de la represión autoritaria y ponen el énfasis en la necesidad de abocarse a la construcción de un futuro antes que a volver a visitar el pasado. Desde esta postura, se promueven políticas de olvido o de "reconciliación". Finalmente, hay quienes están dispuestos a visitar el pasado para aplaudir y glorificar el "orden y progreso" de las dictaduras.

En todos los casos, pasado un cierto tiempo que permite establecer un mínimo de distancia entre el pasado y el presente, las interpretaciones alternativas (inclusive rivales) de ese pasado reciente y de su memoria comienzan a ocupar un lugar central en los debates culturales y políticos. Constituyen un tema público ineludible en la difícil tarea de forjar sociedades democráticas. Esas memorias y esas interpretaciones son también elementos clave en los procesos de (re)construcción de identidades individuales y colectivas en sociedades que emergen de períodos de violencia y trauma. A su vez, las diversas mentalidades de distintas culturas y sociedades marcan las formas en que se desarrollan estas luchas por las memorias, y esto da lugar a estrategias culturales específicas para incorporar el pasado en las perspectivas sobre el presente y el futuro.

La lucha por el sentido del pasado se da en función de la lucha política presente y los proyectos de futuro. Cuando se plantea de manera colectiva, como memoria histórica o como tradición, como proceso de conformación de la cultura y de búsqueda de las raíces de la identidad, el espacio de la memoria se convierte en un espacio de lucha política. Las rememoraciones colectivas cobran importancia política como instrumentos para legitimar discursos, como herramientas para establecer comunidades de pertenencia e identidades colectivas y como justificación para el accionar de movimientos sociales que promueven y empujan distintos modelos de futuro colectivo.

Inevitablemente, las perspectivas políticas, intelectuales y académicas acerca de la memoria y el olvido están llenas de emociones. Sin embargo, el envolvimiento emocional, la indignación o rechazo moral y el compromiso político no tienen por qué obstruir la capacidad de reflexión. Más bien, pueden constituirse en una fuente de energía para la reflexión analítica sobre la significación de la memoria, el silencio y el olvido, y para la emergencia de nuevas maneras de incorporar el pasado. ¿Cómo recuerdan las sociedades y las comunidades? ¿Cuál es el papel de estas memorias en conformar las interacciones sociales y políticas en democracia? ¿Cuál es el papel de la creación artística, de las conmemoraciones públicas y colectivas, de los memoriales y museos, en este proceso? ¿Cómo son canalizadas y refractadas las luchas sobre qué recordar y cómo caracterizar el pasado por parte de las instituciones y políticas públicas en las nuevas democracias? ¿Cuáles son las implicaciones de estas luchas en el proceso de legitimar el derecho a disentir, en sociedades que han estado plagadas de niveles muy bajos de respeto a "otros diferentes"?

En cualquier momento y lugar, es imposible encontrar una memoria, una visión y una interpretación únicas del pasado, compartidas por toda una sociedad. Pueden encontrarse momentos o períodos históricos en los que el consenso es mayor, en los que un libreto único de la memoria es más aceptado o hegemónico. Normalmente, ese libreto es lo que cuentan los vencedores de conflictos y batallas históricas. Siempre habrá otras historias, otras memorias e interpretaciones alternativas[5]. Lo que hay es una lucha política activa acerca del sentido de lo ocurrido, pero también acerca del sentido de la memoria misma.

Por ejemplo, muchos actores sociales en Argentina no cuestionan la necesidad de recordar. Para ellos el mandato de la memoria es normalmente una premisa, una consigna basada en el "recordar para no repetir", en la "lucha contra el olvido" y en la necesidad de saber acerca de lo ocurrido como parte de la búsqueda de una sociedad que ha compartido, ha sufrido y desea seguir conociendo. Las consignas pueden en este punto ser algo tramposas. La "memoria contra el olvido" o "contra el silencio" esconde lo que en realidad es una oposición entre distintas memorias rivales, cada una de ellas incorporando sus propios olvidos. Es, en verdad, "memoria contra memoria". Sabemos que la memoria siempre es selectiva, que la memoria total es imposible y paralizadora, como el Funes de Borges tan vívidamente nos revela.

Estas cuestiones requieren atención, ya que a pesar de (y en parte también a raíz de) la persistencia del debate y el desacuerdo acerca de estos temas, que incluye sin duda una producción escrita considerable, hay una preocupante ausencia de investigación sistemática sobre la naturaleza de la memoria y sobre las ramificaciones culturales de los silencios. Creemos que las conceptualizaciones culturales sobre la memoria debieran estar en la primera página de una agenda intelectual comprometida. Además de su contribución académica, esto podría contribuir al enriquecimiento de la calidad de los debates locales sobre el presente y sobre el pasado. También llevaría a promover nuevos medios creativos de expresión de las memorias de experiencias traumáticas vividas por grupos oprimidos, aprovechando toda la gama de tecnologías disponibles –desde la entrevista testimonial íntima hasta la creación artística, desde el cyber-espacio hasta los lugares comunitarios con significados específicos y localizados.

Los vehículos de la memoria: fechas, conmemoraciones y lugares

Una primera ruta para explorar los vehículos de la memoria consiste en mirar las fechas, los aniversarios y las conmemoraciones. Algunas fechas tienen significados muy amplios y generalizados en una sociedad, como el 11 de septiembre en Chile o el 24 de marzo en Argentina, fechas en que ocurrieron los golpes que instalaron las dictaduras militares (en 1973 en Chile, en 1976 en Argentina). Otras pueden ser significativas en un nivel regional o local, y otras pueden ser significativas en un plano más personal o privado: el aniversario de una desaparición, la fecha de cumpleaños de alguien que ya no está.

En la medida en que hay diferentes interpretaciones sociales del pasado, las fechas de conmemoración pública están sujetas a conflictos y debates. ¿Qué fecha conmemorar? O mejor dicho, ¿quién quiere conmemorar qué? Pocas veces hay consenso social sobre esto. El 11 de septiembre en Chile es claramente una fecha conflictiva. El mismo acontecimiento –el golpe militar– es recordado y conmemorado de diferentes maneras por izquierda y derecha, por el bando militar y por el movimiento de derechos humanos. Además, el sentido de las fechas cambia a lo largo del tiempo, a medida que las diferentes visiones cristalizan y se institucionalizan, y a medida que nuevas generaciones y nuevos actores les otorgan nuevos sentidos.

Las fechas y los aniversarios son coyunturas de activación de la memoria. La esfera pública es ocupada por la conmemoración, el trabajo de la memoria se comparte. Se trata de un trabajo arduo para todos, para los distintos bandos, para viejos y jóvenes, con experiencias vividas muy diversas. Los hechos se reordenan, se desordenan esquemas existentes, aparecen las voces de nuevas y viejas generaciones que preguntan, relatan, crean espacios intersubjetivos, comparten claves de lo vivido, lo escuchado o lo omitido.

Estos momentos son hitos o marcas, ocasiones cuando las claves de lo que está ocurriendo en la subjetividad y en el plano simbólico se tornan más visibles, cuando las memorias de diferentes actores sociales se actualizan y se vuelven “presente”. Aun en esos momentos, sin embargo, no todos comparten las mismas memorias. Además de las diferencias ideológicas, las diferencias entre cohortes –entre quienes vivieron la represión en diferentes etapas de sus vidas personales, entre ellos y los muy jóvenes que no tienen memorias personales de la represión– producen una dinámica particular en la circulación social de las memorias.

También están las marcas en el espacio, los lugares. ¿Cuáles son los objetos materiales o los lugares ligados con acontecimientos pasados? Monumentos, placas recordatorias y otras marcas son las maneras en que actores oficiales y no oficiales tratan de dar materialidad a las memorias. Hay también fuerzas sociales que tratan de borrar y de transformar, como si al cambiar la forma y la función de un lugar se borrara la memoria.

Hay controversias y conflictos políticos acerca de monumentos, museos y memoriales en todos lados, desde Berlín hasta Bariloche. Se trata de afirmaciones y discursos, de hechos y gestos, una materialidad con un significado político, colectivo y público. Estas marcas territorializadas son actos políticos en, por lo menos, dos sentidos: porque la instalación de las marcas es siempre el resultado de luchas y conflictos políticos, y porque su existencia es un recordatorio físico de un pasado político conflictivo, que puede actuar como chispa para reavivar el conflicto sobre su significado en cada nuevo período histórico o para cada nueva generación.

Las luchas por los monumentos y recordatorios se despliega abiertamente en el escenario político actual del país y de la región. Se trata de iniciativas generadas desde los organismos de derechos humanos, con el apoyo de organizaciones sociales diversas (sindicatos, cooperadoras escolares, asociaciones profesionales, organizaciones estudiantiles). Se promueve todo tipo de actividades: los familiares y amigos publican avisos recordatorios en los diarios, se publican libros, se proponen nombres recordatorios para plazas o calles. Las organizaciones de la sociedad empujan, promueven, piden. Por supuesto, hay variaciones importantes en la intensidad y la constancia de estas propuestas, entre países, entre regiones, entre grupos sociales. Pero cuando se llega al nivel del estado –sea el gobierno local y mucho más en el plano del gobierno nacional– por lo general se pone en evidencia una relativa ausencia de voluntad política o de una política activa de la memoria. De hecho, hay muy pocos casos en los que las iniciativas para preservar lugares de la represión, para rememorar de manera pública y colectiva el sufrimiento, contaron con el apoyo o el patrocinio gubernamental. Sin embargo, los actores sociales siguen insistiendo.

Tomemos un par de ejemplos del destino de lugares y espacios donde ocurrió la represión, de los campos y cárceles de las dictaduras. En algunos casos, el memorial físico está allí, como el Parque de la Paz en Santiago, en el predio que había sido el campo de detención y tortura de la Villa Grimaldi durante la dictadura. La iniciativa fue de vecinos y activistas de los derechos humanos, que lograron detener la destrucción de la edificación y el proyecto de cambiar su sentido (iba a ser un condominio, pequeño "barrio privado"). También está lo contrario, los intentos de borrar las marcas, destruir los edificios para no permitir la materialización de la memoria, como la cárcel de Montevideo convertida en un moderno centro de compras, quizás el caso más ilustrativo. De hecho, muchos intentos de transformar sitios de represión en sitios de memoria enfrentan oposición y destrucción, como las placas y recordatorios que se intentaron poner en el sitio donde funcionó el campo de detención El Atlético, en el centro de Buenos Aires (Jelin y Kaufman, 2000).

Estos lugares son los espacios físicos donde ocurrió la represión dictatorial. Testigos innegables. Se puede intentar borrarlos, destruir edificios, pero quedan las marcas en la memoria personalizada de la gente, con sus múltiples sentidos. ¿Qué pasa cuando se malogra la iniciativa de ubicar físicamente el acto del recuerdo en un monumento, cuando la memoria no puede materializarse en un lugar específico? La fuerza o las medidas administrativas no pueden borrar las memorias personalizadas. Los sujetos tienen que buscar entonces canales alternativos de expresión. Cuando se encuentran bloqueados por otras fuerzas sociales, la subjetividad, el deseo y la voluntad de las mujeres y hombres que están luchando por materializar su memoria se ponen claramente de manifiesto de manera pública, y se renueva su fuerza o potencia. No hay pausa, no hay descanso, porque la memoria no ha sido "depositada" en ningún lugar; tiene que quedar en las cabezas y corazones de la gente. La cuestión de transformar los sentimientos personales, únicos e intransferibles, en significados colectivos y públicos, queda abierta y activa. La pregunta que cabe aquí es si es posible "destruir" lo que la gente intenta recordar o perpetuar. ¿No será que el olvido que se quiere imponer con la oposición/represión policial[6] tiene el efecto paradójico de multiplicar las memorias, y de actualizar las preguntas y el debate de lo vivido en el pasado reciente?

Los dueños de la memoria. La legitimidad de la palabra

Aquí llegamos a uno de los nudos problemáticos del tema, tal como se presenta en las luchas en el interior y en los límites del movimiento de derechos humanos y de los/as portadores/as de la memoria: ¿cómo definir quiénes tienen legitimidad para narrar y hablar? Hay un dilema o contradicción central: concebir una diferencia "esencial" entre quienes vivieron la experiencia en carne propia y los otros implica un intento de mantener una diferencia de autoridad y de legitimidad. Al mismo tiempo, cualquier estrategia para extender la aceptación y el sentimiento compartido con relación al pasado implica esfumar esos límites para facilitar la incorporación de los "otros".

La distinción entre quienes "sufrieron en carne propia" y los/as otros/as nos persigue. Los sufrimientos y sus efectos traumáticos tienen distintas intensidades, y sin duda cabe diferenciar estas intensidades, así como los grados de compromiso y preocupación por el tema. Hay víctimas directas, están quienes empatizan y acompañan, quienes tratan de escucharlas y contribuir a su alivio o a la lucha por la justicia. Están quienes asumen el tema como propio, como eje de su accionar ciudadano, independientemente de las vivencias personales que tuvieron. Y están quienes se sienten ajenos, y los que están "en el otro bando".

El dolor y sus marcas corporales impiden a veces que ese dolor sea transmisible; remiten al horror no elaborable subjetivamente. Los otros también pueden encontrar un límite en la posibilidad de comprensión de aquello que entra en el mundo corporal y subjetivo de quien lo padece. Las huellas traumáticas pueden también ser no escuchadas, o negadas por decisión política o por falta de una trama social que las quiera transmitir. Esto puede llevar a una glorificación o a la estigmatización de las víctimas, como las únicas personas cuyo reclamo es validado o rechazado. En esos casos, la disociación entre las víctimas y los demás se agudiza.

La pregunta que surge inmediatamente es si existe algún género –el testimonio personal o, para este caso, cualquier otro– que pueda definirse como el más apropiado para rememorar o si en realidad se puede afirmar que existan tales medios "apropiados". Por detrás está la cuestión de saber si existen actores privilegiados y con autoridad legítima para hablar, o sea, quiénes tienen el poder (simbólico) de decidir cuál deberá ser el contenido y la forma de expresión de la memoria. Este tema es el de la propiedad o la apropiación de la memoria.

¿Existen estándares para juzgar cuáles son las rememoraciones y los memoriales "adecuados"? Pero, y esto es lo más importante, ¿quién es la autoridad que va a decidir cuáles son las formas "apropiadas" de recordar? ¿Quiénes encarnan la verdadera memoria? ¿Es condición necesaria haber sido víctima directa de la represión? ¿Pueden quienes no vivieron en carne propia una experiencia personal de represión participar en el proceso histórico de construcción de una memoria colectiva? ¿En qué rol?

En este punto es necesario introducir el rol de la acción estatal. En la medida en que no se desarrollan canales institucionalizados oficiales que reconozcan abiertamente la experiencia reciente de violencia y represión, la lucha sobre la verdad y sobre las memorias apropiadas se desarrolla en la arena societal, más que en el escenario propiamente político. En ese escenario hay voces cuya legitimidad es pocas veces cuestionada: el discurso de las víctimas directas y sus parientes más cercanos. Dada la ausencia de parámetros de legitimación socio-política basados en criterios éticos generales (la legitimidad del estado de derecho), las disputas acerca de quién puede promover o reclamar qué, acerca de quién puede hablar y en nombre de quién, quedan sin resolver. Este contexto de ausencia estatal favorece el hecho de que el sufrimiento personal (especialmente cuando se lo vivió en "carne" propia o a partir de vínculos de parentesco sanguíneo) se convierta en el determinante básico de la legitimidad y de la verdad. Paradójicamente, si la legitimidad social para expresar la memoria colectiva es socialmente asignada a aquellos que tuvieron una experiencia personal de sufrimiento corporal, esta autoridad simbólica puede deslizarse (consciente o inconscientemente) hacia un reclamo monopólico del sentido y del contenido de la memoria y de la verdad[7]. Esto puede combinarse (como ocurrió en algunos momentos de la historia reciente) con un predominio del silencio y una ausencia de espacios sociales de circulación de la memoria (mecanismos necesarios para la elaboración de las experiencias traumáticas), llevando al aislamiento de las víctimas más directas, que pueden caer en una repetición ritualizada de su dolor, sin elaboración social. En el extremo, esta situación puede llegar a obstruir los mecanismos de ampliación del compromiso social y los procesos de "transmisión" de la memoria, al no dejar lugar para la reinterpretación y la resignificación –en sus propios términos– del sentido de las experiencias transmitidas por parte de los "otros" a los que se quiere incorporar.

Hay aquí un doble peligro histórico: el olvido y el vacío institucional por un lado; la repetición ritualizada de la historia trágica del horror por el otro. Ambos obturan las posibilidades de creación de nuevos sentidos y de incorporación de nuevos sujetos.

Para terminar

Hemos hablado de exclusiones económicas y exclusiones políticas, de procesos culturales de inclusión a través de la memoria. En estas cuestiones, el eje está en la ampliación de distintos sentidos de "nosotros/as", de pertenencias e identificaciones, a través de las memorias. ¿Dónde y cómo ubicar los vehículos para estas tareas? ¿Dónde ubicar los espacios liminares de expansión de la comunidad de sentido del pasado? ¿Cómo incorporar, además de la dimensión de la identificación y la pertenencia, las cuestiones ligadas a la responsabilidad institucional, tanto por las exclusiones del presente como por el pasado? (Booth, 1999).

Se puede partir de sujetos colectivos de diferente amplitud: desde un individuo o grupo hasta –en el límite– una humanidad que se concibe a sí misma como partícipe y responsable de todo lo humano. En el medio, y de manera más concreta, las prácticas de actores sociales específicos y las maneras en que dan sentido al pasado y logran transmitir sus preocupaciones a otros sectores sociales. Hay otro plano especialmente significativo en las dos caras del tema planteado. Se trata de las instituciones estatales. El debate sobre el lugar del estado en las políticas de exclusión y pobreza es álgido, y supera este artículo. La pregunta respecto de cómo el estado y sus instituciones incorporan interpretaciones del pasado en los procesos de democratización es, por contraste, parte de la política del silencio. El sistema educativo, el ámbito cultural, el aparato judicial, son algunos de los ámbitos que pueden llevar adelante una estrategia de incorporación de ese pasado. Que lo hagan, de qué manera y con qué resultados, es siempre parte de los procesos de lucha social y política.

Llevar adelante una tarea de investigación crítica en estos temas no es una labor sencilla, por varias razones. En primer lugar, se trata de investigar temas y procesos en curso, y esto siempre produce incertidumbres, en la vida cotidiana y en las tareas analíticas ligadas a la investigación. Hay ambigüedades y tensiones, tendencias nunca claras y categorías nunca nítidas. En segundo lugar, se trata de investigaciones que se hacen "desde adentro", en las cuales los/as investigadores/as combinamos una doble (o triple) inserción: la de promover el estudio riguroso de procesos históricos y sociales por un lado; la del compromiso cívico-ciudadano y el compromiso emocional por el otro. La primera requiere tomar distancia analítica, pero los procesos estudiados no están elegidos al azar sino sobre la base de un compromiso ético, político y, las más de las veces, emocional. Lo cual en que los/as investigadores/as resultamos ser protagonistas del proceso, si reconocemos que las actividades de investigación, los seminarios y publicaciones, son también "datos" del propio proceso que se estudia.

En el campo de la memoria de la represión y la transición en el Cono Sur, esta compleja inserción social de la investigación en las luchas en curso tiene implicancias en la elaboración de una agenda de trabajo y en las modalidades institucionales de desarrollarla. La agenda de investigación es, sin duda, una agenda de compromiso social y político. Se construye de manera abierta, en diálogo permanente con los actores sociales que promueven una ampliación de los derechos humanos y la ciudadanía democrática, actores que luchan contra la exclusión y la impunidad. Al mismo tiempo, tiene que ser una agenda que garantice la autonomía de la investigación.

Pero hay otro plano involucrado, el de los afectos y el compromiso personal. El intento de investigar las huellas y referentes de la memoria individual y su dimensión colectiva surge del compromiso emocional y ético con un pasado y un presente de los que somos actores/as, con los sentimientos y sufrimientos que esto implica. En la tradición preconizada por C. Wright Mills, asumir esta tarea supone ubicarse en ese punto de convergencia entre las inquietudes y sentimientos personales y las preocupaciones públicas. Intentar hacerlo con profundidad implica las más de las veces vivir el proceso de investigación con mucha carga emotiva, con sufrimientos propios y ajenos, con vivencias que a menudo se hacen intolerables. Esto muchas veces implica tener que revisar críticamente las propias creencias y sentidos de pertenencia.

La iniciativa más ambiciosa con relación a este punto es el Programa de investigación y formación de investigadores jóvenes sobre *Memoria colectiva y represión: Perspectivas comparativas sobre el proceso de democratización en el Cono Sur de América Latina*, patrocinado por el Social Science Research Council, Nueva York. Con un enfoque multidisciplinario y comparativo, este programa se desarrolla en seis países (Argentina, Brasil, Chile, Paraguay, Perú y Uruguay)[8]. El programa se basa en tres consideraciones: primero, la necesidad de avanzar en la investigación empírica sobre un tema que continúa siendo muy controvertido en la región, para así enriquecer los debates académicos y sociales sobre la naturaleza de la memoria, su papel en la constitución de identidades colectivas y las consecuencias de las luchas sociales alrededor de la memoria para las prácticas sociales y políticas en sociedades post-dictadura. La segunda consideración parte de reconocer la necesidad de formar una nueva generación de investigadores académicos que puedan articular nuevas perspectivas sobre el tema. Por último, el programa apunta al desarrollo de una red más permanente de investigadores preocupados por el tema de la memoria en la región. El eje de las investigaciones de los/as becarios/as de 1999 fue *Lugares y fechas de conmemoración*. Para el año 2000, el eje desarrollado en los trabajos de los/as becarios/as fue *Actores e instituciones*, lo cual implica el estudio de las maneras en que actores e instituciones incorporan las memorias del pasado en sus prácticas. El énfasis está puesto en prácticas y en disputas en la esfera pública, con el convencimiento de que las emociones y la subjetividad de los actores también están presentes en este ámbito.

Otros programas de este y otro tipo están en curso en la región. Lo que creemos importante señalar y destacar es la necesidad de incorporar a la investigación una visión *comparativa* y *relacional*, que simultáneamente permita analizar fenómenos sociales socialmente "urgentes" en distintas escalas.

Bibliografía

Arendt, Hannah 1949 "The rights of man: what are they?" in *Modern Review*, Vol. 3, N° 1.

Booth, W. James 1999 "Communities of memory: on identity, memory, and debt" in *American Political Science Review*, Vol. 93, Nº 2, June.

Filc, Judith 1997 *Entre el parentesco y la política. Familia y dictadura, 1976-1983* (Buenos Aires: Biblos).

Huyssen, Andreas 1995 *Twilight memories: marking time in a culture of amnesia* (London: Routledge).

Jelin, Elizabeth and Kaufman, Susana G. 2000 "Layers of memories. Twenty years after in Argentina" in Ashplant, T. G.; Dawson, G. and Roper, M. (eds.) *The politics of war. Memory and commemoration* (London: Routledge).

Scott, James C. 1992 *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts* (New Haven: Yale University Press).

Young-Bruehl, Elisabeth 1982 *Hannah Arendt. For love of the world* (New Haven: Yale University Press).

Wieviorka, Michel 1992 *El espacio del racismo* (Barcelona: Paidós).

Notas

* Doctora en Sociología, Universidad de Texas. Investigadora Principal del CONICET. Coordinadora académica del Programa de investigación y formación de investigadores jóvenes sobre Memoria colectiva y represión: Perspectivas comparativas sobre el proceso de democratización en el Cono Sur.

El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización (Buenos Aires: CLACSO) junio de 2001.

1 La definición del alcance de la comunidad o sociedad no es un asunto menor. Dada la creciente interdependencia y los procesos de mundialización, cabe la pregunta sobre cuál es la unidad de análisis "apropiada". En realidad, la cuestión es que la distribución y la exclusión pueden ser analizadas en distintas escalas, desde la familia hasta el mundo global.

2 En este mismo rubro entran los llamados a "invertir en las mujeres" justificados en términos de los beneficios que se obtienen, especialmente la menor mortalidad infantil. Estas argumentaciones tienen más eco que aquellas que se justifican en términos de corregir injusticias sociales o ampliar derechos.

3 Es importante aquí no caer en la contraposición entre las memorias colectivas comunitarias y la memoria pública mediática, como si las primeras fueran “lo bueno y puro” contrapuesto a lo exógeno y manipulador. Nuestra vida contemporánea está traspasada por pertenencias múltiples, inclusive las relacionadas con comunidades virtuales, que son tan endógenas o exógenas como el barrio o la plaza comunitaria.

4 El Nunca más alude a las consignas utilizadas por los movimientos de derechos humanos en el Cono Sur. Debe recordarse que los informes recopilando información y listados de violaciones a los derechos humanos, elaborados por organizaciones de derechos humanos en Uruguay y en Brasil, y por una comisión oficial (la CONADEP) en Argentina, llevan como título Nunca más.

5 Las interpretaciones del pasado son tema de controversias sociales aun cuando haya pasado mucho tiempo desde los acontecimientos que se debaten. Esto se hizo claramente evidente cuando se conmemoraron los 500 años de 1492. ¿Era el “descubrimiento” de América o su “conquista”? ¿Era el “encuentro” de diferentes culturas o el comienzo del “genocidio” de los pueblos indígenas? En esa ocasión, diferentes actores dieron sentidos e interpretaciones, e inclusive nombres diversos, a lo que se estaba recordando. No hubo ninguna posibilidad de tener una “conmemoración” unívoca.

6 Esto ocurrió con algunos intentos de “marcar” lugares de detención en Buenos Aires, a través de placas recordatorias o pinturas murales en ocasión del 20º aniversario del golpe militar de 1976. En un caso, el del centro de detención conocido como El Olimpo, la policía impidió el intento colectivo de pintar un mural; en otro, en el predio donde había estado el centro clandestino El Atlético, los recordatorios instalados fueron destruidos por manos “anónimas” durante la noche siguiente a la instalación.

7 Los símbolos del sufrimiento personal tienden a estar corporizados en las mujeres –las Madres y las Abuelas en el caso de Argentina– mientras que los mecanismos institucionales parecen pertenecer más a menudo al mundo de los hombres. El significado de esta dimensión de género del tema, y las dificultades para quebrar los estereotipos de género con relación a los recursos del poder, requieren sin duda mucha más atención analítica. La investigación futura también deberá estudiar el impacto que la imagen prevaleciente –en el movimiento de derechos humanos y en la sociedad en su conjunto– de demandas de verdad basadas en el sufrimiento, y las imágenes de la familia y los vínculos de parentesco (Filc, 1997), tiene en el proceso de construcción de una cultura de la ciudadanía y la igualdad. Una cuestión importante es preguntarse en qué medida este “familismo” obturó el planteo de los derechos humanos y la memoria del pasado dictatorial como parte de una historia y una lucha en el espacio propiamente político en el país.

8 Se puede obtener más información sobre este Programa en
<http://www.ssrc.org/latinamer/LAmemp.htm>.

Yolanda Salas*

La dramatización social y política del imaginario popular: el fenómeno del bolivarismo en Venezuela**

Los imaginarios colectivos y su relación con el modelo cultural

Por memoria o conciencia histórica colectiva entendemos cómo una comunidad recuerda e interpreta la historia. De estas percepciones emergen textos, representaciones y arquetipos culturales que se formulan en palabras e imágenes. Es decir, nos situamos en el campo de las subjetividades y de las construcciones de textos, de las representaciones e imaginarios. De cómo se inscribe la historia en la memoria, y esta en el cuerpo social (Halbwachs, 1992; Salas de Lecuna, 1987). En otras palabras, estamos en el campo de la construcción social y simbólica de la historia oral, de cómo esta verbaliza y dramatiza sus mitos, así como también en la búsqueda de descifrar las estructuras profundas que, a modo de arquetipos culturales, modelan la conciencia colectiva. Estas matrices, aunque asimilables a fenómenos o procesos universales, se revisten de particularidades propias de la cultura e historia locales.

Partimos también de un concepto semiótico de la cultura que enfoca el comportamiento humano como acción simbólica y visualiza al hombre suspendido en una urdimbre de significados que él mismo ha tejido. En este sentido, "cultura denota un patrón de significados históricamente transmitidos y corporizados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas mediante las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y actitudes de vida" (Geertz, 1973: 89).

En la recuperación o proceso investigativo de esta memoria colectiva ha sido clave la recolección de testimonios orales. El prestigio que la grafía ha conferido a la palabra ha propiciado el descuido de un aspecto importante de la cultura: el testimonio oral vinculado con la tradición y memoria locales. La recuperación de estas formas de narración, algunas veces cercanas al tono conversacional, crean un gran texto cultural, sustentado principalmente en los testimonios y comportamientos verbales de un conglomerado. Allí tradición y narración oral se imbrican en un sistema de creencias y nociones compartidas por un determinado sector, ya sea social, étnico, regional o nacional. Es por ello que para entender la narrativa oral de carácter histórico es indispensable situarse en el interior del grupo hablante para percibir sus enunciados como axiomas socialmente válidos. La conciencia colectiva expresada mediante el testimonio oral es interpretativa, y su objetividad (su construcción) deviene de las expectativas sociales y culturales de quienes enuncian el texto. En este sentido, la verdad de la Historia Oral Tradicional es sociológica, y su axioma no cuenta con el respaldo sólido y confiable que ofrecen las fuentes escritas. Sin embargo, lo que la gente cree y afirma sobre los hechos reales representa una valiosa fuente documental para la comprensión y explicación del imaginario colectivo. En la subjetividad del testimonio yace precisamente su valor, pues allí se revelan mentalidades, valores y construcciones culturales. Hemos de concebir, por lo tanto, lo simbólico como un lenguaje estructurado cultural e históricamente que recurre a la representación indirecta y figurada de las ideas y acciones, de los conflictos y deseos reprimidos o frustrados (Salas de Lecuna, 1987: 24-25)[1].

Uno de los centros de análisis de este ensayo consiste en poner de relieve los significados latentes que subyacen en los contenidos manifiestos de las prácticas verbales que construyen la memoria colectiva, particularmente del sector popular. En este sentido, interpretamos la enunciación del testimonio oral como una práctica verbal determinada por el entorno social y cultural. Igualmente, partimos para nuestro análisis de un concepto semiótico de la cultura que enfoca el comportamiento humano como acción simbólica.

Las voces populares subalternas que en este trabajo discurren provienen de múltiples sitios de enunciación y representan una forma de construcción e invención de identidades y memorias colectivas[2]. Son discursos, originados al margen del poder político central, que han ganado un espacio importante de poder, al convertirse en marco de referencia de las emociones e imaginarios a los que apela el actual presidente de la República en sus frecuentes arengas y alocuciones.

El poder de lo simbólico en el escenario político

Noviembre del año 1999, a pocos días del fin de milenio. La República de Venezuela, en estricta obediencia al mandato de su presidente electo por vía democrática, el Comandante Hugo Chávez, debió cambiar su nombre por República Bolivariana de Venezuela. Este cambio de denominación es un asunto que debe ser entendido, según la voz oficial, en el contexto de una idea de renovación del orden de la vieja República por uno nuevo, basado en la ideología del bolivarismo, que en más de un discurso público ha definido como la que sustenta el gobierno que busca la felicidad de su pueblo.

La noción de renacimiento envuelve al pensamiento político de la nación, bajo la promesa y el sentimiento de la esperanza. La figura del héroe histórico Simón Bolívar se convierte en centro de inspiración del movimiento político que detenta el poder y tiene como propósito "refundar la V República", "poner en marcha una revolución pacífica", "resucitar la Patria" y sacarla a flote "del saqueo más grande [del] que se tenga memoria en 200 años de historia republicana [que] con la corrupción, con el mal ejemplo y con la impunidad, se estaba horadando los valores sagrados de la Patria […] convirtiendo el templo de la Patria en un verdadero nido de víboras y mercaderes". La voz presidencial retoma su discurso, y les recuerda a los futuros militares a quienes se está dirigiendo en el mismo recinto de la Academia Militar que "nosotros, hijos y amantes de esta Casa [Militar] tuvimos un día que retomar el látigo y llegar al templo a sacar a los mercaderes" (Chávez, 1999: 14-15).

Patria Sagrada, resurrección, revolución bolivariana, imágenes y comparaciones bíblicas envuelven el discurso político, mesiánico y redencionista del actual presidente. Revolución bolivariana ha sido también el lema del candidato contrincante, Francisco Arias Cárdenas, compañero de golpe de Chávez y fundador del movimiento bolivariano, aunque separado del grupo desde hace poco tiempo y erigido en su más pertinaz opositor.

A raíz de la crisis de representatividad de los partidos políticos e instituciones que habían detentado el poder, y el consecuente vaciamiento de los signos políticos, ocurre en el discurso político vigente un sobredimensionamiento del imaginario nacional referido a sus héroes y memoria histórica colectiva, así como una hipertrofia de aquellas imágenes y arquetipos culturales construidos paralelamente a la cultura oficial y resguardados en la memoria colectiva popular.

Basados en diferentes trabajos de campo centrados en la recuperación de la memoria histórica colectiva, nos detendremos en esta oportunidad a señalar las matrices culturales profundas del fenómeno que caracteriza al panorama político que se desarrolla actualmente en Venezuela.

En este sentido, es importante destacar que los mitos nacionales propios de los tiempos de secularización asumen funciones de mitos religiosos, reflejándose en ellos ciertas tendencias de la vida política y social (Misane y Priedite, 1997: 158-169). Se ha tratado de comprender la política como parte exclusiva del reino de la razón. Sin embargo, existe una dimensión cultural del comportamiento político de una nación que también debe ser estudiada, ya que sus raíces han sido maceradas en el contexto de la cultura local.

Una visión mágica y mesiánica de la historia

> *"Para mí, Bolívar fue como una cosa que Dios mandó para darme la libertá de los españoles, porque éramos esclavos de ellos. Él no era una persona de carne humana como uno. Nunca manchó su espada ni mató. Eso sería bendición de Dios que mandó eso" (67)*[3].
>
> *"Usted sabe que nuestros padres desde el momento que uno nace le hacen ver cómo es Bolívar. Y que Bolívar es prácticamente parte de Dios que hay que respetarlo. Usted sabe que esas son las primeras cosas que le enseñan a uno" (70).*
>
> *"Lo más grande que hizo Bolívar fue la libertad que concedió a los esclavos" (71).*
>
> *"El hombre fue un segundo Jesucristo, porque nadie es capaz de hacer lo que hizo Bolívar. Si Bolívar naciera de nuevo, más de uno correría: esa pila de bandidos que no han sabido manejar los dineros de este país nuestro. Bolívar no puede descansar en paz, porque es un país donde tanto ha fallado" (81).*

Dos matrices de conciencias históricas colectivas determinantes se señalan en el trabajo *Bolívar y la historia en la conciencia popular* (Salas de Lecuna: 1987). La conciencia mitológica y la épica. En la primera, de extracción eminentemente popular, la construcción del héroe nacional se realiza en la esfera donde la Historia Sagrada y la Historia Patria funden sus espacios, emergiendo de ellos un Simón Bolívar predestinado y sacro, dotado de poderes sobrenaturales, con una misión redentora de origen divino por cumplir. Este mandato redentor ha infundido en las nociones de libertad y opresión connotaciones sociales que trascienden la razón originaria de la emancipación americana de liberarse del poder metropolitano ejercido entonces por la monarquía hispánica. En el sentir popular, libertad y opresión, por el contrario, son conceptos más bien asociados con la experiencia histórica vivida y recordada. La libertad de los esclavos fue la obtenida para quienes se sienten descendientes de una situación de gleba. La preponderancia de esta dimensión social y humana, aunada a la misión redentora y libertaria de ese Bolívar sacralizado, fundamenta la razón de su permanente vigencia en la sociedad venezolana. Hoy en día, desde el más allá, el héroe sigue ejerciendo sus poderes para proteger y velar por las necesidades de un conglomerado que todavía se siente desprotegido.

Las construcciones y representaciones elaboradas por esta conciencia mitológica formulan un culto bolivariano de raíz popular, gestado paralelamente al culto bolivariano oficial letrado. En este sentido, es importante destacar la diferencia de ambos cultos. El oficial, tratado extensamente por el historiador Carrera Damas (1973) y por Castro Leiva (1991), gestado además en lo que Angel Rama llamaría *La ciudad letrada*, representa la base donde se forjó la conciencia nacional, cuya versión primigenia estaría en concordancia con el planteamiento de Benedict Anderson de centrar el surgimiento de las naciones modernas en lo que él llamó *nuevas formas de comunidades imaginadas*, las cuales fueron posibles a partir de la convergencia de la imprenta y el capitalismo (1992: 46). Sin embargo, como bien señala William Rowe (1993), la debilidad del planteamiento de Anderson yace precisamente en la omisión del papel desempeñado por la cultura popular. Las metamorfosis del significado e impacto de Bolívar en la conciencia popular, por ejemplo, revelan las resignificaciones que sobre el héroe se han formulado en el espacio de la exclusión social y al margen de los ideales y límites de la nación formulada por la cultura letrada (Rowe, 1993: 25-45). Pues junto a la historia escrita, hay otra memoria retenida en la periferia.

Un Bolívar santo, mitificado, reivindicador de las clases que se sienten fuera de las esferas del poder, emergió de las verbalizaciones colectivas populares, así como el espíritu mesiánico del culto. Bolívar héroe cultural, fundador y civilizador de naciones, convertido en Padre de la Patria, encarna dentro de esa tendencia al profeta que se retiró del reino de este mundo y dejó tras de sí un mensaje que el sentir popular ha transformado en esperanza. De esta forma, Bolívar confirma su asistencia espiritual desde el más allá y queda abierta la posibilidad de un retorno. Bolívar el predestinado, mensajero divino, especie de santo guerrero, no descansa en paz desde su tumba y vela por su Patria, ofrece alivio a los desamparados, es un luchador infatigable por la justicia, por las necesidades de los pobres, por la libertad, abre caminos y genera sentimientos mesiánicos en sus admiradores y adeptos, quienes esperan una nueva liberación. Esta esperanza de liberación se objetiva en una nostalgia por el pasado o en un deseo por un mundo social más justo. Nostalgia que propicia expectativas enunciadas en frases como “las cosas cambiarían con otro Bolívar” o “sólo otro Bolívar podría salvarnos”.

Bolívar, héroe épico y libertador, es transformado por la conciencia popular en una suerte de Mesías que vino a redimirnos. Y esa conciencia histórica popular, regida también por una concepción épica y mitificadora de los procesos históricos pasados, ha propiciado y propicia un quehacer nacional a linajes de caudillos guerreros cuyas acciones reiterativas, especie de ciclos por cumplir, reproducen las del Mesías Bolívar. En ellos se encarna el espíritu guerrero y civilizador del Gran Profeta. Es así como una conciencia histórica popular, en la cual una parte de la sociedad expresa su pasado en una narrativa épica guerrera donde se exalta la esencia fundadora de caudillos o castas guerreras, se conjuga con una recepción mesiánica del devenir. Es decir, una conciencia sustentada por sociedades de linajes guerreros produce héroes civilizadores –caudillos– dispuestos a satisfacer ese espíritu mesiánico (Salas de Lecuna, 1987: 82-92).

La conciencia épica y la figura del guerrero

En el trabajo arriba citado observamos también que la conciencia épica se manifestaba en el espíritu heroico transmitido por el sujeto al relatar su intervención en la historia. En esa misma investigación detectamos dos posturas épicas: la de los vencedores y la de los vencidos. Los primeros caracterizados por la posesión de tradiciones y sagas familiares que los vinculan con una visión fundacional de la nación, y los segundos tipificados por relatos que cuentan los avatares padecidos en sus actuaciones en la historia y en las guerras como figuras sin rostro y sin nombre, y como sujetos subyugados por una épica que narra la desbandada, el terror y los desafueros de caudillos recordados como la encarnación del mal y la violencia, aunque también de la venganza. Para los vencedores, la historia es la de los grandes hechos que ponen de relieve la acción protagónica del linaje familiar en la fundación y construcción de la nación, mientras que para los vencidos la historia es la que se expresa en términos de sobrevivencia y narra su defectuosa participación en el proceso histórico.

Un fragmento de esta narrativa épica fundadora puede servirnos de ejemplo para ilustrar una faceta de ese espíritu guerrero. Cuenta Juan Amparan de sus antepasados, hombres guerreros, hacendados, vinculados al quehacer político, particularmente de la segunda mitad del siglo XIX:

"¡Esos eran generales guerreros!

José Luis Amparan

Vicentico Amparan...

Mi abuelo estaba preso y el cura del pueblo estaba preso. [...] El enemigo le dijo a Don Vicente:

–Don Vicente, dígale a Vicentico que se rinda porque lo voy a sacar para que [él mismo] lo mate [a Usted].

–Moriré con gusto general Escalona, pero no le digo a mi hijo que se rinda. Apriétese los calzones que va a bregar como un hombre.

[Entonces] entró el capitán Corao con Vicentico [...]) en lo que entraron, barrieron la gente que había en la plaza, pero quedaba atrincherada gente en la iglesia. Que tiraban por los huecos de la iglesia arriba. ¡Muy difícil! Y Vicentico le dice "¡Al degüello capitán Corao!". Cuando el capitán Corao avanza, le matan cuatro hombres de su lado, y echa pa´trás. Cuando echó pa´trás, Vicentico le sacudió la espada por las nalgas:

–¡Pa´lante capitán Corao! ¡Al degüello! ¡La cortá Ampareña!–. Que era cabeza quitá con paleta y todo.

Bueno, degollaron toda esa gente en la iglesia, a los enemigos. Cuando Vicentico llegó a la Prefectura, le dice el espaldero de Escalona:

–¡Alto! ¿Quién vive?

El hombre le echó un disparo a Vicentico Amparan, pero Vicentico usaba la silla, que estaba el pico de la silla forrado en pura plata, y la bala pegó por entre la cabeza de la silla y se incrustó hacia el sudadero y por ahí se detuvo. A Vicentico no le hizo nada. Pero bajo la misma detonación del fusil, Vicentico le tiró la mula encima y le puso la lanza al espaldero de Escalona. Al otro día, cargaban por las calles de Aragua paseando al negro arrebiatado de la cola de un caballo y la ropa del general Escalona que se había ido en calzoncillos, porque no le dieron tiempo ni de que se vistiera.

[...]

Al otro día, pa´meter las vacas de leche que mi papá andaba buscando, tuvieron que apartar un poco de muertos que había en la puerta, en las aceras ahí. Eso me lo contó mi papá y así fue"[4].

Los sucesos históricos protagonizados por el pueblo: la revuelta popular de 1989

Un retrato diferente de esos muertos anónimos, intrascendentes, regados sobre la acera frente a la puerta, que como plano de fondo se dibujan al cierre de la escena épica narrada por Amparan, se encuentra en los testimonios enunciados y referidos a los sucesos de febrero de 1989. Son otras las víctimas, y entre las de la narración antes citada y las del testimonio que sigue median varias décadas de historia nacional transcurrida, así como también una conciencia histórica diferente. Las voces que hablan, azotadas por el recuerdo de la masacre, enuncian su testimonio en el marco del dolor. Son cadáveres insepultos que claman por justicia y se convierten en los protagonistas de otra forma de narrar.

El 27 y 28 de febrero de 1989, en Venezuela el pueblo tomó las calles, invadió y se apropió de lo ajeno. Durante los días de marzo siguientes, la represión militar ocupó las calles para la defensa del espacio público, y para que esta fuera efectiva penetró el espacio de las masas excluidas. Las balas entraron en sus viviendas y en sus vidas. La violencia, la muerte y el desorden se desbordaron: "motín", "estallido", "explosión", "sismo", "sacudón", "huracán social", fueron los recursos lingüísticos favoritos para nombrar los sucesos ocurridos. El lenguaje usado instituyó imágenes de cataclismo telúrico para definir la situación: "sismo", "explosión", estallidos que arrojaron de las entrañas "oleadas de masas humanas enardecidas", sin otra identidad que no fuera la pobreza y su exclusión del sistema instituido como si una mayoría invisible se hiciera presente repentinamente.

Cuéntame del 27 de febrero

"Aquí hubo un ejemplo del 27 de febrero, grande, con el padre Matías. Tú sabes que del padre Matías dijeron que era comunista y lo tienen vigilao. Lo que pasa es que el padre Matías es un sacerdote a todo dar, aquí todo el mundo lo quiere, y ese día él se arropó con una bandera de Venezuela y subió las escaleras de Mesuca, ahí donde está el Metro, a bajar los muertos. Ahí los soldados, una persona no podía asomar la cara que no le dieran el plomazo. Ahí mataron más de 200 personas. Ahí en Palo Verde, al salir de las escaleras donde dice 'Mercado de los corotos'. Y él se arropó con la bandera de Venezuela, y entonces empezó a gritar desde arriba con un megáfono que era un sacerdote, y los soldados dejaron de disparar, y él comenzó a bajar muertos. No hubo control, el ejército soltó a los soldados nuevos a la calle, la ley era disparar al que se moviera, eso fue feo. Pero nos enseñó, verdaderamente somos otros. Nos enseñó que debemos organizarnos para hacer las cosas. La próxima vez no va a ser saqueo, va a ser algo más importante, más fuerte. El padre Matías en este barrio es un héroe".

La dramatización política de esta conciencia (memoria) histórica

Tres años después de esta revuelta popular, un 4 de febrero de 1992, se madrugó en Venezuela el final de un descontento que se había generalizado en todos los estratos de la población. Un grupo de oficiales del ejército con rangos de jerarquía intermedia encabezó el fallido golpe de estado dirigido contra el gobierno de Carlos Andrés Pérez. Los "cabecillas del movimiento", los comandantes Hugo Chávez Frías y Francisco Arias Cárdenas, se identificaron como pertenecientes al "Movimiento Revolucionario Bolivariano", que tenía en mente tomar el poder para poner en vigencia el "Proyecto Nacional Simón Bolívar". El golpe de estado resultó fallido y la imagen del Comandante Hugo Chávez fue expuesta a la audiencia televisiva en el contexto de la derrota, precisamente para hacer un llamado de rendición a sus compañeros de armas que todavía se mantenían en la resistencia. Pocos segundos de transmisión por la televisión bastaron para que Hugo Chávez Frías quedara convertido en héroe. Vestido en uniforme de campaña y con los distintivos de una boina roja sobre la cabeza, arengó el llamado a la subordinación, pero a la vez exhortó a la insurrección en el futuro. Su "hemos fracasado por ahora, tiempos mejores vendrán" quedó grabado en la mente de la audiencia receptora.

El ideario del Movimiento Revolucionario Bolivariano amerita un análisis, en particular su vinculación con la conciencia histórica colectiva. Los líderes del Movimiento Revolucionario Bolivariano basaron su discurso en el recuerdo paradigmático de tres héroes históricos: Bolívar, Zamora y Simón Rodríguez, cuya frase "o inventamos o erramos" se convirtió en el paradigma que sustenta una búsqueda de originalidad americana en la construcción de nuevos modelos. El tema de la masacre ocurrida el 27 y 28 de febrero de 1989 se convirtió igualmente en bandera política del levantamiento de 1992, cuando el teniente coronel Arias Cárdenas expresó que "de lesa patria consideramos nosotros que se esté preparando en los cuarteles solamente la forma de controlar las manifestaciones populares, […] que en vez de practicar con nuestras armas de guerra estemos preparándonos solamente con barricadas para frenar y matar estudiantes" (Wanloxten, 1992: 138).

Con este ideario, Chávez capitalizó la simpatía del pueblo. Dos factores adicionales contribuyeron inicialmente al forjamiento inicial del "mito Chávez" antes de su elección como presidente: su experiencia biográfica con la región llanera, símbolo de la nacionalidad por antonomasia, y su admiración exaltada por su abuelo Maisanta, un caudillo de poca relevancia que pasó a los anales de la historia menor por ser uno de los últimos hombres a caballo que se opusieron a la dictadura de Gómez. Chávez, de este modo, también encarna otra tradición: la de la conciencia épica sustentada en la saga familiar que relata las hazañas fundacionales de la estirpe y de la nación.

Chávez –esa síntesis de conciencia histórica colectiva, una vez investido del poder obtenido en 1998 como presidente electo por vía del voto democrático–, con una prédica que exalta a la Patria como Sagrada y a Bolívar como el Padre de la misma, ha llenado su discurso político de imágenes redencionistas. Su verbo, a modo de mago ilusionista, es capaz de movilizar las emociones más raigales que se mueven ya sea en la sombra cultural o en la esfera de los ideales. Odios y resentimientos corren paralelos a los anhelos de justicia social; cambio y reconstrucción de la nación se hermanan con destrucción de lo instituido. El discurso de Chávez se ubica en el lado rebelde, y su revolución conspira contra el orden instituido: por eso las masas son sus aliadas y mejores interlocutoras. Chávez se ha convertido en el gran narrador o cuenta-cuentos de la política venezolana. Para ello ordena a las televisoras nacionales actuar en red ("cadena") y transmitir sus largos discursos, plenos de anécdotas y episodios cotidianos así como de llamados a la ruptura del sistema y del orden. En medio de ese contrapunteo narrativo entre la historieta y la historia, propone la subversión y aviva la esperanza de su gran público, cautivado por su verbo, que encuentra resonancia en los sectores populares por ser consonante con el mito bolivariano popular.

> Chávez es la encarnación de un maestro de luz, de un espíritu de libertador. No de Bolívar. Bolívar subió muchas escalas espirituales por lo que hizo, pero, como los grandes profetas, no tiene que encarnar: tiene sus emisarios. Chávez es un espíritu de luz encarnado y se palpa en que es una persona que habla y no regresa nunca al mismo tema, porque ese espíritu es muy voluble. Cada vez que él habla y habla y habla […] difícil es que él caiga en el mismo tema. Es por eso[5].

Junto a la recuperación mitificada de la historia fundacional de la nación, Chávez refuerza su espacio de poder haciendo uso de los medios de comunicación de masas. Su comportamiento verbal, que lo ubica como personaje transgresor de lo instituido, junto a sus actuaciones como jugador de *baseball*, sus apariciones en público vestido de militar, sus frecuentes viajes por el mundo alternando con estadistas y políticos de otros países, y su discurso encendido llamando al "soberano" a sumarse a la revolución, ofertan a la teleaudiencia una imagen variada del personaje, siempre en acción. Verbo y gesto rebasan el discurso político y sustentan un ejercicio de poder que irrumpe contra lo institucional, incluida la Iglesia. Su comunicación con lo sagrado es directa, sin intermediarios, pues "Dios es la voz del pueblo" y, en consecuencia, Chávez su vocero.

Más recientemente, el comandante Francisco Arias Cárdenas, cabecilla importante del golpe del 4 de febrero de 1992, y fundador autorizado del Movimiento Revolucionario Bolivariano 200 que dio nacimiento al actual proceso político, lucha por alzarse con la bandera bolivariana, rompe filas del movimiento liderado por Chávez y se lanza como el candidato presidencial con su llamado a "rescatar el proyecto bolivariano original, traicionado por su colega de armas". Ambos aluden al mismo movimiento, mas las estrategias discursivas y persuasivas son diferentes. Chávez mantiene a la conciencia popular en efervescencia mediante el ejercicio de una retórica y un discurso que avivan las expectativas del mito bolivariano popular y los imaginarios del guerrero, mientras que Arias pretende hablarle a la razón y a lo instituido. Y porque la razón y lo instituido son asunto de minorías cuando el éxtasis colectivo está vigente, la voz bolivariana de Arias no capitaliza a las mayorías que se sienten desposeídas. Su discurso es un llamado a un orden y progreso basados en el trabajo, mientras que el mito bolivariano popular secuestrado por Chávez se adueña de lo emocional, vive su trance extático e irrumpe en la esfera de lo sagrado. Allí la verdad se hace absoluta, y todo enjuiciamiento, toda interrogación se torna herética. La conciencia colectiva efervescente, señala François Laplantine en su estudio sobre *Mesianismo, Posesión y Utopía: las tres voces de la imaginación colectiva*, cuando pasa por su lógica misma a sobrevalorizarse de manera apologética en detrimento de todo cuanto está con ella en una relación de extraterritorialidad, es el *odio feroz, tenaz y militante que siente por la historia*. Según el autor, en la sociedad ocurre una negación de la historia por un retorno a los orígenes, y como se trata precisamente de mitos fundamentales o fundacionales, es decir, mitos de los que dimana la salvación del mundo, ninguna duda ni discusión está permitida (Laplantine, 1977: 26-27).

La dramatización política del mito bolivariano, mediante un discurso divisionista tal como lo enunció Chávez en sus campañas presidenciales, aviva las frustraciones del sector popular y se convierte en una estrategia para transformar la desesperación en esperanza. Es la desesperanza de la última esperanza puesta en el líder-profeta la que moviliza a las mayorías que lo siguen. Los mesianismos, y en nuestro caso podríamos hablar de un mesianismo originado en el mito bolivariano popular dramatizado políticamente por el verbo persuasivo de un líder carismático, surgen a raíz de situaciones de crisis, descomposición o desorganización social y amenaza. Sin embargo, pese a lo universal del fenómeno, estas manifestaciones del imaginario colectivo remiten a modelos culturales, y el mito sobre el cual se basa es uno de ellos.

El mesianismo, según Laplantine, mantiene un diálogo patético con la historia y con lo sagrado. Este diálogo suele tornarse patológico cuando la promesa del saber absoluto o el retorno a la edad dorada se convierte en derivativos oníricos o evasiones alucinatorias de toda la energía del grupo, toda vez que son respuestas a frustraciones económicas y culturales muy intensas, que surgen generalmente en contextos de situaciones coloniales y ofrecen una compensación a poblaciones que ya no pueden soportar un estado de opresión (Laplantine, 1977: 199). Dentro de los elementos patológicos de la esperanza mesiánica, señalados por el autor citado, están los procesos de "proyección y escisión". Señala Laplantine que "no parece que haya término medio entre los elegidos y los damnificados, entre los buenos y los malos, los defensores del género humano y sus adversarios. De ahí su impermeabilidad a la experiencia y al desmentido de los hechos, su negativa a admitir que las líneas de escisión que nos separan y nos oponen unos a otros también nos atraviesan a nosotros mismos" (1977: 200). Se crea así un sociocentrismo. En efecto, el discurso actual de Chávez revela cierta patología al dividir a la sociedad en las dicotomías oligarcas y soberanos, corruptos y bolivarianos, patriotas y traidores. Este carácter disfuncional y autodestructor del fenómeno, según el autor que hemos venido citando, constituye a escala colectiva estadios de negación de una cultura y la aniquilación de lo que se posee. En este sentido, los mesianismos del fracaso son suicidas (Laplantine, 1977: 204).

Los espíritus guerreros del imaginario religioso y su dramatización social: los guerrilleros de la lucha popular

Escuchemos la voz del espíritu de un guerrillero de los años sesenta, quien toma posesión de un médium para realizar prácticas curativas en el contexto de un culto religioso de filiación afroamericana. Julio, como se da a conocer nuestro espíritu informante, deja correr sus palabras a través de la garganta del médium para contarnos apenas algunos datos de su pasado, y, por ser este demasiado reciente y tener todavía fuertes ataduras con el plano terrenal, debe guardar en confidencia muchos de sus datos biográficos.

"Nosotros, por decirte, éramos guerrilleros. Y fui guerrillero en la época de los sesenta. Imagínate: no hay ni treinta años. Hay un tipo de espíritu que se ha desprendido mucho más antiguo, ellos sí te pueden dar muchos datos. Nosotros estamos cerca de este plano, estamos desprendidos pero estamos ligados. Yo puedo decirte que fui guerrillero, ahora quién fui, qué realicé, no te lo puedo decir, tengo mis vínculos, mis cordones todavía en este plano, tengo todavía que cumplir mi evolución.

¿Cómo era la vida de un guerrillero? La más maravillosa que te puedas imaginar. Es tan así que me desprendí [murió] por ella. La guerrilla quería cambiar un sistema social. Un imposible. Es tan así que no dejó ni huella. ¿No ve cómo está ahorita la sociedad? Peor. Nosotros aspirábamos a cambiar una conciencia que está hoy en día peor. Todo lo que nosotros buscábamos rescatar, los valores sociales, los valores humanos, los valores de la familia, los valores de los derechos humanos: todo está por el suelo. Hay otros espíritus que no nacieron aquí en Venezuela, como el Che Guevara.

La guerrilla fue muy violenta. El problema que sucedió con la guerrilla fue que el gobierno puso al pueblo en su contra. Había caseríos, por ejemplo, donde llegaba un capitán, por ejemplo, disfrazado de soldado guerrillero, violaba mujeres, quemaba cosechas: el campesino pensaba que era el guerrillero"[6].

Estas voces de espíritus de guerrilleros actúan en un culto de corte afroamericano[7], caracterizado por creencias y prácticas de posesión, que tiene como fin curar al paciente creyente, así como también protegerlo de fuerzas negativas o daños que le han sido impuestos desde afuera. Detrás del rito se narra y dramatiza una conciencia histórica, imaginada y mitificada en la exclusión y verbalizada en el espacio liminal del trance[8].

Los espíritus desencarnados de los guerrilleros de los años sesenta pertenecen a la historia próxima. Como protagonistas de la misma poco pueden narrar de su vida, pues sus vínculos con la tierra son recientes y se pone en peligro el proceso de evolución espiritual por el que están atravesando. Son ellos espíritus que murieron en la lucha por unos ideales hermosos que aspiraban a transformar la sociedad en una donde no hubiera pobreza.

Otros espíritus guerreros más potentes y efectivos dentro de este culto son los africanos, particularmente aquellos prestados de cultos antillanos, cuyas historias remiten a la trata esclavista. Las estrategias para la obtención de libertad quedan apenas enunciadas por acciones que remiten al ocultamiento en cuevas. Su porte aguerrido, semidesnudo, en gesto dispuesto a la lucha, se puede observar en las imágenes expuestas en los altares y generalmente compradas en tiendas especializadas, llamadas perfumerías. Guerreros son también los espíritus vikingos que se unen al culto[9] por los años setenta y toman fuerza y popularidad en los ochenta. La representación de estos vikingos los hace lucir rubios, semidesnudos, cubiertas sus partes con pieles de animales cazados, y mostrando su piel blanca. Altos y fornidos, con porte semibárbaro, daga a la cintura y casco cubriendo la cabeza con su típica cornamenta, representan al hombre rudo, bárbaro, guerrero y conquistador. Tanto los espíritus africanos como los vikingos (especialmente estos últimos) son fuertes, cortantes y de comportamiento violento cuando se manifiestan y toman posesión del cuerpo ajeno, a quien someten y violentan con hojillas, vidrios rotos y metales punzantes. Tanto vikingos como africanos son espíritus que agotan al médium. Este conjunto de ademanes y comportamientos violentos y cortantes posibilita el desarrollo o progreso del médium a la vez que la curación o protección de los peticionarios. Mediante la mímesis y recreación histórica, se representan experiencias sociales e históricas traumáticas.

La corporización de estos espíritus guerrilleros, africanos y vikingos, se gesta casi paralela al período de pacificación de la guerrilla urbana iniciado por el gobierno del presidente Leoni a fines de 1964, con la promulgación de la Ley de Conmutación de Penas. La aceptación popular de estos espíritus continuó fortificándose al mismo paso que la violencia social (delincuencia) se incrementó, así como también se evidenciaba la corrupción y descomposición de los partidos políticos que monopolizaban el ejercicio del gobierno. Podríamos decir que la creación y fortificación de estos espíritus guerreros es una estrategia simbólica de progreso y curación para una sociedad enferma. Se reproduce la violencia para dominarla y expulsarla, pero a la vez se la postula como eje modelador.

De modo que esta aspiración de cambio espiritual y social se realiza en un espacio histórico, metafóricamente construido sobre las nociones del guerrero, de la lucha y de lo primitivo.

Por otro lado, la guerrilla de los sesenta se convierte en memoria de lo que no fue posible, de lo no consolidado. La función de estos espíritus es curativa para los pacientes y su misión reside en el perfeccionamiento de su evolución espiritual. Los espíritus africanos invocados tienen la potestad de convertir al mito en historia vivida. Hacen del mito un relato de experiencias históricas fechables alejadas del *illo tempore*. La memoria recuperada de la trata y la resistencia esclava se aviva y se torna ejemplarizante. Mientras, los espíritus guerrilleros convierten a la historia reciente en mito por su necesidad de olvido y de cortar con los vínculos aún existentes en la tierra. La experiencia vivida se transforma rápidamente en utopía frustrada, en mito.

El guerrillero, por otro lado, se transmuta en curandero de almas. Si la lucha armada no fue posible, la espiritual se propone como alternativa para hacer surgir una sociedad nueva. La historia nacional se universaliza en el espacio metafórico de lo guerrero y de lo primitivo. No se trata de civilizar la barbarie sino de civilizar *en* y *mediante* la barbarie y lo guerrero. Lo primitivo se postula como agente de progreso. Los espacios no son antagónicos sino complementarios. No hay dicotomía sino continuidad, y de la continuidad deviene la posibilidad. El lenguaje verbal y gestual del espíritu de una guerrillera entrevistada, Trina, entendido en otro contexto, resultaría incomprensible. Por un lado, vestida en túnica satinada roja, con boina militar del mismo color sobre su cabeza e insignia del Che Guevara como distintivo, realiza curaciones y se preocupa por el progreso espiritual y la sanación corporal de su paciente; por el otro, al evaluar en situación de entrevista las masacres acaecidas en Caracas en la revuelta popular del 27 y 28 de febrero de 1989, señala que un pueblo desarmado no debe salir a la calle a enfrentarse con un ejército aprovisionado, pues la lucha en la calle no se realiza con piedras sino con armamento en mano. En consecuencia, allí murieron muchos inocentes.

"¿Quieres saber quién fui yo en vida? En verdad nosotros somos entidades que venimos a este plano y si recordamos cuando estábamos vivos nos atrasa el desarrollo. De la vida mía lo único que te puedo decir es que fui guerrillera, como te expliqué, tenía ocho meses en estado [de gravidez] cuando me mataron. Eso fue en Cantaura. La guerrilla para mí era mi ideología, luchábamos en una lucha contando con el pueblo. Lamentablemente, el logro fue que los mataron y el pueblo sigue igual. Pero para nosotros, en aquel tiempo, esa lucha fue muy importante. ¿Mi misión ahorita? Somos curanderos del alma"[10].

Estamos ante una manera especial de concebir e interpretar la historia en un culto de posesión, en el cual se escenifican rituales protagonizados por *médiums*, quienes, en un estado alterado de conciencia, de "su yo", dan paso a otra persona o expectativa. Estos espíritus o subjetividades de corte guerrero[11], hospedados al margen de la sociedad nacional anfitriona que se postula igualitaria y felizmente mestiza, asumen la voz de subgrupos sociales para formular una experiencia compartida de mundo donde afloran contenidos diferenciadores, que posibilitan la emergencia de otros discursos y la configuración de conciencias alternativas o adaptativas al cambio social y cultural. Esta historia social recrea el pasado en una realidad donde verdad y ficción se imbrican para producir metáforas y representaciones sociales que fortifican la experiencia cognitiva del sujeto. Para entender los significados profundos de estas construcciones históricas elaboradas y recreadas en el espacio de la liminalidad y del margen, es necesario determinar las mitificaciones y los olvidos presentes.

En este campo semántico de espíritus guerreros se narra una mitología popular. De esta forma la memoria se carga de nuevas subjetividades, que buscan su razón de ser en episodios ficcionalizados de la historia. Es la historia recontada desde un campo de significación que exalta la heroicidad de lo aguerrido.

Estos procesos de reestructuración de identidades nos revelan que la memoria histórica popular no es una estructura tan estable y consolidada como en un principio se creyó: en ella se observa un dinamismo que la moviliza al cambio de percepciones, liberando la irrupción de paradigmas culturales y arquetipos psicológicos que habían estado adormecidos. En estos arquetipos, la naturaleza no domesticada es parte del hombre mismo: la piel del animal cazado se confunde con la del hombre. Lo animal es esencia de la humanidad. El vestido deja de ser ropaje y apariencia cultivada; ni siquiera es protección contra la intemperancia del clima. La piel que recubre al espíritu bárbaro en su representación verbal y visual es el emblema de ese lado oscuro y sombrío que la modernidad ha querido ocultar y reprimir. Aunque la voz que ellos emiten es el reconocimiento y legitimación del bárbaro, no se los reprime, no se los oculta; por el contrario, se los venera y se les pide fuerza; se los tiene como modelo de guerrero y hombre luchador.

"Los vikingos [...] es como decir algo guerrero, algo fuerte. Son tremendos. Son guerreros asesinos. Son tipos rudos. También suenan así como especie de alta mar. Son peludos, con cachos, guerrilleros. Tienen unos cuernos que ellos se ponen. Los cachos y las pieles son de animales que ellos cazan"[12].

El Bolívar guerrero de la lucha popular: la dramatización social del imaginario religioso

Un interesante ejemplo de la versión mitologizada del Bolívar guerrero popular se encontró en el imaginario de los prisioneros[13] en una de las cárceles más violentas de Caracas, el hoy demolido Retén de Catia. Durante un trabajo de campo realizado en el interior de esta prisión pudimos observar un mural, suerte de altar cívico, realizado por los reclusos. Este mural es un excelente ejemplo de los imaginarios y símbolos de la población penitenciaria allí recluida[14].

Encabezando la pintura, los rostros de un Simón Bolívar guerrero y del Che Guevara se dejaban ver en los extremos izquierdo y derecho respectivamente. Debajo de cada uno corrían las siguientes inscripciones: "la libertad no se mendiga sino se conquista" y "es preferible ser pocos y buenos que ser un ejército y no servir para nada". En medio de ellos había símbolos patrios alusivos a la libertad, como dos brazos alzados rompiendo las cadenas que los ataban, al unísono de las estrofas del Himno Nacional *Gloria al Bravo Pueblo que el yugo rompió*. En la parte inferior se leía la divisa "Más vale una libertad peligrosa que una esclavitud tranquila". Otros símbolos libertarios como la paloma y la famosa Estatua de la Libertad americana, añadidos posteriormente, se juntaban en este mural como figuras emblemáticas de uno de los "pabellones guerreros", como se los llamaba a los sectores más violentos de esa conocida cárcel venezolana.

La elevación de la figura del Che Guevara a sitial de honor en compañía de Simón Bolívar ubica la lectura del mural en el campo de la lucha revolucionaria. Bajo este enfoque mitificador de la contienda, ambos personajes, convertidos en héroes paradigmáticos, se transfieren entre sí sus atributos de combatientes-libertadores. Por otro lado, el crimen y el delito de los delincuentes allí recluidos se impregnan de sus irradiaciones. Las consignas implícitas de lucha revolucionaria de los años sesenta y guerra libertadora de la independencia, paradójicamente, legitiman su transgresión, para darle el basamento ideológico de lucha social al quebrantamiento de la norma. Bajo la licencia del mito y una visión mágica de la historia, se cobija el delinquir.

A pocos días de la toma de poder presidencial, Chávez, en un discurso público que estaba siendo televisado, justificó el robo como estrategia de sobrevivencia para un padre de familia con hambre y necesidad de alimentar a sus hijos. Para ratificar su afirmación, le preguntó a la entonces presidenta de la Corte Suprema de Justicia si ella no haría lo mismo. Es indudable la capacidad comprensiva que este líder político tiene de la conciencia popular al exponer sus creencias y aspiraciones de modo relevante en el espacio político. De esta forma, esta conciencia popular ha ido ganando un espacio de poder importante con el aval político de su máximo exponente, presidente de la República elegido por el voto de las mayorías. Sin embargo, ese espacio de poder se mantiene indefinido, caótico, en búsqueda de su forma, porque el sistema de valores sobre el cual se sustenta es el resentimiento acumulado en los largos años de exclusión social.

Cabe aquí agregar que la vigencia del Che Guevara en la memoria popular no es una característica individualizadora de la población carcelaria: si estuvo allí presente, es porque el héroe por excelencia de las guerrillas latinoamericanas de la década de los sesenta, con el transcurrir del tiempo, ha sido coronado por la memoria popular como inspiración y guía ejemplarizante[15]. Hecho del cual no ha estado ajeno el presidente Chávez, quien en el cierre de su campaña electoral estuvo acompañado por su "bravo pueblo" enarbolando banderas con el rostro estampado del emblemático mártir y líder revolucionario.

Consideraciones finales

El pasado histórico narrado por la conciencia popular escapa, en cierta medida, a la esfera de la historia para alojarse en la del mito, que es el lugar de la invención y la creación, donde la historia no tiene cabida.

Es importante identificar y analizar la mitología sobre la cual se sustenta la memoria popular, en particular las matrices y significados profundos del mito colectivo popular. Por otro lado, los imaginarios nacionales se construyen sobre narrativas y creencias colectivamente compartidas, en donde la relevancia de un período histórico o un héroe sirven como elemento cohesionador eficaz de una comunidad, cuya composición interna es heterogénea.

Actualmente, en Venezuela, los mitos e imaginarios populares, que anteriormente ocupaban el lugar de una conciencia subalterna que corría paralelamente al margen de la sociedad nacional, son fuente de referencia del discurso del poder central. En el presente político venezolano, la versión gestada en la exclusión social es la matriz donde se están generando las emociones colectivas populares que son movilizadas por el discurso de Chávez. Para que el mito sea efectivo debe tener resonancia, es decir, debe estar vinculado a la memoria colectiva. En este ensayo hemos demostrado las matrices culturales y el arraigo del mito popular, así como sus múltiples enunciados. La apropiación de mitos colectivos y el uso emocional que ciertos líderes políticos hagan de los mismos para preservar el poder, en nuestro caso, pueden conducir a un reduccionismo del gran mito colectivo bolivariano nacional, en el cual todos tienen cabida: tanto la tradición letrada como la popular. La exaltación del mito bolivariano, acompañado de un discurso emocional divisionista que demoniza a una parte de la población, está remitiendo a un uso y una resignificación política del mito popular, y sirve de instrumento para exaltar las emociones y las (des)esperanzas de las mayorías excluidas.

Estamos ante una apropiación nacionalista del pasado, en la cual el sector popular mayoritario tiene una recepción diferenciada, en concordancia con su perenne situación histórica de opresión. La energía mesiánica del mito popular bolivariano es capitalizada por un liderazgo que llama al pasado: por un lado pide el renacimiento de una nueva república cobijada bajo los ideales bolivarianos de la felicidad a modo de retorno a una edad dorada, al mismo tiempo que lo inserta dentro de la esperanza de la revolución. Pero, al fin de cuentas, una revolución centrada en el pasado.

Las historias construidas por la memoria popular modelan conciencias: en el caso de Venezuela, la exaltación del pasado se alista en la causa disidente y rebelde. En este sentido, la historia, según la memoria popular, se ha convertido en un campo de lucha política, y su apropiación por los grupos que actualmente poseen el poder político resignifica el mito bolivariano popular del Bolívar guerrero, mesías, redencionista, protector de las clases populares desposeídas. El estudio de las formas de apropiación, construcción y mitificación popular de la historia y sus héroes abre un fecundo campo de aprendizaje y comprensión cultural. Allí se encuentran estampadas las premisas sobre las que se ha organizado, simétrica o asimétricamente, la sociedad con sus específicas mitologías.

En el caso de la Venezuela actual, es importante preguntarse quién o quiénes controlan tanto la mitología popular como el lenguaje político, cuáles son los niveles de comprensión y recepción de este imaginario, y cuáles son los sectores sociales que se sienten allí representados con mayor resonancia. Se trata de una conciencia popular subalterna, que había estado operando paralelamente al margen del poder constituido y que ahora se ha erigido en la voz de las mayorías y ha pasado a ocupar el centro del espacio público y del poder.

Bibliografía

Anderson, Benedict 1992 (1983) *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London/New York: Verso).

Carrera Damas, Germán 1973 *El culto a Bolívar. Esbozo para un estudio de las ideas en Venezuela* (Caracas: Universidad Central de Venezuela/Ediciones de la Biblioteca) N° 46.

Castro Leiva, Luis 1991 *De la patria boba a la teología bolivariana* (Caracas: Monte Ávila).

Chávez, Hugo 1999 *Alocuciones del Señor Presidente de la República Hugo Rafael Chávez Frías, en el Paseo de los Próceres y la Academia Militar. 5, 6 y 7 de julio de 1999* (Caracas: Ministerio de la Secretaría de la Presidencia de la República).

Geertz, Clifford 1973 *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, Inc. Publishers).

Halbwachs, Maurice 1992 (1941) *On Collective Memory* (Chicago/London: The University of Chicago Press).

Laplantine, François 1977 (1974) *Mesianismo, Posesión y Utopía: las tres voces de la imaginación colectiva* (Barcelona: Granica).

Marcus, George 1998 *Ethnography through Thick and Thin* (Princeton: Princeton University).
Misane, Agita and Priedite, Aija 1977 “National Mythology in the History of Ideas in Latvia: A View from Religious Studies” in Hosking, Geoffrey and Schöpflin, George (eds.) *Myths and Nationhood* (New York: Routledge).
Rowe, William 1993 (1991) *Memory and Modernity. Popular Culture in Latin America* (London/New York: Verso).
Salas de Lecuna, Yolanda 1987 *Bolívar y la historia en la conciencia popular* (Caracas: Instituto de Altos Estudios de América Latina de la Universidad Simón Bolívar).
Salas de Lecuna, Yolanda 1996 “Las desarticulaciones de una modernización en crisis: revueltas populares y la emergencia del caudillismo en Venezuela” en *Montalbán* (Caracas: Universidad Católica Andrés Bello) N° 29.
Salas de Lecuna, Yolanda 1997 “Una biografía de los espíritus en la historia popular venezolana” en *INTI. Revista de Literatura Hispánica* (Rhode Island: Roger B. Carmosino Editor) N° 45.
Salas de Lecuna, Yolanda 1998a “La cárcel y sus espíritus guerreros: una aproximación a los imaginarios de la violencia” en *Tribuna del investigador* (Caracas) Vol. 5, N° 1.
Salas de Lecuna, Yolanda 1998b “Nuevas subjetividades en el estudio de la memoria colectiva” en *Primer Simposio sobre Cultura Popular “Venezuela: tradición en la modernidad”* (Caracas: Equinoccio/Ediciones de la Universidad Simón Bolívar/Fundación Bigott).
Turner, Victor 1969 *The Ritual Process. Structure and anti-structure* (Ithaca/New York: Cornell University Press).
Wanloxten, Gustavo 1992 *El 4 de Febrero. Por Ahora* (Caracas: Fuentes Editores, CA).

Notas

* Investigadora de tradiciones orales, imaginarios y representaciones colectivas. Mg. en Literatura de la Universidad Simón Bolívar. Estudios especializados en el Departamento de Folklore de la Universidad de Bloomington, Indiana.

** Este artículo se terminó de escribir en julio de 2000.
El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización (Buenos Aires: CLACSO) junio de 2001.

1 En otros trabajos más extensos he publicado una selección significativa de los testimonios de estas voces. Remito, en particular, a Salas de Lecuna (1987).

2 Sobre el papel de la voz como perspectiva y su comprensión en la etnografía de la modernidad, ver Marcus (1998: 57-78).

3 Testimonios orales tomados de Salas de Lecuna (1987). Al final de las citas de los testimonios se señala la página específica.

4 Testimonio grabado en Petare, Caracas, junio de 1997.

5 Testimonio expresado en estado de trance por un líder médium de un conocido centro espiritual religioso en Caracas, marzo de 2000.

6 Entrevista grabada en Petare, en un centro espiritual religioso, Caracas, octubre de 1995.

7 Un estudio más extenso sobre el tema lo trato en Salas de Lecuna (1997).

8 En el trance y la posesión se crean espacios liminares. Como espacios de la antiestructura interesa observar en ellos las formas creativas y emergentes que allí se producen. Para el concepto de liminalidad ver Turner (1969).

9 Es importante señalar que el conocimiento sobre los vikingos y su imaginería se obtiene de películas exhibidas en los cines y televisión, según me lo señalaron algunos informantes.

10 Entrevista grabada en Petare, en un centro espiritual religioso, Caracas, octubre de 1995.

11 En otros trabajos he señalado que esta figura guerrera, representada por diferentes espíritus, construye en el culto afroamericano conocido como María Lionza un campo de significación que he llamado “cimarronaje”, tomando como referencia sus historias o biografías de sus vidas pasadas. Ver Salas de Lecuna (1996: 55-76). El tema de los imaginarios religiosos populares, y en especial el campo semántico del cimarronaje y la africanización de los espíritus, ha sido tratado en Salas de Lecuna (1998b: 261-278). También ver Salas de Lecuna (1997: 163-174).

12 Testimonios grabados en la cárcel de Catia, Caracas, 1996.

13 Es importante señalar que se trata de individuos enjuiciados o en proceso de juicio por delitos contra personas, contra la propiedad privada, tráfico y tenencia de drogas. No se trata de presos políticos.

14 Un tratamiento más extenso sobre estos imaginarios de la violencia es abordado en Salas de Lecuna (1998a).

15 En el sector popular, el culto a los guerrilleros como luchadores sociales no sólo se hace presente en algunos centros religiosos de corte espiritista, también se les rinde homenaje en barrios populares. Por ejemplo, en barrios populares como El 23 de Enero se mantiene viva la costumbre de izar banderas para recordar la muerte de algunos de ellos.

Angel G. Quintero Rivera*

El debate sociedad-comunidad en la sonoridad

El desafío de las músicas "mulatas" a la modernidad eurocéntrica convencional

SER MÚSICO en el Caribe hoy es contar con la posibilidad de participar de uno de los más profundos e importantes movimientos culturales de las postrimerías del siglo XX e inicios del XXI. No es casualidad que el Caribe se conozca internacionalmente más por sus músicos que por cualquier otro de los múltiples quehaceres humanos.

Y es que, ciertamente, el siglo XX nació con la idea de que la cultura de la modernidad "occidental" arroparía al mundo; que los valores sobre los cuales se asentaba representaban verdades únicas e incuestionables. Pero esas "verdades" comenzaron a cuestionarse; interesantemente tanto desde el ámbito conceptual de la cultura científica, como –más vivencialmente– desde la cultura popular (aunque inicialmente estuvieran bastante distanciadas ambas esferas). Y un siglo que nació con la culminación de unas certezas (que venían fraguándose desde tres siglos antes), concluye atravesado de profundas incertidumbres. Las incertidumbres no sólo nutren desasosiegos; también engendran otros proyectos esperanzadores de renovación constructiva, y es el caso, entiendo, no exento de agudas contradicciones y profundas limitaciones, de la música caribeña contemporánea.

Uno de los ámbitos donde ha sido más fuerte y de mayor impacto el cuestionamiento a las "verdades" de la modernidad "occidental" (cuestionamiento muy importante también en las ciencias físicas y sociales), ha sido precisamente la música. Es interesante y significativo el hecho de que los más profundos cuestionamientos (perdurables y cargados de futuro) en el ámbito sonoro no emanaron de otras culturas tradicionales (muy ricas, por cierto); tampoco (aunque intentos serios hubo, e importantes y muchos: atonalismo, dodecafonismo, minimalismo, metros móviles) del centro de la musicología "occidental"[1]; sino del propio mundo "occidental" pero desde sus márgenes: desde el por décadas discriminado y marginalizado mundo afroamericano. En el último siglo, primero el jazz afronorteamericano, los afrocaribeños bolero y rumba, y el tango afroconosureño, luego el bossa nova afrobrasileño, el afronorteamericano rock y más recientemente los tan cercanos para nosotros reggae, el jazz latino[2] y la salsa, han tocado una fibra fundamental en la sensibilidad, no sólo de los "naturales" de sus áreas de origen, sino en general de las personas de este tiempo, imposibilitando, incluso en tiempos de acelerada *globalización*, la hegemonía previamente incuestionada de las prácticas sonoras de la "alta cultura" europea.

Por emerger de un ámbito socio-cultural marginalizado popular, los desafíos de estos cuestionamientos (contrario a los desafíos en las ciencias –la teoría de la relatividad de un Einstein, la física cuántica, la termodinámica de un "premio Nobel" Prigogine–, en la teoría social de un Gramsci o Foucault, en la pintura de un Picasso, en la psicología de un Jung, en la literatura de un Hyden White o un Roland Barthes en la crítica, o un García Márquez, Cortazar, Luis Rafael Sánchez o Edgardo Rodríguez Juliá en la creación, en la geografía de un David Harvey ¡todos importantísimos!), los de la música afroamericana, repito, fueron por muchos minusvalorados. Su popularidad fue tachada como secuela de la "cultura de masas", de uno de esos "males necesarios" de la modernidad[3]. No sólo por los reaccionarios de siempre, sino incluso por personas "de avanzada", admiradores de Schoemberg o Hindemith como Theodor Adorno, uno de los más importantes teóricos de la música de la primera mitad del siglo XX. Y, definitivamente, también por muchos en la historia de nuestros países.

No fue el caso, por otro lado, es importante distinguir, de grandes compositores formados en la tradición "occidental" pero que exhibieron una particular sensibilidad social y cultural; sobre todo –quiero

especialmente recalcar– compositores "clásicos" en sociedades de marcada presencia cultural afroamericana: Gershwin, Copeland, Elie Siegmeister, Heitor Villa-Lobos, Amadeo Roldán, Leo Brower, Amaury Veray, Jack Delano o Ernesto Cordero, para mencionar sólo un puñado. En un libro que recientemente publiqué (pero que trabajé intensamente por unos 17 años), intenté iniciar un acercamiento desde la investigación académica al examen de la importancia para la musicología y la cultura contemporánea de esos desafíos sonoros populares afroamericanos en sus repercusiones para aquello a lo que –reformulando a Durkheim (y a Emilio De Ipola)– Ana Wortman se refiere como *lazo social* en su contribución a este libro; un intento preliminar, seguramente lleno de fallas y limitaciones, pero acercamiento necesario, al fin, que querría comenzar a discutir en el contexto de este libro, presentando unos pocos de sus argumentos apretadísimamente resumidos.

En los procesos de conformación de lo que ha venido a llamarse "la modernidad", entre los siglos XVI y XIX principalmente, momento de la gran expansión europea, la música de las sociedades de "occidente" atravesó (como bien recordarán) un extraordinario desarrollo. Dicho desarrollo estuvo vinculado a unos intentos de racionalización y sistematización paralelos a intentos similares en las ciencias físicas y sociales. El proceso racionalizador, con su secularización "progresista", *liberó* la expresión sonora de su ámbito comunal inmediato del ritual y el mito, facilitando la creatividad individual y fortaleciendo su dimensión autónoma como *arte*. Comenzó a primar la idea de la *composición*, de un creador individual que previo a que los músicos tocaran había pensado y elaborado los posibles desarrollos de unas ideas sonoras. Ello presuponía la noción de la pieza musical como *sistema*, como universo definido, delimitado, con un principio, desarrollo, clímax y final identificables al oído y, como en todo sistema, las posibilidades del examen racional de la relación entre sus componentes y las *leyes* que debían gobernar dichas posibles relaciones (Finkelstein, 1960). Como en la Ley de la Gravedad de Newton, en la música todos los elementos sonoros debían *gravitar* en torno al principio central de la expresión individual, que era la tonada; todo extraordinario desarrollo de todo recurso sonoro (armonía, ritmo, texturas, timbres...) se entendía como "complementario" y, por tanto, supeditado a las *leyes de la tonalidad*[4].

La creciente complejidad en la división social del trabajo del desarrollo capitalista industrial moderno fue manifestándose a nivel sonoro en la transformación de la melodía individual o el cantar unísono a conjuntos polivocales (de varias voces) cada vez más complejos e internamente jerarquizados. La música polivocal, que alcanzó en los siglos XVIII y XIX extraordinarios niveles de elaboración, se edificó sobre tres de las más importantes contribuciones de la racionalidad "occidental" a la música: lo que llamó Bach la escala bien temperada que "ordenaba" el universo sonoro, estableciendo una relación aproximada equivalente entre nota y nota para cada tonalidad[5], la escritura o notación musical que dicho ordenamiento posibilitaba (y que facilitaba los dictados del compositor y la coordinación del director, convirtiendo a los músicos ¡ojo! en *ejecutantes*), y los principios –*sistematizados*– de la armonía. La gran música sinfónica presentaba la imagen de la gran industria[6]; como aquella, manifestaba la tensión entre una producción colectiva (*muchas* personas tocando) y el diseño o control individual (lo que *una* persona componía y dirigía); entre el enriquecimiento extraordinario de las capacidades individuales (del compositor) y el empobrecimiento (o creciente pasividad) del papel de la mayoría en lo producido. Este desarrollo –contradictoriamente extraordinario y a su vez limitante– representó el predominio del canto sobre el baile, de la composición sobre la improvisación, de lo conceptual sobre lo corporal y de la expresión individual de tipo societal sobre la intercomunicación comunal.

El intento racionalizador-sistematizador fue precisamente esto: un intento –¡muy poderoso!– pero sólo un intento, pues sobre todo a nivel de la ejecución –del *performance*– afloraban a menudo sus contradicciones. Pues allí –en el *performance*– se quiebra –como bien pueden haberse fijado aquellos que tocan algún instrumento o cantan– la distinción entre lo emotivo y lo conceptual, entre lo predecible y la sorpresa, entre la repetición y la invención, entre lo elaborado-establecido y lo espontáneo.

Estas tensiones siempre presentes en la tradición "occidental" al nivel del *performance* quedaron más desnudadamente evidenciadas ante la emergencia de una otra manera de hacer música que emanaba de un contexto social e histórico diferente, con, por tanto, otras maneras de concebir el mundo y su tiempo, donde la expresión individual sólo se daba en la solidaridad comunal (y donde la *expresión*, por tanto, era necesariamente *comunicación*). Donde las heterogeneidades del tiempo, manifestadas a través del polirritmo, se expresaban dramáticamente y atravesaban toda la composición, que se enmarcaba, además, en una racionalidad diferente inseparable de lo corporal (véase el excelente ensayo de Luz Adriana Maya

en este libro) y, por tanto, de la espacialización del tiempo en el baile. Estas fueron las músicas afroamericanas de las que tenemos aún tanto que aprender.

En el mundo de los objetos, el redescubrimiento de la importancia del tiempo y sus procesos irreversibles en la física cuántica, la termodinámica y la teoría de la relatividad, no significó echar por la borda todos los extraordinarios avances que logró la ciencia moderna sobre el paradigma *newtoniano* de la gravedad, sino la importancia de buscar formas de entender la compleja interrelación entre el análisis de lo recurrente –a lo cual se había dedicado la ciencia *newtoniana*– y de lo cambiante, que había soslayado (Prigogine, 1993; Prigogine and Stengers, 1984). Una transformación de paradigma equivalente en la música no significaba tampoco ignorar los extraordinarios avances en el desarrollo de la expresión sonora que representó el proceso *sistema*-tizador centrado en la simultaneidad de la tonalidad (como intentó, en un callejón sin salida, a mi juicio, el atonalismo); sino, impugnando su pretensión unidimensional, explorar las complejidades entre el ser y el convertirse, entre lo sincrónico y lo diacrónico, entre lo cantable y lo bailable, entre la tonalidad y el ritmo.

En este sentido, estas músicas no son, figurativamente hablando, músicas "negras", sino "mulatas"; no son sonoridades de África transportadas al Nuevo Mundo, sino músicas *del* Nuevo Mundo, con toda la continuada hibridez que ello entraña y los trastoques dramáticos que los desplazamientos espaciales representaron y representan en las formas de experimentar el tiempo.

No se presentan en oposición a la gran tradición sistematizadora "occidental" (sincrónica); aprovechan ese extraordinario desarrollo, pero dentro de dos grandes diferencias. Otorgando voz propia al ritmo, la elaboración rítmica no se encuentra supeditada a un principio ordenador unidimensional (la tonalidad): más bien se establece un diálogo entre melodía y ritmo. Y la idea de la composición abierta, donde se retiene (o, mejor aún, se desarrolla) la noción de un plan previo (y las elaboraciones conceptuales que ello presupone), pero abierto a las modificaciones de la improvisación comunicativa entre los ejecutantes (donde la composición resultante no es producto individual, sino de la labor creativa en diálogo entre el compositor, el arreglista y los músicos). La cosmovisión determinista se quiebra ante la sorpresa de la ornamentación y la improvisación espontánea, ante estos *procesos irreversibles*[7].

Es necesario detenernos en el análisis de estas prácticas musicales, que expresan y, dialécticamente, inciden en el desarrollo de cosmovisiones alternativas, especialmente significativas para las relaciones entre lo comunal y lo societal. Las más elevadas expresiones de estas músicas "mulatas" no sólo permiten ¡y celebran! la ornamentación improvisada de los instrumentistas a lo largo de la pieza, a base del conocimiento de sus instrumentos y sus particulares estilos de ejecución, sino que además desarrollan formas que promueven la improvisación: composiciones que incluyen secciones específicas dedicadas a la manifestación virtuosística de los diversos componentes de un conjunto musical, lo que se conoce en el *jazz* como los *jam sessions* y en la música "caribeña-*tropical*" como las *descargas*. En estas formas, la improvisación es un fenómeno de *comunicación*, pues se improvisa a base de lo que el compositor y el arreglista han querido expresar, y en entrejuego con la improvisación de los instrumentistas que han precedido en la sesión improvisatoria, generándose más bien una encadenación comunicativa. Las improvisaciones no son, pues, manifestaciones individuales, sino expresiones de individualidad en una labor de conjunto, trascendiendo en esa forma la tradicional diferenciación entre lo singular y lo plural en referencia a lo humano. La composición no es, por tanto, una obra individual, sino una práctica colaborativa, que quiebra, en la producción simbólica, la teoría del individualismo posesivo, ¡tan importante para las prácticas sociales y la organización política en las sociedades "occidentales" modernas (MacPherson, 1962)! La cultura democrática se manifiesta sonoramente desde otras bases, indisolublemente vinculadas al sentimiento comunal. La improvisación es relación comunicativa; es expresión de *reciprocidad* característica de lo comunal: donde la individualidad se constituye, no en términos de lo que busca o lo que recibe (como en la cosmovisión burguesa), sino de lo que ofrece, de lo que da (Temple, 1989). Las individualidades no se diluyen en la colectividad, *pero tienen sentido sólo en términos de esta*.

La comunicación a través de la cual se elabora la sonoridad resultante en la música "caribeña-*tropical*" no se da únicamente entre los que producen la música (el compositor, el arreglista y los músicos), sino también entre estos y los que la "utilizan" o "consumen"; principalmente, siguiendo una hermosa tradición afroamericana, a través del baile[8]. Esta comunicación *desde* "el público" es muy importante para el desarrollo espontáneo de las ornamentaciones y la improvisación, pues los músicos responden a esas que llaman "vibraciones" en torno a lo que están tocando y, en ese sentido, puede decirse que, de cierta manera, se quiebra la división tajante –que fue constituyéndose como muy importante en las relaciones

societales del desarrollo burgués– entre productores y "consumidores" en la elaboración de las sonoridades. Quiebra también esta práctica la concepción de la composición como *universo predeterminado* (ojo a los *newtonianos*) –infinitamente repetible por la partitura– ante la incorporación constante de esta comunicación multidireccional en procesos irreversibles.

Otra de estas prácticas musicales que quisiera mencionar acá se ubica en la valoración que otorgan la *salsa*, y en general las más desarrolladas de estas músicas "mulatas", a la heterogeneidad de los timbres, i.e. a quebrar la jerarquía entre los distintos instrumentos. La *relativización* de las leyes de la *gravedad* tonal está entretejida a unas prácticas distintas de interrelación entre las voces instrumentales.

Un gran aporte de la modernidad "occidental" a la organización humana de los sonidos fue –como antes señalamos– el desarrollo de una música polivocal (de muchas voces diversas) conformada por una gran heterogeneidad de agentes sonoros o familias de instrumentos. Este desarrollo fue acompañado, no obstante, por una clara jerarquización de los instrumentos. Esta jerarquización tomaba un carácter un tanto fluido, como fluida era a su vez la estratificación social en la sociedad capitalista sobre la cual se iba paralelamente asentando, donde la movilidad social individual era posible (contrario a la sociedad estamental del *Antiguo Régimen*), pero exhibiendo a nivel grupal una marcada jerarquía al fin. Solistas de diversos instrumentos podían brillar en algún concierto dedicado a ellos, o en alguna particular sección de alguna composición, pero a nivel grupal, sobre todo en su más alta expresión institucional –la orquesta sinfónica–, las jerarquías tímbricas estaban claramente establecidas. Estas se manifestaban, incluso, en la distribución espacial de los diversos grupos de instrumentos en la orquesta[9]. En un primer plano encontramos los instrumentos de cuerda con arco (violín, viola, violonchelo y contrabajo) representando al *Tercer estado*, al pueblo, que irrumpía protagónicamente en la historia. Estos instrumentos eran, como los ciudadanos de las emergentes repúblicas, iguales y a su vez distintos; liderados por el violín, como debía supuestamente liderar la burguesía al *Tercer estado*. De hecho, está establecido que el *concertino*, es decir, el primer violín, sea el líder de la orquesta. En un segundo plano se colocan los vientos madera (la flauta, el oboe, el clarinete y el fagot), que, como sonoridad de conjunto, se asocian a la aristocracia cortesana[10].

En un tercer plano aparecen los vientos metal (trompa, trompeta, trombón y tuba) cuyo timbre evoca al militarismo del feudalismo superado; y finalmente se encuentra la percusión, que la modernidad "occidental" asociaba con lo primitivo. Era de esperar que en una sonoridad que *gravitaba* en torno de la tonalidad se colocara en la jerarquía inferior a los membráfonos (en términos amplios, los tambores), a los instrumentos cuyo timbre no produjera tonos, imposibilitados supuestamente, por lo tanto, de expresar melodías.

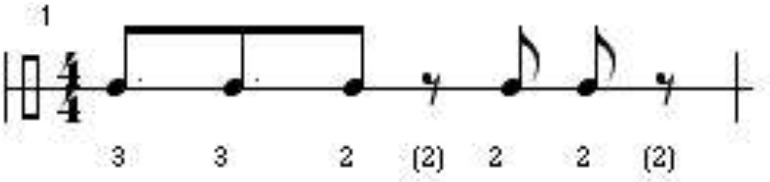
Las más elaboradas expresiones de las músicas "mulatas" (en el *jazz*, la música brasileña o la *salsa*) aprovechan la tradición polivocal y la riqueza instrumental, pero quebrando la jerarquización establecida (en los conjuntos de *salsa*, a manera de ilustración, la percusión se coloca en la línea frontal y no al fondo, como en la orquesta sinfónica). Estas músicas fueron rompiendo con la idea de que unos instrumentos lleven "la voz cantante", mientras los otros los "acompañan", desarrollando una sonoridad de conjunto basada en la multiplicación integrada de timbres sonoros, ejerciendo –cada uno– una voz propia. El liderato de estos conjuntos puede ejercerse desde el bajo (como las orquestas salseras de Bobby Valentín u Oscar D'León), desde la trompeta (como la de Luis "Perico" Ortiz), el trombón (como la Orquesta de Willie Colón), el piano (como Rafael Ithier en *El Gran Combo*, Papo Lucca en *La Sonora Ponceña* o Eddie Palmieri con *La Perfecta*), la voz (como la Orquesta de Gilberto Santa Rosa), la flauta (como la de Johnny Pacheco) o la percusión: los timbales (la Orquesta de Tito Puente o de Willie Rosario), las congas (la de Ray Barreto) o los bongoes (Roberto Rohena con su Apollo Sound), para mencionar sólo algunos ejemplos[11]. Además, en la elaboración virtuosística de los *jam sessions* o las *descargas* pueden participar tanto los instrumentos melódicos valorados por la música de la modernidad "occidental" –el violín, el piano o la flauta...–, como aquellos que esta había subvalorado: el trombón, el cuatro, el bajo, la batería, los bongoes o las congas, entre otros.

En nuestras sociedades americanas –cuyas músicas entremezclan diversas tradiciones de expresión y elaboración sonora– los diversos instrumentos fueron asociándose históricamente con particulares identidades sociales; étnicas y de clase, sobre todo. El violín se asoció con la tradición europea, mientras la percusión con la africana; la guitarra, el cuatro y el güiro con el campesinado, y los vientos-metal con los trabajadores urbanos de oficios... Dados los significados que expresan los timbres sonoros de los diversos instrumentos en términos de las identidades socioculturales, la valoración presente en las músicas "mulatas" a la heterogeneidad de sus timbres trae consigo implicaciones fundamentales en torno a las

concepciones de la sociabilidad, reafirma la utopía de lo comunal; en términos contemporáneos, de una democracia que valore el respeto de las diferencias.

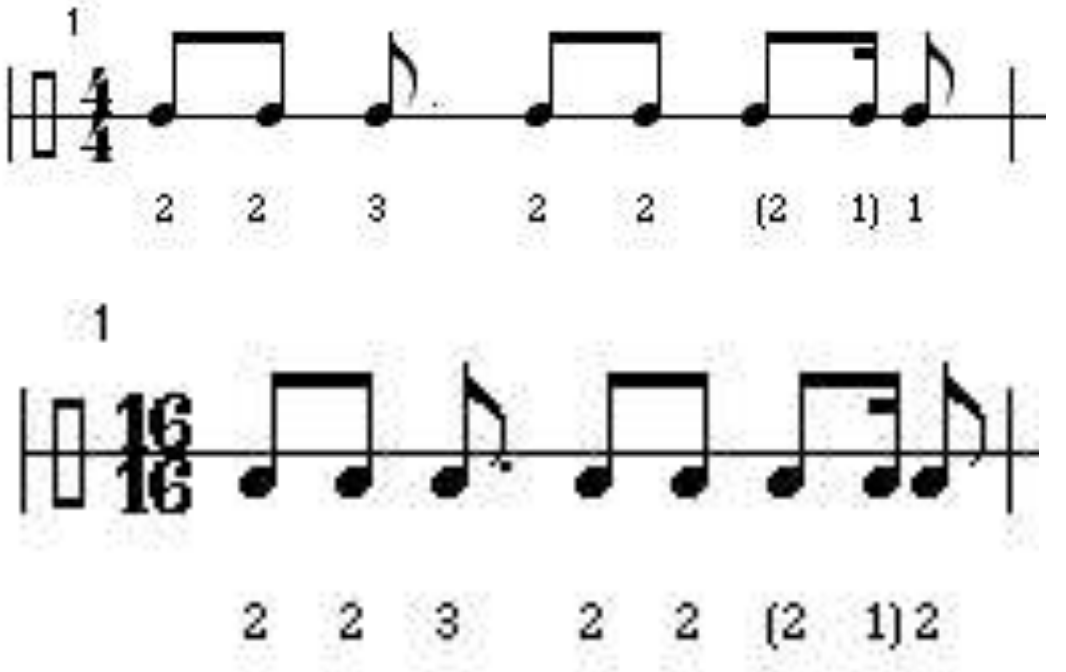
Una de las manifestaciones más importantes de los entrejuegos entre melodía, armonía, forma y ritmo, que evidencia claramente un distanciamiento respecto a la *sistema*-tización de la modernidad "occidental", se expresa en lo que se denomina en la música como los *metros*: los patrones que ordenan el transcurrir sucesivo de la composición. A partir del siglo XVII, la música de esa entonces incipiente modernidad fue estructurándose isométricamente, es decir, con acentos regulares recurrentes. En el siglo XX, la gran música "occidental" (a través de compositores como Stravinsky, Bartók o Hindemith, y del impacto en ella de las músicas afroamericanas: de Villa-Lobos, Amadeo Roldán, la *rumba*, el *tango*[12] y el *jazz*, por ejemplo) experimentó un tremendo incremento en el interés en torno a las variaciones en los ritmos y metros[13]. Mantuvo la música "clásica", no obstante, la subdivisión en términos de unidades equivalentes: x unidades de tiempo equivalentes por compás.

Las mestizas músicas "mulatas" del Nuevo Mundo contribuyeron a los cambios en paradigma que la relatividad y el redescubrimiento del tiempo representaron para la cosmovisión *newtoniana*, previamente y, a mi juicio, de una manera más radical. En su proceso de conformación como formas propias de expresión sonora resistieron la tentación –y la presión– *civilizatoria* de *sistema*-tizar, a la manera "occidental", su métrica –su ordenación temporal sucesiva[14]. Sin abandonar la pretensión de un enriquecimiento y desarrollo melódicos propios (extraordinario en los *spirituals* y los *toques de santo*, pero presente, con

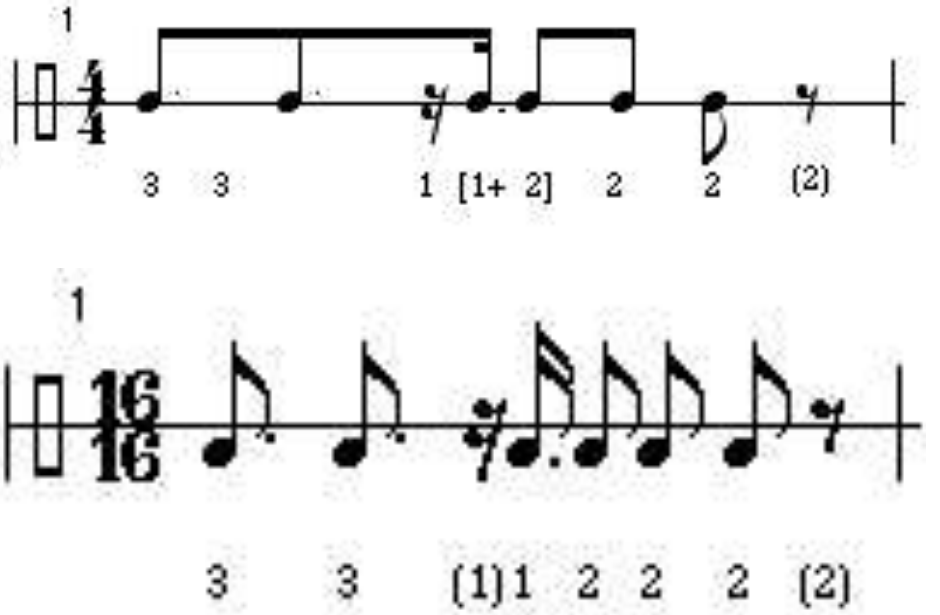


mayor o menor intensidad, en todas las músicas "mulatas"), estas han intentado mantener la ordenación sucesiva de la composición en el estilo métrico heredado de la tradición africana: a través de una subdivisión recurrente basada en pulsaciones temporales heterogéneas –lo que se conoce en la vertiente "caribeña-*tropical*" de estas músicas como *las claves*. Las *claves* ordenan el desenvolvimiento temporal de las melodías y las progresiones armónicas dentro de una concepción no lineal del tiempo: no como flujo a la manera de una onda, sino (ojo a los paralelos con las discusiones introducidas por la mecánica cuántica en la ciencia) a base de células rítmicas constituidas por golpes de pulsaciones no equivalentes (rompiendo, de paso, la distinción entre lo analógico y lo digital). Aunque las *claves* son métricas "rítmicas", no debe confundirse la *clave* con el ritmo: las *claves* constituyen patrones de ordenación métrica (del tiempo sucesivo) –equivalente al *un*-dos-*un*-dos... del 2/4 europeo, o al *un*-dos-tres-*un*-dos-tres... del 3/4, al *un*-dos-tres-cuatro-*un*-dos-tres-cuatro... del 4/4, etc.– que subyacen toda una composición o un segmento definido de una composición. Sobre cada *clave* se elaboran numerosos ritmos distintos y combinaciones polirrítmicas que definen o caracterizan los diversos géneros que conforman una tradición musical. La *clave* 3-2, por ejemplo, predominante en la expresión musical puertorriqueña, en diferentes *tempos* subyace métricamente tanto a algunas de las más señoriales *danzas* como a la más bullanguera *guaracha*, o a la *plena* festiva, al melancólico *seis mapeyé*, o a las combinaciones polirrítmicas de la *salsa*. Esta *clave* se formularía así:

Otros ejemplos de *clave*, entre numerosas variaciones, son la *clave* de *samba*



o la *clave* 2-3 que se utiliza en la *bomba holandé* puertorriqueña, en el *guaguancó habanero y matancero* y en la mayor parte de la música de la santería cubana.



Al intentar ordenar en la notación de la modernidad “occidental” composiciones en métrica de *clave* (sobre todo en los compases predominantes de 2/4, 3/4 y 4/4), se produce una irregularidad en los acentos

que la musicología “occidental” ha denominado como formas *sincopadas* que, según esta musicología, caracteriza a todas las músicas “mulatas”. Aparte de que estas músicas utilizan también acentos móviles (que chocan con la “estabilidad” de acentos de la sonoridad de la modernidad “occidental”), incluso en momentos en que no son utilizados, la métrica en *claves* –que rompe con la regularidad temporal– genera, para oídos “eurocéntricos” (y el paradigma *newtoniano* de la filosofía de la ciencia moderna), la imagen de una particular disposición al caos. Como señala la voz “autorizada” del Harvard Dictionary of Music, “Syncopation is... *any* deliberate *disturbance* of the *normal* pulse of meter” (Apel, 1982: p. 827, énfasis del autor).

Entiendo por “normal”, obviamente, la isométrica “occidental”.

Es significativo que en las últimas décadas, por un lado, compositores caribeños formados en la tradición “occidental” han reconocido las posibilidades de elaboración expresiva de las prácticas sonoras afroamericanas, y, por otro lado, la mayoría de los músicos en el *jazz* y la *salsa* buscan y/o tienen formación “occidental-académica” de conservatorio, encontrándose recursos “clásicos” (de armonía diatónica y cromática, de contrapunto modal/tonal, etc.) en grandes composiciones (abiertas) de estos géneros: como en el *Minuet en sol* de Eddie Palmieri (Palmieri, 1996) –extraordinaria elaboración rítmica sobre la base del danzón inspirada en una melodía de Beethoven–, como en *Obsesión* de Dave Valentín, jazz latino elaborado sobre el conocido bolero de Pedro Flores (Valentín and Mann, 1990), o la riquísima combinación de formas en salsas como *Somos el son* de la Orquesta La Selecta, de Víctor Rodríguez Amaro con arreglos de Isidro Infante y Raphy Leavitt (Leavitt, 1986), como *Lamentación campesina* de Tite Curet Alonso, con arreglo de Luis García y cantada por Cheo Feliciano (Feliciano, 1980), como *Maestra vida* de Rubén Blades (Blades, 1980) o *Aerolínea desamor* de Willie Colón (Colón, 1990), y más recientemente composiciones como *Ahora me toca a mí* de Johnny Ortiz cantada por Victor Manuelle (1996) o *Vivir lo nuestro* de Rudy Amado Pérez y Normandia González con arreglo de Sergio George y cantada por Marc Anthony y la India (Caballero, 1994). Pero esta interfecundidad que observamos en las últimas décadas arrastra la intensa trayectoria de una zigzagueante historia de siglo y medio atravesada de conflictos y contradicciones, donde las transformaciones en torno a la relación sociedad-comunidad han sido centrales.

A través de un rico polirritmo de voz propia, del diálogo tenso (a-sistémico) entre melodía, armonía y ritmo, y de un ordenamiento métrico sobre la base de unidades temporales no equivalentes –las *claves*, que cuestionan la visión temporal lineal de “progreso” de la modernidad “occidental”, por un lado, y la combinación del sentido dramático de la canción con la apertura improvisatoria de los *soneos* y *descargas*, por otro–, las “mulatas” músicas afroamericanas han ido reuniendo el canto con el baile, la composición y la improvisación, y la expresión individual de tipo societal con la intercomunicación comunal. Unas identidades en constante reformulación[16], desde esa “mulata” periferia de la expansión “occidental” que es el Caribe, plantean a través de la música una utopía alternativa a las concepciones tradicionales de las relaciones sociales, sobre la base de la reciprocidad, el reordenamiento temporal entre mito, historia y cotidianeidad, y la expresión pre-discursiva del cuerpo, en una reapropiación transnacional de lo comunal, mientras lo societal sufre fisuras ante los procesos actuales de globalización.

Bibliografía (incluye discografía)

Acosta, Leonardo 2000 *Descarga cubana: el jazz en Cuba 1900-1950* (La Habana: Unión).

Apel, Willie 1982 *Harvard Dictionary of Music* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Benjamin, Walter 1968 (1936) “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction” in *Illuminations* (New York: Harcourt).

Blades, Rubén y Colón, Willie 1980 *Maestra Vida* (Nueva York: Fania) JM 576 y 577, LP doble.

Blanco, Jesús 1992 *80 años de Son y Soneros en el Caribe 1909-1989* (Caracas: Tropykos).

Caballero, India 1994 *Dicen que soy* (S.J.: RMM Records/Sony) CDZ-81373, CD.

Colón, Willie 1990 *American Color* (Miami: CBS) 80351, CD.

Cooke, Deryck 1959 *The Language of Music* (Londres: Oxford University Press).

Feliciano, Cheo 1980 *Sentimiento, Tú* (S.J. Vaya–Música Latina Internacional, Inc.) JMVS 95, LP.
Finkelstein, Sidney 1960 “Social Origins of Melody” in *Composer and Nation*: *The Folk Heritage of Music* (New York: International Publishers) Chapter 1.
Gilroy, Paul 1994 *The Black Atlantic, Modernity and Double Consciousness* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
Hayward, Barry 1991 *Memory and Creativity in the Interpretation of Early Music* (Paris) mimeo.
Leavitt, Raphy y su orquesta La Selecta 1986 *Somos el Son* (S.J.: Bronco) 139, LP.
MacPherson C. B. 1962 *The Political Theory of Possesive Individualism*, *Hobbes to Locke* (London: Oxford University Press).
Manuelle, Victor 1996 *Victor Manuelle* (Miami: Sony) CDZ-81733/2-469803, CD.
Marothy, János 1974 *Music and the Bourgeois, Music and the Proletarian* (Budapest: Adademiai Kiado).
Martindale, Don and Riedel, Johannes (eds.) 1958 “Introducción” in *Max Weber´s Sociology of Music* (New York: Southern Illinois University Press).
Norton, Richard y Bokina, John 1976 “Reseña a Marothy (1974)” en *Telos* (St. Louis, Missouri) N° 28, verano.
Palmieri, Eddie 1996 *Vortex* (S. J.: RMM Records) RMD 82043, CD.
Prigogine, Ilya 1993 *El nacimiento del tiempo* (Barcelona: Tusquets).
Prigogine, Ilya and Stengers, Isabelle 1984 *Order out of Chaos, Man’s New Dialogue with Nature* (New York: Bantam Books). En español 1983 *La nueva Alianza, Metamorfosis de la ciencia* (Madrid: Alianza).
Quintero Rivera, Angel G. 1984 “Notas sociológicas sobre Mozart y su Sinfonía Haffner” en *En Rojo. Suplemento del Semanario Claridad* (San Juan) 5-11 de octubre.
Rossi, Vicente 1926 *Cosas de negros, Los orígenes del tango y otros aportes al folklore rioplatense* (Córdoba).
Sachs, Curt 1953 *Rhythm and Tempo. A Study in Music History* (NewYork: W.W. Norton & Co.).
Said, Edward W. 1991 “Performance as an Extreme Occasion” in *Musical Elaborations* (New York: Columbia University Press).
Salazar, Adolfo 1939 *Música y sociedad en el siglo XX* (México: Fondo de Cultura Económica).
Salazar, Adolfo 1944 *La música moderna; las corrientes directrices en el arte musical contemporáneo* (Buenos Aires: Losada).
Salzman, Eric 1967 *Twentieth-Century Music. An Introduction* (N.J.: Prentice Hall).
Sheperd, John et al. 1977 *Whose Music? A Sociology of Musical Languages* (New Brunswick: Transaction Books).
Temple, Dominique 1989 *Estructura comunitaria y reciprocidad* (La Paz: Hisbol/Chitakolla).
Valentín, Dave and Mann, Herbie 1990 *Two Amigos* (NewYork: GRP Records) GRD-9606, CD.
Weber, Max 1958 (1921) *The Rational and Social Foundations of Music* (New York: Southern Illinois U. Press).

Notas

* Catedrático y Director de Proyecto en el Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad de Puerto Rico en el Recinto de Río Piedras. Doctorado en Sociología Política de la London School of Economics and Political Sciences (1976). Ha sido profesor visitante de las universidades de Harvard (1999), Barcelona (1997-1998), São Paulo (1994) e Illinois en Chicago (1991), y Leverhulme Visiting Fellow del Centre for Caribbean Studies de la Universidad de Warwick en Inglaterra (1985). Ha dictado conferencias en numerosas universidades de Europa, Estados Unidos y América Latina.
El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2 (Caracas: CLACSO) agosto de 2001.

1 El musicólogo húngaro (Marothy, 1974) concluye un estudio sumamente minucioso, amplio, erudito e imaginativo, sobre la trayectoria histórica de la música y las cosmovisiones de clase, planteando los inicios de la superación de la cosmovisión burguesa por las composiciones del realismo socialista, principalmente de Eisler en la República Democrática Alemana ("Alemania oriental"), Prokofiev y Shostakovich en la entonces Unión Soviética, y Kodály y Bartók en Hungría, que, según su interpretación, adelantan una cosmovisión proletaria. Aunque recomiendo el estudio de esta obra monumental, sus análisis resultan a veces mecanicistas, y sus conclusiones forzadas (Norton y Bokina, 1976). Sería interesante examinar además el impacto sobre la trayectoria de la música "occidental", sobre todo a partir de finales del siglo XIX, de las músicas de los márgenes europeos de la modernidad: la música eslava, gitana, húngara y española, pues tal vez algunos elementos examinados por Marothy, desde su dimensión clasista (como expresiones de una cosmovisión proletaria), pueden justipreciarse mejor como expresiones de una otredad étnica.

2 Más sobre su dimensión histórica en Acosta (2000).

3 En la medida enque fueron músicas marcadas por la difusión del media, parafraseando a Benjamin (1968), conformándose en la época de "la reproducción mecánica del arte de los sonidos", participan del proceso de redefinición del ámbito de la política que analiza –para Chile– Carlos J. Ossa en su contribución a este libro.

4 La tonalidad es reconocida por numerosos autores como la fuerza alrededor de la cual gravitó el desarrollo de la música "occidental" entre 1600 y 1900 aproximadamente: ver, por ejemplo, Salzman (1967: Parte I). También esta visión permea prácticamente todos los textos musicológicos que teorizan sobre música tomando en consideración solamente la trayectoria "occidental". Ver, como ejemplo, el valioso libro de Cooke (1959).

5 Martindale y Riedel (1958: LI) explican cómo para Max Weber el desarrollo de la escala bien temperada fue evidencia de la penetración de la racionalidad "occidental" en la expresión musical: "the transformation of the process of musical production into a calculable affair operating with known means, effective instruments, and understandable rules".

6 En Sheperd et al. (1977: 105) se relaciona el principio ordenador de la tonalidad con la cosmovisión industrial en términos de la relación jerárquica que establece entre sus componentes, idea sugerente que requeriría, a mi juicio, mayor concreción.

7 Estas eran características fundamentales de la música europea también, previo a la modernidad, según el ensayo de Hayward (1991: 9), quien dirige un grupo que ha grabado numerosos CDs de la llamada "música antigua". El proceso sistematizador en torno a la sincronía no es, pues, "europeo" a secas, sino propiamente de la "modernidad occidental". Algunos elementos temporales improvisatorios perduraron en las fugas y en las cadenzas de algunos conciertos. Complicaría demasiado la argumentación de este corto ensayo examinar los procesos irreversibles de la ejecución aun en músicas que no propician la improvisación. Podemos sugerir al respecto la lectura del sugerente ensayo de Said (1991).

8 En las músicas "negras" de América –la bomba puertorriqueña, la rumba cubana y otras de la cuenca caribeña centroamericana– existen numerosos ejemplos de una intensa comunicación recíproca entre bailadores e intérpretes, donde la sonoridad resultante es, de manera determinante, producto de ese diálogo, de esa intercomunicación. Un fenómeno similar ocurre en músicas de los márgenes europeos de "occidente", como el flamenco, o lo que en general se conoce como el baile español. En las músicas "mulatas" del Caribe hispano, muy influenciadas por ambas tradiciones, esta comunicación recíproca se mantiene muy viva en la memoria cultural.

9 Habrán jugado un papel también, sin duda, razones acústicas, aunque la imagen que se proyectaba era la que describo en el texto.

10 ...aunque cada instrumento provoca también otras asociaciones, como la del clarinete con la modernidad; identificación presente desde su tardía invención e incorporación a la orquesta en el siglo XVIII, y que se fortaleció en el siglo XX por la asociación de este instrumento con el jazz. En Quintero (1984) intento demostrar que en la Sinfonía Haffner de Mozart, el timbre de oboe (tan utilizado en la música cortesana y el Barroco) significa tradición, mientras el timbre del (en aquel momento) reciente clarinete expresaba modernidad.

11 Ejemplos de la música "tropical" pre-salsa en Blanco (1992).

12 Sobre los orígenes y la naturaleza afroamericana del tango ver el minucioso estudio de Rossi (1926). Este evidencia también el impacto del tango en Europa.

13 La erudita investigación de Sachs (1953) enfatiza en su último capítulo la importancia del impacto del jazz en los metros de la música "clásica" occidental del siglo XX. Menciona, también, aunque de manera secundaria, a la rumba. Sobre la importancia del elemento del ritmo en la música "clásica" de nuestros tiempos ver también Salazar (1939 y 1944).

14 En el surgimiento de la primera música de salón criolla caribeña –la danza, en Cuba, Puerto Rico y Curazao, a mediados del siglo XIX– la óptica civilizatoria denunciaba su supuesto "defecto en forma": la incongruencia métrica entre lo que debían tocar la mano derecha y la izquierda en el piano; es decir, entre su canto –la melodía– y su basso ostinato que definía su ritmo bailable.

15 Agradezco al compañero etnomusicólogo Luis M. Álvarez estas transcripciones.

16 Como bien señalara el sociólogo afrobritánico Paul Gilroy, "The history of the black Atlantic yields a course of lessons as to the instability and mutability of identities which are always unfinished, always being remade" (Gilroy, 1994: XI). Uno de los pilares del análisis de Gilroy lo constituyen, precisamente, las músicas afroamericanas.

Liv Sovik*

“O Haiti é aqui/O Haiti não é aqui”:
música popular, dependência cultural e identidade brasileira na polêmica Schwarz-Silviano

Quando você for convidado para subir no adro da Fundação Casa Jorge Amado
pra ver do alto a fila de soldados, quase todos pretos
dando porrada na nuca de malandros pretos
de ladrões mulatos
e outros quase brancos
tratados como pretos
só para mostrar aos outros quase pretos
(e são quase todos pretos)
e aos quase brancos pobres como pretos
como é que pretos, pobres e mulatos
e quase brancos, quase pretos de tão pobres são tratados.
E não importa se os olhos do mundo inteiro possam estar por um momento voltados para o largo
onde os escravos eram castigados.
E hoje um batuque, um batuque com a pureza de meninos uniformizados
de escola secundária em dia de parada
e a grandeza épica de um povo em formação,
nos atrai, nos deslumbra e estimula.
Não importa nada:
nem o traço do sobrado, nem a lente do Fantástico,
nem o disco de Paul Simon.
Ninguém,
ninguém é cidadão.
Se você for ver a festa do Pelô
e se você não for
pense no Haiti
reze pelo Haiti.
O Haiti é aquí
o Haiti não é aqui.

“Haiti”, CD Tropicália 2, 1993
Música: Gilberto Gil
Letra: Caetano Veloso

QUANDO, NO SHOW *Noites do Norte,* Caetano Veloso canta os versos do nosso título, ele aponta para o chão com os dedos indicadores: “O Haiti é aqui” e depois aponta os mesmos dedos para o alto, em gesto típico de dança do carnaval, “O Haiti não é aqui”. As alternativas de um Brasil violento, racista e miserável e um Brasil da percussão, de corpos orgulhosos e da alegria carnavalesca se apresentam como comentários um sobre o outro. Eis um dilema atual, recorrente, histórico, permanente da identidade brasileira: como entender a coexistência de injustiça e felicidade no mesmo lugar social? Vem acompanhado de outra questão: qual é o lugar do Brasil no mundo?

Conforme “Haiti”, não importam as câmeras de televisão do *Fantástico*, programa dominical de notícias, nem a fama internacional do Olodum, bloco afro que gravou um disco com Paul Simon e cujo batuque é identificado com o Pelourinho, lugar da repressão policial e da festa em “Haiti”. O olhar externo não é eficaz em controlar a violência, mas a afirmação e sua contradição já evocam esse olhar: “O Haiti é aqui/O Haiti não é aqui”. Haiti foi o primeiro país independente da América Latina; é um país de população miserável, de descendentes de escravos. Qual é mesmo o lugar do Brasil no mundo? Ao citar “Haiti”, a letra lembra o

lugar chave ocupado pela população de “pretos, pobres e mulatos e quase brancos quase pretos de tão pobres” na história do continente, lugar de revolucionários, sofrimento e violência, lugar que pode ser, ou é, o Brasil. A questão aparentemente interna ao Brasil, de conciliar a festa cívica (“a pureza de meninos uniformizados de escola secundária em dia de parada/e a grandeza épica de um povo em formação”) com a violência, de assumir ambos os lados de Haiti, está encravada na história colonial: só a história da colonização e da escravidão –além da letra, o som do *rap* composto por Gilberto Gil está aí para centrar a atenção na diáspora africana– podem explicá-la.

Não é à toa que uma vinheta tirada da música popular introduza esta discussão de posições sobre colonização e cultura, questões de poder político e dependência cultural, pois a canção popular brasileira é um campo privilegiado de representação do nacional, onde se concatena e reconcatena repertórios musicais e imagens verbais. Propõe-se aqui, depois de retomar o momento em que se configurou uma estética para a música popular e em que houve forte debate político-cultural nos meios de comunicação, apresentar e discutir dois discursos teóricos. São dois lados da polêmica, de Silviano Santiago e Roberto Schwarz, que representam posições ainda citadas em discussões de identidade nacional e dependência cultural. Se ainda são válidos hoje, é porque ajudam a entender o quadro político-cultural contemporâneo como herdeiro, não só da cultura de massa em seu momento fundador no Brasil, os anos 60, mas em sua relação com a história mais longa à qual Caetano alude tão claramente em “Haiti”. Espera-se, então, dimensionar a utilidade de cada uma das duas vertentes para interpretar a dependência cultural na cultura de massa contemporânea em um país como Brasil –e talvez no Haiti.

A música começou a ser o meio para o comentário sobre a situação nacional nos anos 60, uma época de grande conflito político, a partir da instalação do regime militar, e cultural, com a instauração de novas formas de subjetividade, ligadas ao advento da sociedade de consumo. Época, ainda, em que a música popular começou a ser levada a sério por intelectuais respeitados, que a encararam como problema a ser discutido e teorizado. Mas talvez a maior contribuição à potencialização da música popular como discurso identitário tenha vindo da própria história da música popular, da Bossa Nova. A Bossa Nova é uma forma musical que, a partir de 1958, inovou em ritmo e harmonia, criando uma espécie de música de câmera. Vários dos músicos que compuseram músicas Bossa Nova receberam formação musical erudita ou até de vanguarda, o caso de Tom Jobim. Embora a forma fosse popular, pretendiam fazer uma música elaborada, que exigisse conhecimento para ser desfrutada plenamente. Tanto é que o ápice do sucesso da Bossa Nova, atingido em 1962, foi um concerto em Carnegie Hall, local de concertos de música clássica, com o apoio do Ministério das Relações Exteriores, ciente do impacto positivo de uma música sofisticada nos EUA –uma revanche para a dignidade brasileira depois do sucesso de Carmen Miranda em Broadway duas décadas antes?

Na Bossa Nova, o comentário mútuo entre letra e música abriu o caminho para a metalinguagem. Citando clássicos de Tom Jobim e Newton Mendonça, *Desafinado* e *Samba de uma nota só*, Santuza Cambraia Neves explica:

> Nestas composições, é introduzido um procedimento ímpar na história da música popular no Brasil, pois letra e música, ao mesmo tempo em que se comentam mutuamente, fazem uma crítica às convenções musicais. Ambas as composições permitem dois tipos de recepção: uma crítica e outra descomprometida com a discussão estética. Um ouvinte atento às inovações promovidas pelo *cool jazz* pode interpretar as canções como libelos contra a mesmice na tradição musical, como se vê na própria temática de “Desafinado”, em que o sujeito argumenta com o interlocutor que seu comportamento presumivelmente “antimusical” é, no fundo, “bossa nova”. Em “Samba de uma nota só”, de maneira semelhante, pode-se perceber o comentário crítico em favor de um certo tipo de minimalismo, ao remeter ao “sambinha feito de uma nota só”. Um outro tipo de ouvinte, mais ingênuo, pode meramente experimentar a fruição de canções sentimentais, pois tanto em “Desafinado” quanto em “Samba de uma nota só” o comentário estético mescla-se com o discurso amoroso (Cambraia Naves, 2001: 292).

Os dois ouvintes podem se fundir em um, ao mesmo tempo ingênuo e interessado na discussão estética, ou na discussão política. O golpe militar de 1964 e a criação no Brasil de uma sociedade de consumo suscitaram reações dos estudantes universitários, público preferencial da música popular na época. As pressões políticas dos anos 60 fizeram com que o potencial metalingüístico da Bossa Nova

tenha se desenvolvido em um novo sentido, fazendo um discurso não sobre a própria forma, mas sobre a realidade brasileira.

A censura potencializou a duplicidade, ao reprimir o que era crítica explícita. Talvez ninguém tenha sabido produzir músicas em forma de álibi tão bem quanto Chico Buarque (Hollanda, 1994: 93ff). Em 1970, por exemplo, compôs o conhecidíssimo *Apesar de você*, cuja letra funde "dor-de-cotovelo" com a crítica ao regime autoritário:

Hoje você é quem manda.

Falou, tá falado

Não tem discussão

[...]

A pesar de você

Amanhã há de ser

Outro dia

Eu pergunto a você

Onde vai se esconder

Da enorme euforia

Como vai proibir

Quando o galo insistir

Em cantar

Água nova brotando

E a gente se amando

Sem parar.

O que surpreende, desde a perspectiva contemporânea, é quão pouco os censores desconfiaram da multivocalidade de músicas como essa ou *Acorda amor* (1974), que recomenda chamar o ladrão quando a polícia chega na porta de casa, ou *Jorge Maravilha* ("Você não gosta de mim/ Mas sua filha gosta"), supostamente dirigido a um general; ou do teor político da recepção de *A Banda* (1966), que canta a alegria da comunidade de indivíduos e termina comentando sua passagem para o isolamento, assim: "E cada qual no seu canto/Em cada canto uma dor/Depois da banda passar/Cantando coisas de amor".

Os duplos sentidos não foram fruídos passivamente. A música se tornou não só comentário sobre a conjuntura histórica, mas sua forma e sentido foram interpretados como sintomas do quadro político-cultural, em uma forte polêmica que se expressou, principalmente, em discussões e posições de artistas e seus públicos. De um lado, estavam os sucessores da Bossa Nova, que assumiram uma posição mais política do que grande parte da primeira geração e que queriam criar uma música com maior consciência política do que o "amor, o sorriso e a flor". Compositores como Carlinhos Lyra, Edu Lobo, Geraldo Vandré e Chico Buarque eram líderes, a eles era atribuído um papel na mobilização contra a ditadura, de levantar o estandarte "do não", como se dizia na época, ao autoritarismo vigente. Em julho de 1967, houve até uma passeata para defender as raízes da Música Popular Brasileira, com a participação de Elis Regina e Gilberto Gil, que acabou sendo conhecida como a passeata contra a guitarra elétrica, por ser emblemática do entreguismo. Grupos de pessoas se organizavam para "torcer" em festivais de música popular, transmitidos ao vivo pela televisão, e receber canções novas com vaias e aplausos: entendiam seu próprio consumo cultural como posição política. A música "de protesto" ou "engajada" dava continuidade, em parte, à Bossa Nova, mas valorizava o popular por convicção política e dava destaque ao rural, ao pobre e ao nordestino. Outra tendência da época, contraponto do engajamento, considerada vendida à indústria cultural: a "jovem guarda" cantava música romântica em ritmo de *rock* do tipo Beach Boys e sua música foi conhecida como *iê-iê-iê*, em referência a essa outra *boys' band*, os Beatles.

O movimento tropicalista (conhecido também como a Tropicália) logo entraria com uma posição diversa, deslocadando o eixo bom/ruim; comprometido/alienado: o país não poderia ser reduzido a esses binários. Sua figura de maior destaque foi Caetano Veloso, que trabalhou em estreita aliança com Gilberto Gil e Gal Costa, baianos da mesma geração, e outros. As primeiras músicas tropicalistas foram *Alegria Alegria*, de Caetano, que usava guitarras elétricas, e *Domingo no Parque*, de Gil, que contava a história de um assassinato em um parque de diversões em Salvador, ambas lançadas no mesmo festival em setembro de 1967. Um ano mais tarde, em colaboração com músicos eruditos (Rogério Duprat, Julio Medaglia e, por formação, Tom Zé), uma bossa-novista (Nara Leão), um poeta (Torquato Neto) e roqueiros (Os Mutantes, o grupo composto pelos irmãos Batista e Rita Lee), entre outros, foi feito um disco que constitui uma espécie de manifesto estético, chamado *Tropicália ou panis et circensis.* O trabalho propunha uma releitura do popular sem preconceitos ou instrumentalização política. Assim, incorporou sons do *rock* e também fez uma releitura quase *a capela,* com acompanhamento singelo de um único violino, de *Coração Materno*, *hit* sentimental da geração do rádio. Influenciado pelos Beatles (*Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band*) e pela arte *pop*, o *tropicalismo* era associado a outros impulsos no mundo das artes, especialmente ao teatro de José Celso Martinez, que encenou uma peça de Oswald de Andrade, *O Rei da Vela*, em 1967; e a Hélio Oiticica, o nome de cuja obra *Tropicália*, um ambiente, ou instalação, que se referia a uma favela, foi emprestado ao movimento musical pela imprensa. Alguns entendiam o *tropicalismo* como alienado; outros encontraram nele uma resposta criativa a tempos em que o voluntarismo político tinha tomado prioridade sobre a criação estética, em que se confundia consumo com ação política. O *tropicalismo* fez o que Homi Bhabha afirma ser papel dos "engajamentos na fronteira da diferença cultural", ou seja, chegou a

> confundir nossas definições de tradição e modernidade; realinhar as fronteiras costumeiras entre o privado e o público, o alto e o baixo; e questionar as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso (Bhabha, 1994: 2).

Na definição de Bhabha se encontram as causas do mal-estar provocado pelo *tropicalismo*.

Os censores não entenderam muito bem, pelo menos no início, mas a partir dos anos 60 os intelectuais começaram a apreciar a cultura de massa e torná-la objeto digno de reflexão, em um movimento que, em retrospectiva, parece típico da sociedade de consumo, em que a cultura erudita perde sua força. O literato e crítico Augusto de Campos criou o divisor de águas ao publicar, pela editora acadêmica Perspectiva, *O Balanço da Bossa e outras bossas* (Campos, 1968), um conjunto de textos, a maioria de sua autoria, que discutem a música popular, especialmente a Bossa Nova e o *tropicalismo*. Foi divisor de águas porque consagrou, no domínio da discussão erudita da cultura, algo que vinha acontecendo por algum tempo, sem alarde, nas horas vagas de intelectuais. Hermano Vianna, em *O Mistério do Samba,* mostra que o interesse de importantes intelectuais, articuladores da identidade nacional, pela música popular remonta pelo menos até os anos 20, pois Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Hollanda sairam pelo menos uma vez "de noite boemiamente", nas palavras de Freyre (Vianna, 1995: 19), com Donga, autor do primeiro samba gravado, o compositor popular Pixinguinha e, ainda, o compositor nacionalista modernista Heitor Villa-Lobos. Uma geração mais tarde, o perfil dos *bossanovistas* mais importantes –Vinicius de Moraes, diplomata e poeta reconhecido, Tom Jobim, seguidor de Villa-Lobos, e João Gilberto, que produzia música "de câmara, de detalhe, de elaboração progressiva" (Medaglia in Campos, 1968: 67)– também abriu o caminho para o tratamento sério do escândalo cultural vivido pela geração dos 60, pelos intelectuais da época.

Um dos desdobramentos atuais da seriedade com que se trata da música é que existem as figuras do "*pop star* intelectual", como se auto-denomina Caetano Veloso (1997: 19), e a da erudição *pop*, que Chico Buarque representa, enquanto sambista tradicional e inovador, romancista experimental e filho de Sérgio Buarque de Hollanda, autor de importante livro sobre a identidade nacional, *Raízes do Brasil,* de 1936. Hoje, espera-se de largos setores da música popular, desde o samba até o *rap*, passando pelo *rock*, não só a "educação sentimental" (palavras de José Miguel Wisnik) que as letras oferecem, mas comentários *em forma pop* (isto é, em letras, ritmos, repertórios, figurinos e *releases*) sobre o estado da Nação, um gênero de discurso cujos principais autores incluem eruditos como Silvio Romero, Oswald e Mario de Andrade, Gilberto Freyre, Caio Prado Júnior, Sérgio Buarque de Hollanda e Darcy Ribeiro. Em suma, alguns músicos populares e bandas se tornaram "intelectuais orgânicos" da cultura de massas nacional em contexto mundial, enquanto a música popular se tornou um campo de luta pela hegemonia em discursos de identidade nacional.

Mesmo que a arena de produção de discursos identitários tenha sido deslocada, nos anos 60, para incluir esses produtos culturais de massa, as temáticas identitárias, os problemas da nacionalidade, continuaram a ser formulados, *a grosso modo*, a partir de duas perspectivas. Primeiro, a questão do brasileiro ser o colonizado, o "Outro" do colonizador, que estava mais do que nunca em pauta, nos anos 60, por causa do golpe militar de 1964 e a participação do governo dos EUA em sua preparação. Segundo, quando esse "Outro", que enuncia a identidade nacional a partir de sua diferença em relação à metrópole, volta suas atenções para o Brasil, depara-se com, ou até busca um "Outro" interno, lastro da cultura popular, autenticidade e singularidade, um "Outro" que é também o povo dominado (negro ou quase negro, pobre, de baixa escolaridade), em contraposição ao "Eu" que o observa.

A música popular dos anos 60 fazia frente a ambas as partes do díptico da identidade hegemônico, o estrangeiro e o popular, mas as forças estrangeiras não são tão fáceis de separar das brasileiras quanto parecia, na época. As indústrias culturais se firmavam, baseadas em uma aliança entre as redes de televisão brasileiras, que transmitiam festivais de música de alto teor político, e as gravadoras, cada vez mais delas estrangeiras. Em função dessa aliança entre o mundo dos negócios e a mídia audiovisual, a música foi reformatada e se tornou espetáculo; atraiu um grande público jovem e tendencialmente de classe média; e se norte-americanizou, no sentido do lucro se tornar o propósito mais explícito do negócio. Quanto à busca do "Outro" interno, o golpe de 1964 levou à busca do popular e do povo como lastro político e estético de resistência ao regime militar. A longo prazo, a postura adotada pelos tropicalistas sobre a dependência cultural e identidade brasileira foi vitoriosa em seu ecletismo estilístico e ligação à cultura urbana: a partir dos anos 60, não se contempla mais a possibilidade da exclusão da influência estrangeira, nem se pensa em, por motivos de mobilização política e didatismo, cantar a cultura rural. Em suma, no Brasil dos anos 60, o discurso musical popular começou a ser entendido, pelo público, da maneira múltipla em que ainda o é hoje; a música começou a ser levado a sério por intelectuais; e se delinearam posições, ainda vigentes, sobre relações sociais e dependência cultural, cultura brasileira e dominação estrangeira,, no campo da música e o da teoria.

É dessa teoria que o resto deste ensaio trata, mostrando as posições tomadas pelos críticos literários Roberto Schwarz e Silviano Santiago sob o impacto da polêmica musical e toda a trama política, econômica e cultural da qual foi metonímicao, principalmente em seus ensaios "As idéias fora de lugar", publicado em 1973 (Schwarz, 2000), e "O entre-lugar do discurso latino-americano", de 1971 (Santiago, 1978). Parte dos pressupostos deste ensaio, apoiada na cronologia da obra dos autores em questão, é que a cultura de massa contribuiu para a teorização da cultura erudita e não só o contrário, como seria o caso de *O Balanço da Bossa* e de tantas outros casos em que o objeto é considerado "baixo", enquanto o teórico é da "alta" cultura. Schwarz e Silviano (nome pelo qual é mais conhecido) são da área de Letras, não das ciências sociais, até então privilegiados campos de discussão da identidade nacional e mais acostumadas a lidar com objetos considerados banais. A relativa afinidade dos críticos literários com o universo da música popular talvez se explique pelo fato que a produção literária foi chave, no Brasil como em outros países, para a formação de discursos identitários (Anderson, 1991). Além disso, na literatura, como na música popular da época, a representação da "realidade social" é difusamente política, menos instrumental do que nas ciências sociais, que se preocupam com políticas. Mesmo assim, os autores fazem avaliações conflitantes do *tropicalismo*, até por causa de diferenças em sua valorização do ficcional, do não realista. Ambas as posições ainda se discutem hoje, Schwarz sendo muito lido no exterior ("o mais eminente crítico literário brasileiro", como a *New Left Review* o chamou em número recente) e Silviano, mais influente no Brasil; e queremos avaliar suas vantagens e desvantagens para o estudo da cultura de massa e dependência cultural, hoje.

Em 1969, ano seguinte à publicação do livro de Augusto de Campos, Roberto Schwarz escreveu e publicou, na França, *Cultura e Política: 1964-1969*, republicado em *O pai de família e outros estudos* (1992), que explica as relações político-culturais nos anos 60, no Brasil, e analisa, em especial, o discurso tropicalista, em fortes tons negativos. Schwarz explica as relações político-culturais da época a partir de um quadro das relações de classe e o lugar dos intelectuais, fazendo uma análise social que

> tinha menos intenção de ciência que de reter e explicar uma experiência feita, entre pessoal e de geração, do momento histórico. Era antes uma tentativa de assumir literariamente, na medida de minhas forças, a *atualidade* de então (Schwarz, 1992: 61).

Discute vários temas: o populismo, o movimento estudantil e o impacto da violência policial, a presença cultural dos Estados Unidos da América. A hegemonia da "esquerda" e a efervescência da vida cultural duraram até dezembro de 1968, quando da edição do *Ato Institucional 5*, o "golpe dentro do golpe", que cassou o mandato de legisladores de oposição e instalou a censura. Deveu-se, segundo Schwarz, à preocupação do Estado com outros afazeres: as soluções técnicas para questões econômicas, implantadas em aliança com o capital estrangeiro, através da desmobilização popular. Por outro lado, a influência do Partido Comunista, anti-imperialista, mas tendendo a procurar força no Estado e não na organização popular, combinou com o populismo nacionalista para formar "uma espécie desdentada e parlamentar de marxismo patriótico [...] facilmente combinável com o populismo nacionalista então dominante" (Schwarz, 1992: 63).

Quem articulava essa ideologia eram os intelectuais de esquerda, apertados entre as forças de produção e o Estado, de um lado, e o trabalho, de outro.

> Ora, como os intelectuais não detêm os seus meios de produção, essa teoria não se transpôs para a sua atividade profissional, embora faça autoridade e oriente a sua consciência crítica. Resultaram pequenas multidões de profissionais imprescindíveis e insatisfeitos, ligados profissionalmente ao capital ou governo, mas sensíveis politicamente à revolução (Schwarz, 1992: 67).

Outra explicação dessas "multidões", o público da música e da produção cultural em geral, é citada por David Harvey. Resultaria menos da sua falta de ligação ao Estado ou às massas do que da "indústria da produção da imagem", era uma "massa cultural" que forma em si um mercado e que influencia o "público mais amplo da cultura de massas".

> Não [são] os criadores da cultura, mas os seus transmissores: os que se ocupam da educação superior, da atividade editorial, das revistas, da mídia eletrônica, dos teatros e dos museus, que processam e influenciam a recepção de produtos culturais sérios (Bell Harvey, 1992: 262).

Talvez o setor tenha sido produzido, na forma em que se deu a conhecer nos festivais de música nos anos 60, mais pelas novas condições econômicas da sociedade de consumo, cada vez mais arraigada no Brasil, mais do que pelas relações e história políticas, conforme a versão de Schwarz. O certo é que esse grupo foi portador de visões utópicos sem raízes na organização popular. Talvez a marca deixada pelo ensaio de Schwarz resulte, em parte, de sua ênfase no que dizemos lamentar: que a utopia que a geração 68 comemorava foi derrotada.

Mas voltemos ao *tropicalismo*, um dos elementos da cultura de massas daqueles tempos que maior marca deixou. Para analisá-lo, Schwarz começa assim sua discussão do quadro cultural:

> Sistematizando um pouco, o que se repete nestas idas e vindas é a combinação, em momentos de crise, do moderno e do antigo. [...] Superficialmente, esta combinação indica apenas a coexistência de manifestações ligadas a diferentes fases do mesmo sistema. (Não interessa aqui a famosa variedade cultural do país, em que de fato se encontram religiões africanas, tríbus indígenas, trabalhadores ocasionalmente vendidos tal como escravos, trabalho a meias e complexos industriais). O importante é o caráter sistemático desta coexistência, e o seu sentido, que pode variar. Enquanto na fase Goulart a modernização passaria pelas relações de propriedade e poder, e pela ideologia, que *deveriam ceder à pressão das massas* e das necessidades do desenvolvimento nacional, o golpe de 64 [...] firmou-se pela derrota deste movimento, através da mobilização e confirmação, entre outras, das formas tradicionais e localistas de poder (Schwarz, 1992: 73 e 74; grifo meu).

O golpe desviou o país de seu caminho, preservando as diferenças sociais, segundo Schwarz. A rota da mudança político-social estava alinhada e as barreiras ao progresso "deveriam ceder à pressão das massas", mas o golpe interrompeu esse processo e o resultado foi a afirmação do atraso, na forma do tradicionalismo e do controle de coronéis. O futuro político e econômico, sem o golpe, pertence ao mundo da especulação, mas a questão, aqui, é o lugar da política quando se trata de produção cultural e, nessa discussão, o peso e a importância do *tropicalismo* e seus rivais nos anos 60, para a teorização da dependência cultural. É curioso que acontecimentos recentes deponham a favor dessa análise no plano

político, pois só em 2001, depois de quase 40 anos de poder autoritário, o senador baiano Antonio Carlos Magalhães, coronel dos coronéis, foi incriminado em investigação de manipulação política. E logo procurou o aval dos artistas baianos, inclusive os antigos tropicalistas, para apaziguar a opinião pública. Noutras palavras, enquanto análise da sociologia dos tropicalistas como produtores de cultura, Schwarz analisou bem; o problema, no entanto, não é ler o autor mas a obra.

Quanto a essa obra, Schwarz é crítico do teatro, cinema, affiche, música, os "gêneros públicos", do período, que transformaram a cultura em comício e festa, enquanto a literatura "saía do primeiro plano" (Schwarz, 1992: 80). Reserva uma atenção especial ao conteúdo temático do *tropicalismo*, entendendo que reproduz a valorização pelo regime militar de elementos atrasados:

> De obstáculo e resíduo, o arcaísmo passa a instrumento intencional da opressão mais moderna, como aliás a modernização, de libertadora e nacional passa a forma de submissão. [...] Arriscando um pouco, talvez se possa dizer que o efeito básico do tropicalismo está justamente na submissão de anacronismos desse tipo, grotescos à primeira vista, inevitáveis à segunda, à luz branca do ultra-moderno, transformando-se o resultado em alegoria do Brasil (Schwarz, 1992: 74).

A justaposição alegórica do moderno com o arcaico promove a noção de "uma 'pobreza brasileira', que vitima igualmente a pobres e ricos" (Schwarz, 1992: 77), o que favorece os generais. Aí reside a crítica fundamental de Schwarz: o *tropicalismo* expressa a inércia política do grupo ao qual pertence, as "multidões de profissionais imprescindíveis e insatisfeitos"; é resultado das relações políticas e de classe de um grupo dependente da metrópole, desligado dos interesses das massas.

A vontade de que as coisas fossem diferentes, inclusive que a literatura não tivesse "saido do primeiro plano" (Schwarz, 1992: 80), permeia o texto de Schwarz. Silviano Santiago adota uma perspectiva inteiramente diferente, entende a cultura de massas como se fosse um conjunto de textos, já dados. "Os Abutres", ensaio de 1972 publicado em *Uma Literatura nos Trópicos*, parte da peça *Urubu-Rei* de Gramiro de Matos (pseudônimo de Ramiro de Matos, que lembra o poeta baiano seiscentista Gregório de Matos) para discutir a sensibilidade da geração 60 e sua produção de música, cinema, teatro, jornalismo de revistas, poesia; defende a "curtição" da cultura, em contraposição à sua leitura. Cita Caetano Veloso para defender a noção de uma arte, que é jogo e que, quando se transforma em jogo político, deixa suas qualidades artísticas para começar a ser um simulacro de política. Examina obras poéticas para discutir nelas a nova sensibilidade, que inclui a possibilidade de ser "abutres do lixo americano". Considera as desvantagens do desligamento da cultura nacional e conclui, respondendo diretamente à crítica de Schwarz e à linha paulista de crítica literária à qual está afiliado:

> Uma primeira resposta à crítica sociológica a que nos referimos poderia ser dada através de uma análise da reavaliação da cultura de massas que o grupo vem fazendo, desde o primeiro sopro dado por Tropicália. Esta resposta poderia ser complementada por uma sutil diferença entre a cultura-institucionalizada brasileira (que eles verdadeiramente rejeitam, seguindo os passos de Oswald nos manifestos dos anos 20) e a cultura que o povo vem organizando dentro das suas próprias categorias, categorias estas que são taxadas de mal gosto pelos donos da cultura. Assim é que Caetano se aproxima de Luís Gonzaga, canta "Coração Materno" de Vicente Celestino, enquanto Gramiro de Matos pode se apresentar como 'um Valdiki Soriano da literapura brasileña' (*sic*)[1] (Santiago, 1978: 133).

Silviano continua, mostrando a relação da revalorização do brega, do mau gosto, pelos tropicalistas e a nova geração de "curtidores", herdeiros do modernismo de Oswald, com um novo *mapa mundi*. Nesse mapa, a metrópole não remete ao nacional, como no caso dos modernistas que trouxeram de volta a consciência da singularidade da mistura e da devoração, nem se reduz à sede do imperialismo, como queriam as torcidas dos festivais de música. É o lugar de um encontro que leva o brasileiro a novas identificações geracionais, não nacionais, enquanto se valoriza o que a cultura oficial brasileira desvaloriza: macumba, favela, carnaval.

Daí a afinidade com o Oswald a que Silviano se refere: Oswald de Andrade, o principal articulador do conceito de antropofagia, do movimento modernista brasileiro identificado com "A Semana de 1922". A

antropofagia modernista propunha a assimilação, pelo processo da "deglutição", do europeu e de sua diferença como força. Conforme explica Maria Cândida Ferreira de Almeida, em "'Só me interessa o que não é meu': a *antropofagia* de Oswald de Andrade", neste volume, era um projeto em devir, daí sua força. Leal Cunha (1997) desenvolve mais a comparação de Schwarz e Silviano a partir das leituras que fazem da literatura colonial e suas visões da antropofagia. Silviano entenderia que a inversão de hierarquias não é simples troca de posição, mas chega a questionar o próprio valor e motivação da hierarquia. Em outras palavras, Silviano difere de Schwarz ao apostar que a valorização do que é considerado inferior, presente no modernismo e no *tropicalismo*, não é retrocesso, muito pelo contrário. A lógica familiar na cultura de massa, que vive de "descobertas" e consagrações fugazes. Assim, em uma cultura onde o prestígio da "alta" cultura se dilui, a lógica do antropofagismo e a da cultura de massas engrenaram facilmente no *tropicalismo*, que se perpetuou como estilo e visão brasileiros até hoje. O que era, nos anos 20, uma ação cultural descolonizadora de elite, torna-se na cultura de massa tão fugaz em sua irreverência quanto o próprio fenômeno *pop*. Colocado de uma forma mais otimista, podemos lembrar que a cultura de massa está cheia de cópias, de repetições, e o público reconhece minúsculos desvios da norma.

Outros dois textos desse período expõem o pensamento de Silviano sobre a cultura de massas. "Caetano Veloso enquanto superastro", ao contrastar o tratamento dado pela imprensa às estrelas de Hollywood nos anos 50, com a produção da imagem de Caetano em diversas linguagens e discursos, é um texto metodológico. Mostra que materiais devem ser "lidos" para se entender o discurso de uma figura como Caetano. Roupa, acessórios, cabelo e corpo, assim como as entrevistas e a própria obra musical, tudo contribui para o discurso do superastro. Por outro lado, como é de seu hábito, Silviano volta sua atenção para o campo da arte e encontra coincidência com as recomendações de Ferreira Gullar de "transgredir [...] a diferença entre arte-para-museu e espetáculo de rua" (Santiago, 1978: 152). Assim, em lugar de notar a saída de primeiro plano da literatura, associa a busca dos artistas de vanguarda ao que está sendo processado pela nova geração de artistas da cultura de massas.

Um breve ensaio final desse conjunto, "Bom Conselho" (Santiago, 1978: 155-165), interpreta o silêncio de Caetano Veloso sobre suas intenções artísticas e políticas. Compara a suspensão da fala com a "desmaterialização da arte" preconizada na mesma época pela crítica de arte Lucy Lippard. Com enorme simpatia pelo artista, afirma que ele não pode falar de seu trabalho sem sacralizá-lo, que esperar que fale sobre política é esperar seu suicídio, inclusive porque explicitaria, simplificaria e portanto neutralizaria eventuais transgressões contra o regime autoritário. Silviano finaliza comentando o mecanismo pelo qual o artista "apaga a força que o oprime do exterior (com o seu silêncio), para melhor canalizar a força de sua própria personalidade" (Santiago, 1978: 162). Em lugar da referência à literatura, neste ensaio Silviano compara a obra de Caetano com a de Chico Buarque, que usaria o mesmo mecanismo de deslocamento para fazer ouvir a voz popular ao distorcer e reinventar máximas e provérbios. Silviano ainda toma posição no *Flá-Flu* (ou *Boca-River*) da época, entre Chico e Caetano, considerando a poesia deste mais sofisticada (Santiago, 1978: 163), por incorporar a linguagem não verbal.

As abordagens de Schwarz e Silviano ainda combinam, uma para entender as circunstâncias, outra, a cultura de massa enquanto texto? ou são incompatíveis, duas formas polarizadas de pensar? Para responder, é preciso ler suas propostas mais teóricas sobre as marcas na cultura da colonização e do escravagismo. Os ensaios principais, escritos entre 1970 e 1972, são:

- Silviano Santiago: *O entre-lugar do discurso latino-americano*, escrito e apresentado em francês, na Universidade de Montreal, em março de 1971 e publicado nos EUA no mesmo ano sob o título *Latin American Literature: the space in-between* e, finalmente, em português em *Uma literatura nos trópicos*, em 1978 e reeditado pela Rocco em 2000; e

- Roberto Schwarz: "Idéias fora de lugar", publicado em Estudos CEBRAP, Nº 3 em janeiro de 1973 e em 1977, como o primeiro capítulo de *Ao vencedor as batatas,* reeditado em 2000 pela Duas Cidades/Editora 34.

O debate continuou em "Apesar de dependente, universal", de 1980, publicado em *Vale quanto pesa* em 1982 e "Nacional por subtração", apresentado em 1985 e publicado em 1987.

O texto de Schwarz, *Idéias fora do lugar*, está de tal forma sintonizado com um sentimento geral brasileiro que seu título entrou no vocabulário comum e não raro aparece em manchetes de reportagens sobre os mais diversos assuntos culturais. O senso comum ratifica sua afirmação do "caráter postiço" (Schwarz, 1987: 93) da cultura nacional e do "torcicolo cultural" (Schwarz, 2000: 26) causado pela imitação

de formas alheias. O ensaio é o primeiro capítulo de um estudo de Machado de Assis, onde Schwarz procura explicar como o "favor, cooptação, sutilezas da conformidade e da obediência substituem, no miolo do romance, o antagonismo próprio à ideologia do individualismo" (Schwarz, 2000: 93 e 94), explicação da singularidade do Brasil, sua estrutura econômica e social no século XIX e a influência européia na sua vida cultural.

O propósito imediato do texto é ligado à interpretação de Machado de Assis. Pretende-se localizar Machado de Assis na história cultural do país:

> o que estivemos descrevendo é a feição exata com que a História mundial, na forma estruturada e cifrada de seus resultados locais, sempre repostos, passa para dentro da escrita (Schwarz, 2000: 30).

Por outro, Schwarz está interessado em definir e explicar a originalidade brasileira de forma geral.

Abre com uma descrição do desencaixe, da "disparidade entre a sociedade brasileira, escravista, e as idéias do liberalismo europeu," na época em que a Abolição era a controvérsia política principal. Continua:

> Sumariamente está montada uma comédia ideológica, *diferente da européia*. É claro que a liberdade do trabalho, a igualdade perante a lei e, de modo geral, o universalismo eram ideologia na Europa também; mas lá correspondiam às aparências, encobrindo o essencial –a exploração do trabalho (Schwarz, 2000: 12).

A tarefa que Roberto Schwarz se propõe é de estudar os efeitos, na literatura, da disparidade, da "comédia ideológica" que resulta dela e que constituiria a originalidade brasileira:

> éramos um país agrário e independente, dividido em latifúndios, cuja produção dependia do trabalho escravo por um lado, e por outro do mercado externo. Mais ou menos diretamente, vêm daí as singularidades que expusemos (Schwarz, 2000: 13).

O argumento de Schwarz é anti-populista. Tira da cultura não letrada o ônus da singularidade e o coloca na vida intelectual e cultural urbana, letrada. O vínculo com o "Outro", o popular, passa pelo econômico, pelo modo de produção. O "Eu" brasileiro está no fulcro entre a dominação interna, onde é ativo, e a externa, passivo, um fulcro definido pelas relações econômicas. Está implícita a metáfora marxista de base e superestrutura, pois a economia é o "plano da prática"; as instituições, a ciência, a ideologia, o "plano das convicções" (Schwarz, 2000: 13 e 14).

O que está em jogo não é a autenticidade entendida como ligação reflexiva entre o econômico e o ideológico. Afinal, a "comédia ideológica" tinha uma certa consistência, havia uma coerência entre base e superestrutura, até maior do que na metrópole.

> Ora, o lucro como prioridade subjetiva é comum às formas antiquadas do capitalismo e às mais modernas. De sorte que os incultos e abomináveis escravistas até certa data –quando esta forma de produção veio a ser menos rentável que o trabalho assalariado– foram no essencial capitalistas mais conseqüentes do que nossos defensores de Adam Smith, que no capitalismo achavam antes que tudo a liberdade. Está-se vendo que para a vida intelectual o nó estava armado. Em matéria de racionalidade, os papéis se embaralhavam e trocavam normalmente: a ciência era fantasia e moral, o obscurantismo era realismo e responsabilidade, a técnica não era prática, o altruísmo implantava a mais-valia, etcetera (Schwarz, 2000: 15).

Schwarz critica a falta de força da intelectualidade, no embate entre duas formas de lucro, duas formas de investir capitais, de organizar a infra-estrutura econômica. Na ausência do escravo para defender interesses contrários aos do senhor, é a figura do "homem livre", o agregado, que vive de favores e cuja gratidão confirma o *status* de seu benfeitor, que é o interlocutor do latifundiário. É essa relação que determina a vida intelectual na sociedade, segundo Schwarz. Polêmicas constantes chegam a desmerecer as idéias, mas, segundo Schwarz, são mantidas por uma

> cumplicidade que a prática do favor tende a garantir. No momento de prestação e de contraprestação –particularmente no instante-chave do reconhecimento recíproco– a nenhuma das partes interessa denunciar a outra (Schwarz, 2000: 20).

Schwarz convence? Suas afirmações sobre o estatuto das idéias, centro do texto, continua a ser aceita. As idéias no Brasil conformariam ideologias "de segundo grau", que não circulam segundo a regra das aparências que encobrem a essência, a exploração, mas a do *look*. As idéias "eram adotadas [...] com orgulho, de forma ornamental, como prova de modernidade e distinção" (Schwarz, 2000: 26) ou se adquiria um ceticismo, sem grande esforço de reflexão, acerca do "progresso como desgraça e o atraso como vergonha" (Schwarz, 2000: 28). No plano da identidade nacional, ao focalizar o agregado, Schwarz acerta a excessiva admiração pela metrópole. Mas sua análise da outra face, a da dominação interna, ao descartar a importância de boa parte da população porque não participava das trocas que seguem a lógica econômica ou logocêntrica, não se justifica. Como entender que quem se vê e se ouve em grande número, cotidianamente, mesmo quando não participa das trocas sociais oficiais, não interfere na elaboração intelectual a partir dessas trocas?

Quando, por exemplo, Schwarz cita Joaquim Nabuco protestando "contra o assunto escravo no teatro de Alencar: 'Se isso ofende o estrangeiro, como não humilha o brasileiro?'" (Schwarz, 2000: 11), ele o entende como constatação da disparidade entre idéias e realidade social no Brasil, a fraqueza ou deslocamento das idéias com relação à realidade. Mas também pode ter sido uma forma de Nabuco usar o prestígio europeu para criar um pólo de identificação com o novo Brasil pós-escravatura. Nabuco chamava a nação inteira, com diferenças abismais de interesses, a identificar-se com o novo "Eu" nacional, de sentimentos nobres (consideradas nobres em parte "por que são" europeus), dirigido pelo velho "Eu" branco, masculino, proprietário. Assim, Schwarz faz uma leitura de Nabuco que não admite o não escrito, o hiato, o silêncio. A frase popular "não está escrito" expressa nossa suspeita sobre a presença escrava, silenciosa e silenciada, na vida cultural na época da Abolição, pois o que não está escrito impressiona por suas grandes dimensões. Evidentemente, a releitura de Nabuco e Schwarz são de hoje, quando uma situação paralela persiste: as massas de negros e pobres interferem só indiretamente nos espaços políticos públicos, mas sua presença é forte, mesmo assim. Nos anos 60 Schwarz leu mal as manifestações tropicalistas porque não reconheceu sua forma indireta de evocar a presença da multidão, ao recuperar o mau gosto popular e incorporar estilos musicais "alienados" –e populares. Evocar uma presença sem nomeá-la é do domínio da arte. E reconhecer a existência da multidão enquanto consumidor é uma necessidade estrutural da cultura de massa.

Encontra-se em *O entre-lugar do discurso latino-americano* uma citação de Montaigne, que por sua vez cita o rei Pirro: "Os bárbaros não se comportam como tal" (Santiago, 1978: 12). Para Silviano, o que está sob exame não é a natureza da vida cultural brasileira nem a do colonizador, mas o encontro/desencontro entre o índio e o colonizador que constitui o Brasil. Encontro/desencontro onde se constata, primeiro, a crueldade do europeu no ato da colonização, a violência física e a brutalidade de sua lógica, pois o colonizador se mostra incapaz de perceber valores que não lhe servem materialmente: aqui não há comédia ideológica nem idéias fora de lugar, pois a aparente incapacidade era útil aos colonizadores.

Em um segundo momento, a colonização envolve a conversão dos indígenas, que requer a substituição da língua e da religião indígenas, sua erradicação. A substituição leva à cópia, à produção do Novo Mundo que se afirma como paralelo ao Velho. Temos aqui uma outra versão da cópia, diversa do postiço e ornamental de Schwarz: ela é imposta, a exigência da imitação é uma forma "incompleta" de controle, pois no esforço da reprodução, a mistura vinga.

> A maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental vem da destruição sistemática dos conceitos de *unidade* e de *pureza*: estes dois conceitos perdem o contorno exato de seu significado, perdem seu peso esmagador, seu sinal de superioridade cultural [...] (Santiago, 1978: 18).

O caminho da descolonização, afirma Silviano, passa pelo mestiço e pela hibridização dos sistemas lingüístico e religioso e pelo reconhecimento crítico da paternidade européia. O trecho em que Silviano incita à "sabotagem" (a palavra exata ocorre mais adiante no texto) vale uma citação extensa.

> A América Latina institui seu lugar no mapa da civilização ocidental graças ao movimento de desvio da norma, ativo e destruidor, que transfigura os elementos feitos e imutáveis que os europeus exportavam para o Novo Mundo. Em virtude do fato de que a América Latina não pode mais fechar suas portas à invasão estrangeira, não pode tampouco reencontrar sua condição de 'paraíso', de isolamento e de inocência, constata-se com cinismo que, sem essa contribuição, seu produto seria mera cópia –silêncio–, uma cópia muitas vezes fora de moda [...]. O silêncio

> seria a resposta desejada pelo imperialismo cultural, ou ainda o eco sonoro que apenas serve para apertar mais os laços do poder conquistador.
>
> Falar, escrever, significa: falar contra, escrever contra (Santiago, 1978: 18).

Os ecos do antropofagismo se fazem ouvir, em Silviano como no *Tropicalismo*, no aval ao "desvio da norma, ativo e destruidor", na iconoclastia em suas várias reconfigurações, na reprodução irônica e alegórica de modelos populares e eruditos. Resumindo, "O entre-lugar do discurso latino-americano" tem três pontos básicos: lembra a violência do processo colonizador; rebate e recontextualiza a crítica da influência e à cópia, colocando-a "em seu verdadeiro lugar" (Santiago, 1978: 19); e recomenda para avaliação positiva a escritura dos "entre-lugares", o lugar do híbrido, entre colonizador e colonizado.

Podemos entender essas questões em paralelo com as levantadas por Schwarz. Primeiro, a inter-relação do econômico com o cultural, principalmente no que se refere à colonização, é recolocada por Silviano em termos de violência, do extermínio e da cultura que resultou da dominação ("incompleta") do europeu sobre o índio e depois sobre o negro. Enquanto as relações econômicas em Schwarz explicam o cultural, para Silviano a conquista econômica produz textos coloniais etnocêntricos, mas inevitavelmente marcados pelos "traços do 'Outro', das culturas não européias" (Leal Cunha, 1997: 138). Segundo, o parasita, o dependente, é identificado não com o "homem livre" da sociedade do século XIX, como em Schwarz, mas com a opção crítica latino-americana que busca sempre a dívida da obra com alguma "fonte". Pelos critérios de Silviano, Schwarz cabe nessa categoria de crítica dependente, pois fala em faltas: de uma relação mais "própria" com as idéias européias, entre o plano da prática e o das convicções; de uma organização de resistência escrava que tivesse interlocução com os latifundiários; enfim, de uma "transparência social" (Schwarz, 2000: 29). Silviano deixa de lado o agregado para focalizar "o problema do índio e do negro", afirmando que é antes um problema de hierarquia de valores do que de apagamento (Santiago, 1982: 17). Terceiro, quanto ao lugar do artista num país dependente: Schwarz via, nos anos 60, uma inconsequência fruto da distância entre arte e realidade nacional, mas para Silviano há artistas latino-americanos que, em uma "busca dom-quixotesca [...] acentuam por ricochete a beleza, o poder e a glória das obras criadas no meio da sociedade colonialista ou neocolonialista" (Santiago, 1978: 20). Essa visão permitiu a Silviano uma apreciação da brasilidade da Tropicália, antes de sua subalternidade, enquanto a aceitação de Roberto Schwarz no exterior talvez tenha a ver com o tipo de olhar crítico, "como se fosse de fora", desde a Europa.

Mas comparar os termos e a estrutura do debate Schwarz-Silviano nos deixa ainda nos anos 60. Hoje, é importante comparar o entre-lugar de Silviano (*in-between* foi o termo que usou, em versão em inglês, anterior à publicação em português) com o de Homi Bhabha (1994). O entre-lugar de Silviano é definido pela tendência para a paródia, a digressão, o pastiche, ou seja: formas aparentemente leves típicas da cultura de massa. Sem medo da influência (Oswald se faz sentir), o escritor lê e improvisa a partir de sua leitura. Nisso, sua produção se parece com a de Marx, diz Silviano, citando Althusser a respeito:

> Quando lemos Marx, pomo-nos imediatamente diante de um *leitor*, que ante nós e em voz alta *lê* [...] lê Quesnay, lê Smith, lê Ricardo etc. [...] para se apoiar sobre o que disseram de exato e para criticar o que de falso disseram (Santiago, 1978: 27).

O entre-lugar de Bhabha se definiu como ponto de articulação de identidades culturais, lugar de antagonismo e afiliação cultural. Os dois autores compartem leituras de Freud, Foucault e Derrida. Seus entre-lugares são, ambos, leituras do centro e da periferia ao mesmo tempo, escritos desde o centro, mas identificados com a periferia. O de Bhabha é mais denso teoricamente: aproveita especialmente o estranho familiar de Freud e as reflexões mais recentes sobre a mulher como figura que incorpora a "fronteira paradoxal entre o público e o privado" (Bhabha, 1994: 10), enquanto o de Silviano é mais claramente político, quase o tema de um manifesto. O texto de Silviano foi escrito em tempos de "imperialismo cultural" e repressão política, o de Bhabha, de migrações pós-coloniais e feminismo.

Os textos de Silviano e de Schwarz ainda contribuem, na discussão da cultura de massa, para levantar o problema das massas. A tematização do não escrito, do silêncio da cópia, da importância da linguagem não verbal (e da presença não verbalizada), o impacto do "Outro" no monólogo do colonizador: tudo isso é tematizado nos textos de Silviano e Schwarz e constitui uma problemática constante e muitas vezes perdida de vista, nas discussões da dependência e da dominação culturais, que focalizam o conteúdo dos

produtos. Cada CD com seu entorno discursivo, cada telenovela, são feitos para um público grande, e o próprio público muitas vezes se torna ao mesmo tempo objeto e objetivo, assunto e consumidor. O que o público quer? Por que o público gosta? É impossível entender o discurso tropicalista ou da cultura de massa que se pretende descolonizado, sem dar importância à presença surda do público massivo, presença cuja existência é pressuposto de qualquer produto de cultura de massas, mas que teve particular destaque naquele momento da história política e da indústria cultural. Pois a Tropicália e a música de protesto discutiam, ambas, a natureza desse público.

A estética tropicalista já não perturba ninguém e, durante muito tempo, os escândalos no universo da música popular se confundiam com técnicas de promoção e marketing. Hoje, no entanto, um novo discurso, não hibridizante, despreocupado com a alegoria, a ironia e o *kitsch*, aparece em cena. O grupo de *rappers* Racionais MCs fizeram impacto na cena nacional quando seu videoclipe, "Diário de um detento", *rap* sobre o massacre de 111 presos na Casa de Detenção de São Paulo em 1992, ganhou o prêmio Escolha da Audiência da MTV em 1998. Pode ter sido a primeira ruptura com a estética tropicalista, pois reativa o vínculo direto entre arte e política, aproveita tecnologias de produção de discos novas, independentes das grandes indústrias culturais que se arraigaram no Brasil nos anos 60, métodos de divulgação outros (o cartaz, rádios comunitários, shows em ginásios das periferias), enquanto deixa de fazer misturas estilísticas para afirmar a existência da negritude periférica transnacional. O que continua a discutir é a natureza do público: a identificação do público com o *rap*, seja esse público de classe média ou da periferia. No discurso artístico, esse público já não é imaginado como consumidor. Por outro lado, como canta Caetano diante das cenas da violência discriminatória em "Haiti", "ninguém, ninguém é cidadão".

Bibliografia

Anderson, Benedict 1991 *Imagined Communities* (New York: Verso).

Bhabha, Homi K. 1994 *The Location of Culture* (London/New York: Routledge).

Cambraia Naves, Santuza 2001 "A canção crítica" in Neiva de Matos, Cláudia; Teixeira de Medeiros, Fernanda e Travassos, Elizabeth (orgs.) *Ao encontro da palavra cantada* (Rio de Janeiro: Sete Letras).

Campos, Augusto de 1968 *Balanço da Bossa e outras bossas* (São Paulo: Perspectiva).

Harvey, David 1992 *A Condição Pós-Moderna* (São Paulo: Loyola).

Hollanda, Chico Buarque de 1994 *Chico Buarque, letras e música* (São Paulo: Companhia das Letras).

Leal Cunha, Eneida 1997 "Leituras da Dependência Cultural" in de Souza, Eneida Maria e Miranda, Wander Melo (orgs.) *Navegar é preciso, viver*: *Escritos para Silviano Santiago* (Belo Horizonte: UFMG/EDUFBA/UFF).

Santiago, Silviano 1978 "O entre-lugar do discurso latino-americano"; "Os Abutres"; "Caetano Veloso enquanto superastro" e "Bom Conselho" in *Uma Literatura nos Trópicos* (São Paulo: Perspectiva).

Santiago, Silviano 1982 "Apesar de dependente, universal" in *Vale quanto pesa* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).

Schwarz, Roberto 1977 "As idéias fora do lugar" e "Generalidades" in *Ao vencedor as batatas* (São Paulo: Duas Cidades).

Schwarz, Roberto 1978 "Cultura e política, 1964-69" in *O pai de família e outros estudos* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).

Schwarz, Roberto 1987 "Nacional por subtração" in Bornheim, Gerd et al. *Tradição/Contradição* (Rio de Janeiro: Zahar/Funarte).

Veloso, Caetano 1993 "Haiti" [Música: Gilberto Gil; Letra: Caetano Veloso] in *Tropicália 2* [CD de Caetano e Gil] (Polygram).

Veloso, Caetano 1997 *Verdade Tropical* (São Paulo: Companhia das Letras).

Vianna, Hermano 1995 *O mistério do samba* (Rio de Janeiro: Zahar/Editora UFRJ).

Notas

* Professora da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutorou-se pela Universidade de São Paulo em 1994, com tese sobre o tropicalismo e o pós-moderno. Escreve sobre identidade cultural, sobretudo na música popular brasileira, e globalização, divisão social e conflito racial.

El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) marzo de 2002.

1 Algumas explicações: Luiz Gonzaga (1912-1989) foi sanfoneiro e, com Humberto Teixeira, inventor do baião, música de estilo, ritmo e temática nordestinos, que atingiu o auge de popularidade em meados dos anos 50; a mais famosa música de sua autoria é o hino regional do Nordeste, Asa Branca. Waldick Soriano (1933-) é cantor de “dor-de-cotovelo”, com músicas como Tortura de Amor, e teve grande sucesso no Nordeste nos anos 60.

Catarina Sant'Anna*

Poder e cultura:
as lutas de resistência crítica através de duas experiências teatrais

De fato, será que o diálogo existe, existe sempre? Ou, ao contrário, aquilo que pensamos ser diálogo não passa de dois monólogos paralelos ou cruzados? Monólogos entre países, entre classes sociais, raças, múltiplos monólogos familiares e escolares, monólogos conjugais, sexuais, todas as formas de monólogos interpessoais, será que, com freqüência, atingem a categoria suprema do verdadeiro diálogo? Ou será que apenas, intermitentes, falamos e calamos, ao invés de falarmos e ouvirmos?

Augusto Boal, 1996

PROPOMOS APRESENTAR dois tipos de experiência brasileira de intervenção político-social por meio da ação teatral, cujos pressupostos conceituais giram em torno de cultura, cidadania e opressão em sociedades divididas em classes sociais e localizadas em países periféricos política e economicamente, vivendo uma realidade histórica de dependência cultural e econômica. São experiências empreendidas na segunda e terceira cidades mais populosas do Brasil: Rio de Janeiro e Salvador. A primeira experiência, a mais antiga e que se espraiou por muitos países da América Latina, foi e ainda é liderada pelo já mundialmente conhecido teatrólogo e animador político-cultural brasileiro, Augusto Boal (vide cronologia em anexo), o criador do *Teatro do Oprimido*, desenvolvido durante seu exílio político entre 1971 e 1986, anos em que esteve na América Latina (Argentina e Peru, sobretudo), bem como em diferentes países da Europa, com incursões também na África. Sua mais longa atuação ateve-se à França, onde lecionou na Sorbonne e fundou o Centre de Théâtre de l'Opprimé (CTO) de Paris, com sólido apoio do governo francês desde 1978 até hoje. Aproxima-se do Brasil a partir de 1982 e retorna em 1986, experienciando uma vida como político partidário já em 1992 até 1996. Hoje, com 70 anos, mora no Rio, atua no CTO-RIO, acaba de inaugurar sua Fábrica de Teatro Popular e uma revista própria para o *Teatro do Oprimido*, mas divide-se entre vários países e continentes, em atividades regulares e com apoios diferenciados, mantendo as mesmas crenças, formando e multiplicando adeptos, mas queixando-se de um descaso por parte das instituições públicas e privadas brasileiras, considerando-se ainda "exilado" em pleno 2001. Sua coerência ideológica e estética permanece em sua teorização e na sua prática teatral, esta sempre de caráter social e político. O quadro brasileiro, no entanto, permanece tanto ou mais complexo, provando que as ações de Boal ainda têm sentido e são cada vez mais necessárias.

A outra experiência, de cunho étnico-cultural, encontra-se na cidade de Salvador, a terceira mais populosa do país e a de maior população negra fora da África. Trata-se de uma companhia de teatro formada por atores negros, surgida na cidade em 1990 por iniciativa do famoso grupo carnavalesco Olodum, que já conseguira reconhecimento internacional através da Banda Musical Olodum. Este grupo teatral empreende uma ação na linha estética e social de crítica ao preconceito racial contra os negros e de construção de auto-estima e de luta pela cidadania para essa população, através de uma linguagem teatral que une texto dramático, canto, dança e música, com inspiração nas matrizes africanas da cultura na Bahia, mas que evita o cunho "folclórico", e retrata sobretudo o cotidiano atual das relações interraciais na cidade. Para examinar as estratégias de construção simbólica de um território negro no espaço branco da cidade (cuja população branca é de cerca de 22%), através da afirmação e resistência cultural de uma identidade negra, por meio sobretudo da música e, agora, do teatro, seria necessário traçar um quadro mínimo das complexas relações entre a população negra e o Estado, sublinhando o carnaval como elemento importante de mediação, que foi refletindo o espaço real do negro nessa sociedade através dos tempos, passa-se da repressão institucional à africanização das ruas de Salvador nos projetos de reurbanização, europeização e embranquecimento cultural, na primeira metade de nosso século, a uma consagração institucional das produções culturais dos negros, nos anos 90, enquanto produtos de evidente

potencial de comercialização em face do desenvolvimento do turismo (considerado este como vocação da cidade). Isto explicaria os resultados positivos, bem como as polêmicas envolvendo esta experiência, da qual pretendemos esboçar aqui os principais aspectos.

O Teatro do Oprimido de Augusto Boal

Para Boal, a função da arte é criar consciência, uma consciência da verdade, uma consciência do mundo, "não necessariamente verbal ou verbalizável, sistematizável" (Boal, 2001: 33), consideando-se as diversas formas de organização das coisas empreendidas pela arte, que não somente usa palavras, mas silêncio, cores, sons, ações humanas, no tempo e no espaço, uma vez que a "comunicação estética é a comunicação sensorial e não apenas racional" (Boal, 1996: 13), múltipla, não uma, como a própria cultura. Para ele, "olhar" é um ato biológico, mas não significa "ver", que é um ato de consciência –daí discordar de que o povo brasileiro veja muita televisão, por exemplo, já que esta não se deixaria ver. Avalia que hoje já existe uma reação, pelo mundo afora, contra uma robotização das pessoas, as quais não conseguem se ver nem sequer serem vistas pelas outras pessoas: "Implantam em nós a prótese do desejo para que a gente consuma o que eles querem vender. Não querem fazer aquilo que a gente quer ou necessita" (Boal, 2001: 32). Conclui que nosso comportamento social reproduz em grande parte um padrão, é muito pouco original, nossas ações em grande parte não são conscientes, mas mecanizadas, mecanizamos coisas e até pensamentos, correndo o risco do embrutecimento, da desumanização.

Daí, definir o *Teatro do Oprimido* como "uma constante busca de formas dialogais, formas de teatro que possam conversar sobre e com a atividade social, a pedagogia, a psicoterapia, a política" (Boal, 1996: 9).

O "oprimido" seria aquele indivíduo "despossuído do direito de falar, do direito de ter a sua personalidade, do direito de ser" (Boal, 2001: 33). Grande amigo do educador Paulo Freire, para quem ensino é "transitividade, democracia, diálogo", denomina seu método de intervenção social e política através do teatro como *Teatro do Oprimido*, inspirando-se diretamente no título do livro *Pedagogia do Oprimido* e na crença de que todo mundo pode ensinar e todo mundo pode aprender, que fundamentava a ação dos revolucionários MCPs-Movimento Popular de Cultura, nos anos 60 no Brasil, que empreenderam uma gigantesca alfabetização (também política) da população no campo e nas cidades e foram massacrados pela ditadura (1964-1984).

Concepções estéticas são também questionadas: o "espectador", um quase sinônimo de "oprimido", antes passivo, envolvido em empatia e catarse, passa a "espectator" (espect-ator), dinamizador, transforma-se em ator, em protagonista, passa de objeto a sujeito, de vítima a agente, de consumidor a produtor de cultura, simultaneamente analista e objeto analisado, passa a entrar em cena e a atuar energicamente, alterando as realidades vistas na representação. O diretor considera obscena, "fora de cena", a palavra "espectador" e o teatro uma

> [...] forma artística autoritária e manipuladora, espectador sentado e calado, passivo diante de imagens acabadas do mundo e da sociedade, num diálogo que supõe o silêncio de um dos interlocutores (Boal, 1980: 15-18).

Daí tentar inventar métodos de trabalho que proporcionassem uma melhor preparação do indivíduo para ações reais na sua existência cotidiana e social com vistas à uma liberação. Basicamente, o "espectator" é incentivado a interromper a ficção observada, sempre que julgar "falsas, ou irreais, ou mistificadoras ou ineficientes ou idealistas" as soluções vistas em cena, situando-se este teatro, portanto, nos limites entre ficção e realidade, e o "espectator" entre pessoa e personagem. Diferentemente do teatro brasileiro político "de mensagem" dos anos 60, criticado por Boal por ser proselitista, diretivo, "de propaganda", por tentar impor como verdadeiras e válidas palavras de ordem já prontas, o *teatro do oprimido* questiona a "cidadania de dogmas ou regras fixas a serem mecanicamente copiadas" e postula que o próprio grupo social envolvido parta "de uma compreensão real das condições objetivas dentro das quais respira", ou seja, é a própria comunidade que deverá escolher seus temas de interesse coletivo, identificar o que a perturba e oprime e partir daí para discussões e elaboração de cenas sobre o seu cotidiano específico, que serão material para diferentes intervenções por parte dos "espectatores", no sentido de críticas e soluções concretas visando a uma imprescindível transformação social e política de suas vidas, ao decompor as estruturas sociais opressoras, ao romper a cadeia de elos oprimidos-opressores que sustenta e alimenta uma sociedade autoritária. Nesse teatro, o indivíduo representa o seu próprio papel, analisa suas próprias ações, questiona-as e acaba por reorganizar a sua vida dentro de uma nova visão de mundo.

Sempre questionado sobre a validade de um método criado por um sujeito de classe social diferente daquela à qual seu método se destina, Boal argumenta que seu trabalho já nasceu em interação, em diálogo com muita gente, considerando-se um criador-coordenador. As várias técnicas enfeixadas sob a denominação *teatro do oprimido* nasceram em situações concretas que justificavam sua necessidade: o *teatro jornal* foi criado quando o Teatro de Arena, em São Paulo, foi impedido de atuar pela censura política e visava ajudar espectadores a fazer teatro para eles próprios; o *teatro invisível* teria sido criado na Argentina, no exílio, em virtude do medo de fazer teatro de rua, pois foi avisado que, se o pegassem e o devolvessem ao Brasil, seria morto –aconteceu num restaurante, sobre o tema da fome, sem que os circunstantes percebessem que se tratava de teatro preparado por um grupo e muito menos por ele, que sentado e fazendo uma refeição a tudo observava; o *teatro forum* surgiu a partir de um episódio concreto, em que, durante a discussão de uma peça com a platéia, uma mulher subiu no palco e foi mostrar, com sua atuação "in loco", como certa cena deveria ser feita; em 1973, no Peru, desenvolve o *teatro-imagem,* ex-teatro-estátua, com os indígenas, dado o interesse desses em participar e à resistência em entrar em cena. Boal defende que não carrega palavras de ordem nem conteúdos prontos, que não impõe sua própria percepção da realidade como a correta e única, uma "visão de fora", o que garante a estupenda difusão de seu teatro, já em ação regular em 70 países atualmente, espalhado por diversos continentes e objeto de grandes festivais na Ásia (Índia, Calcutá), EUA (Nebraska), Europa (Suécia), África, pois trata-se de oferecer uma linguagem e um método, e não mensagem ou temas.

Daí também o alcance desse teatro em termos de público, podendo trabalhar seja com o MST-Movimento dos Sem-Terra no Brasil, seja com favelados ou empregadas domésticas cariocas, ou indivíduos em privação de liberdade, grupos atingidos por racismo, ou de homossexuais, de idosos, de doentes mentais, ou cegos, ou de feministas européias. Boal, acertadamente, concebe que toda libertação individual é coletiva, pois sempre envolve mais de uma pessoa, isto é, dá-se numa relação com outros, pois a quebra de um elo na cadeia de opressão provoca em decorrência uma alteração na corrente.

Este teatro, em solo europeu (1976-1986), desenvolve-se numa direção que terminou nas atuais 11 técnicas que se enfeixam sob a denominação de *arco-íris do desejo*, que visam teatralizar opressões internalizadas na cabeça dos indivíduos e invisíveis externamente, em sociedades e grupos aparentemente não-opressores; no exílio em Paris, junto com sua esposa e psicanalista, Cecília Boal, coordenou uma oficina denominada *O policial na cabeça* (*Le flic dans la tête*), para tentar formas de visualização desse tipo de opressão e de sua conseqüente conscientização e transformação. Enquanto que na América Latina os temas giram sobretudo em torno das condições de vida subumanas, que envolve salários, falta de água, de moradia, de terra para plantar, segurança etc., temas "mais políticos", urgentes, coletivos, como classifica Boal, na Europa os "temas sociais" e "psicológicos" (divisão do autor para mero efeito didático) diziam respeito –pelo menos até antes do evento terrorista de 11 de setembro nos EUA– notadamente à questão das centrais nucleares, emancipação da mulher, solidão, direito à diferença, incomunicabilidade, etc., gerando muitas vezes a dúvida se tratava-se, enfim, de um psicodrama.

Basicamente, enfim, esse teatro trabalha com três noções importantes que estruturam sua ação de abrangência simultânea do individual e do coletivo: *pessoa*, *personalidade* e *personagem*. Teríamos em nosso interior um caldeirão fervilhante de vícios e de virtudes que constituiriam a *pessoa*, enquanto que a *personalidade* seria uma redução disto, pois, através dos filtros censores da moral, do medo, etc., só permitiria que alguns desses aspectos se externalizassem, trabalho responsável pela "civilização" da sociedade; o *personagem* seria, então, uma redução de uma redução, se o indivíduo que o representa não fosse instigado a mergulhar na pessoa para, do fundo dela, retirar certo personagem lá escondido ou certos elementos para construi-lo. Isto um ator costuma fazer, desde o método de interpretação teatral concebido pelo russo Constantin Stanislavski, na virada do século XIX para o XX, e já canonizado no ocidente. O *teatro do oprimido*, no entanto, tenta que os cidadãos excitem dentro de si mesmos as partes boas (coragem, determinação, etc.), pratiquem e ensaiem com elas e, depois da representação, em vez de devolvê-las ao seu interior, incorporem-nas a sua personalidade. Diferentemente de Stanislavski, mais uma vez, Boal afirma que não só a emoção é que dá a forma exterior válida para a representação de um personagem, mas acima de tudo a idéia que está por trás de uma emoção, que gera a emoção; daí seu teatro optar sempre pela análise crítica profunda das situações que vão à cena; e conseguir,conseqüentemente, seu grande poder político e social, que envolve não só o indivíduo como também o agrupamento humano a que pertence.

Do Teatro do Oprimido ao Teatro Legislativo - Rio de Janeiro

De volta real ao Brasil em 1986, após experiências com o *teatro do oprimido* com o apoio do governo estadual do Rio de Janeiro, Boal envereda pela política brasileira novamente, mas por vias institucionais, tornando-se vereador no período 1993-1996, eleito pelo PT-Partido dos Trabalhadores, na cidade do Rio de Janeiro; ou seja, passando a ocupar um cargo político no poder legislativo da cidade. Daí em diante, o "espectator" envolvido vai galgar um nível mais elevado, profundo e efetivo de participação social e política e transformar-se em *legislador*, numa sociedade já democrática, ainda que imperfeita devido ao alto índice de corrupção, injustiça social, péssima distribuição da riqueza e total dependência econômica do capital internacional heranças da longa ditadura militar, em grande parte, e que não foram resolvidas até o momento.

Boal conclui que a solução dos problemas podem depender não só da exclusiva vontade e esforço do indivíduo, pois a opressão pode residir "na própria lei, opressiva, ou na ausência da lei necessária, libertadora" (Boal, 1996: 33); daí a tentativa de aumentar o alcance da "cidadania teatral" conseguida até então nas ações junto aos bairros periféricos cariocas e em cidades próximas como São João do Meriti, Duque de Caxias, Nilópolis, etc., aceitando candidatar-se a vereador, com a lembrança de exemplos anteriores de artistas legisladores como o da atriz e deputada na Inglaterra, Glenda Jackson, do ator e presidente Ronald Reagan nos EUA e do dramaturgo e presidente Vaclav Havel na República Checa. Já na campanha foram-se criando grupos teatrais diversos –ecologistas, mulheres, universitários, negros. Não seria fazer "teatro político", como no passado, mas fazer "teatro como política", para lutar por uma "democracia transitiva" (segundo o autor, não a falaciosa "democracia direta" grega, nem a falida democracia dita "representativa"): feita de diálogo, interação, troca e cuja estratégia seria trabalhar não visando à cidadania "em geral", mas "pequenas unidades orgânicas: indivíduos unidos por necessidade essencial, professores, idosos, operários, estudamtes, camponeses, empregadas domésticas, estudantes negros".

Assim nasce a primeira fase do *teatro legislativo*, ligada ao Mandato de vereador carioca de Boal, pelo PT, no período de 1993 a 1996, quando toda a sua equipe de campanha passou a assessorá-lo em seu gabinete e nas ruas, mediante contrato de trabalho. Em resumo, a organização das ações se apoiava em "elos" (conjunto de pessoas da mesma comunidade em comunicação periódica com o Mandato) e "núcleos" (constitui um elo tornado grupo do teatro do oprimido, agindo de forma mais freqüente e sistemática): *núcleos comunitários*, caso unissem pessoas que viviam ou trabalhavam na mesma comunidade, com problemas comuns (a exemplo dos Morros cariocas do Chapéu Mangueira, da Saudade, do Borel, etc.), *núcleos temáticos*, com pessoas unidas por uma idéia ou objetivo comum (portadores de deficiência física, meninas e meninos de rua, homossexuais, empregadas domésticas, etc.), e *núcleos comunitários e temáticos*, como o *Sol da manhã,* camponeses que ocuparam terras abandonadas; ou *Casa das palmeiras,* pacientes e psicólogos de organização psiquiátrica; alunos e professores de uma escola municipal, ou egressos de hospital psiquiátrico e psicólogos, etcetera. A dinâmica envolve um animador-líder, o Curinga, em oficinas de 2 horas ou de anos, a depender da necessidade e objetivos dos interessados. Os "ensaios" são entendidos como reunião político-cultural. Faz parte o diálogo intergrupos com outras comunidades e os festivais, para conhecerem a opressão dos demais e se solidarizarem: "devem conhecer e reconhecer e trocar idéias, informações e sugestões, informes, propostas, isto é, fazer política" (Boal, 1996: 78).

Típica metrópole latino-americana, o Rio de Janeiro nos anos 80 e 90, como descrito por Boal, deixa entrever as grandes dificuldades de uma ação político-cultural de intervenção tal como a concebida por ele via teatral. Como afirma o teatrólogo e político, o Rio se estende substancialmente entre o mar e os morros, classes sociais de poder aquisitivo embaixo e classes desprivilegiadas em plena miséria nos morros, assim, a "zona sul"; para além dos morros, a "zona norte", dos subúrbios superpopulosos e degradados. E um panorama desalentador de falência geral da ordem pública: o desleixo ou ausência no atendimento dos serviços básicos à população, como saneamento, saúde, educação, transporte, moradia, previdência, segurança, emprego e direitos trabalhistas, etcetera. Boal, em suas palestras e escritos, assinala, com dados da imprensa e experimentados ao vivo, os impasses a que se chegou em um quadro desses: as freqüentes chacinas, os seqüestros sistemáticos empreendidos por narcotraficantes, cujo poder se articula em redes a partir das favelas e envolve policiais, advogados, etc. (Boal, 1996: 53), uma ponta num *iceberg* nacional de corrupção generalizada, falta de planejamento e dívida externa de juros astronômicos (segundo Boal, foram pagos 84 bilhões de dólares com a dívida externa e empregados somente 10-12 bilhões com educação e 8-10 bilhões com saúde) (Boal, 2001: 33), que penalizam a população com péssima

distribuição de renda, dentre as piores do planeta, num quadro internacional de imperialismo econômico, exploração e marginalização, via “globalização”, de países e até de continentes inteiros, como a América Latina e África.

Os problemas enfrentados por Boal em seus trabalhos junto a comunidades faveladas devem-se, portanto, às indigentes condições de vida dessa parcela da população, desamparada pelo poder público e à mercê da arbitrariedade policial, por um lado, e das forças paralelas do poderoso narcotráfico (diga-se, “emprega” centenas de milhares de pessoas na cidade, direta e indiretamente), o qual inclusive provoca o deslocamento de famílias inteiras, dos morros, para a vida debaixo das marquises nas ruas dos bairros à beira-mar, aumentando o contingente de mendigos, dos meninos e meninas de rua e as estatísticas de desrespeito a mulheres, negros, idosos, homossexuais, adolescentes, crianças em geral, enfim, aos cidadãos pobres (e não só) como um todo.

Declara o autor que ensaios e espetáculos em tais comunidades são muitas vezes interrompidos por causa de ameaças, perigo de morte por balas oriundas dos costumeiros tiroteios entre gangues, ou entre bandidos e polícia, ou até por roubo do próprio carro (uma kombi) e equipamentos do grupo do Teatro Legislativo, como sucedeu-lhes no Morro da Saudade, em Vigário Geral e no Morro do Borel, mesmo quando se trata de pretensos enclaves tais que igrejas católicas e áreas de ação social de grupos religiosos. Palavras do autor:

> [...] nossa estratégia, no entanto, é a de não nos lançarmos nunca em “ações heróicas”. Se a situação se tornar por demais arriscada, preferimos não insistir, não correr riscos inúteis e ir trabalhar em outras regiões, outros grupos, outros temas [...] quando se instala essa situação, abandonamos o local, ou transferimos os ensaios para outro lugar. Foi o que já aconteceu em diversas comunidades (Boal, 1996: 62 e 63).

Evidentemente os problemas (Boal, 1996: 66-77) foram muitos, durante esta primeira fase em que este teatro esteve ligado ao seu mandato de vereador do Rio; não só os financeiros de toda ordem, compreensíveis, mas também quanto à dificuldade da formação dos grupos, mostrando-se mais fácil o trabalho em comunidades religiosas; problemas de atrasos nos encontros marcados, de dispersão e falta de concentração pelo uso de lugares impróprios, precários para os ensaios; a cautela e certa desconfiança da população diante de um “político de partido”, muito mal visto no Brasil; a dispersão dos elementos de um grupo, como os de meninos e meninas de rua; a resistência diante dos exercícios físicos, hostilidade no toque corpo a corpo, como no caso dos sindicalistas, em que os elementos dos grupos só se entregam no caso de *teatro-imagem*, teatralizando situações como se fosse para uma foto, mas não prescindindo, evidentemente, de todas as discussões acirradas que as escolhas envolvem; falta total de noção do que seja teatro, por jamais terem tido contato com um, prevalecendo a imagem da telenovela, com seus trejeitos, cenários, tramas e paixões em tudo destoantes das experiências reais dos despossuídos sociais, a necessidade de convencer os grupos a mostrar as pessoas que eles próprios conhecem realmente bem como as situações que eles próprios vivem, na vida real cotidiana, como tudo aconteceu, como sentiu, como lembra, imagina, para que pudessem se conhecer, soltarem os gestos, a voz, os movimentos. Enfim, todo um trabalho de “ativação do oprimido como artista”, de atualização de potencialidades que possam ajudá-lo na construção da cidadania.

Do ponto de vista do trabalho de construção dramática das situações, Boal observou a tendência generalizada dos artistas comunitários para querer incluir muitos dados da vida real nas peças, e de forma caótica, até porque cada um sempre deseja incluir suas contribuições, tendo que ser levados, então, a um trabalho crítico de seleção e organização do essencial, a partir de algumas leis essenciais ao teatro, como a do “conflito de vontades livres e conscientes dos meios que empregam para atingir seus fins”, desenvolvendo-se a noção de personagem como uma “vontade em movimento”, que no *teatro do oprimido* pertence ao protagonista, “mas deve ser partilhada pela comunidade: vontade individual e coletiva”. Daí a estrutura dramática seja uma estrutura conflitual de vontades que expressam forças sociais, centralizada por um conflito central que concretiza uma idéia central da peça, bem perceptível, para ser entendida e todo mundo poder intervir. O trabalho da noção de obstáculo: um oprimido encontrando vários opressores, tudo ligado ao conflito temático principal, com a concretização, personificação dos poderes abstratos. Há todo um leque de tipos de vontade que os exercícios e ensaios vão dando à percepção crítica dos participantes; vontades que devem ser identificadas às reivindicações dos envolvidos no processo: a *vontade simples* – intensa, uniforme, busca uma meta–; a *vontade dialética* –que carrega ao mesmo tempo uma vontade e

seu oposto–; *vontade plural* –quando vários possuem a mesma vontade ou semelhante–; *vontade lua* –que se prende à vontade de um outro–; *vontade e contra-vontade* –que geram um equilíbrio instável, como o medo de ser derrotado numa greve–; *vontade negativa* –que se expressa sempre contrária ao que os outros querem– etcetera (Boal, 1996: 78-92).

Ações na atualidade

O *teatro do oprimido* atualmente mantém-se através de convênios diversos, a partir sempre do CTO-Rio, empreendendo o mesmo tipo de ação e com base nos mesmos conceitos e fundamentalmente usando as mesmas técnicas, mas diversificando cada vez mais o público alvo. Além do Teatro Legislativo, que hoje conta com financiamento da Fundação Ford[1] e mantém-se na formação de grupos populares de Teatro-Forum, objetivando "propostas legislativas, jurídicas e/ou políticas" a partir da intervenção do público nesses espetáculos (foram criadas recentemente mais dois tipos de atividades: as *sessões solenes simbólicas*, que reproduz o ritual cerimonioso de votação nas casa legislativas, e o *teatro legislativo relâmpago*, que realiza, num único evento em determinado local, a definição de um tema com o público, as discussões, a construção de imagens e cenas, as alternativas e a votação de propostas), existem ainda dois outros grandes projetos: (a) *Direitos Humanos em Cena - Teatro nas Prisões*, envolvendo 37 penitenciárias do estado de São Paulo, o CTO-Rio, o People's Palace Projects (instituição sócio-cultural da Universidade de Londres), e uma fundação que responde pelo sistema educacional dos presídios do estado de São Paulo. Consiste em ministrar oficinas teatrais para presidiários sobre a temática do direitos humanos dentro do sistema prisional, para humanização do sistema e abertura de canais de diálogo e cooperação entre o sistema penitenciário e a sociedade civil, tencionando a elaboração das "Declarações dos Direitos Humanos" pelos próprios presos; (b) *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST),* projeto de Augusto Boal e de João Pedro Stédile, membro da Direção Nacional do MST e que envolve o CTO-Rio e este movimento, para capacitar e multiplicar curingas do *teatro do oprimido*, para que o militante do MST incorpore ao seu trabalho cotidiano a metodologia de Boal, praticando-a em oficinas nos assentamentos, acampamentos, encontros de formação, eventos em geral, para construção de grupos que possam discutir conflitos e alternativas do MST. Além de dois "encontros de formação" de 25 militantes de 15 estados, já havidos no Rio, estavam previstas visitas, acompanhamentos mediante relatórios e mais uma oficina em novembro de 2001 para preparar a participação da "Brigada Nacional do Teatro do Oprimido - Patativa do Assaré" (militantes do MST) no Fórum Social Mundial realizado em janeiro de 2002 no Rio.

Em outubro de 2001 foi enviado à Assembléia Lagislativa do Rio um projeto de lei muito importante que tende a minorar a situação educacional injusta que, dentre outros fatos, veda ao estudante pobre o acesso às universidades públicas[2].

Portanto, não se pode acusar o *teatro do oprimido* de "ultrapassado" ou anacrônico, nem nos objetivos, nem em sua metodologia, que continua seu trabalho quase silencioso de movimentar os dinamismos do imaginário[3] dos grupos sociais marginalizados do Brasil a fim de que essas energias possam –vivificadas, atualizadas– mudar a configuração do poder, sobretudo nos países ditos do "terceiro mundo". A representação do cotidiano por seus próprios atores sociais, além do fato positivo da formação voluntária de agrupamentos humanos movidos por uma série de afinidades, curiosidade pela arte, insatisfação e desejo de mudança, põe em circulação forças da dimensão *latente*[4] da cultura, onde residem escondidos os medos, desejos, crenças esquecidas, sonhos, fantasmas de toda ordem que, provocados, irrompem no cotidiano social sob formas novas de pensar, sentir, agir no mundo, gerando o novo, a dimensão *emergente* da cultura, do instituinte, que pode impor-se e renovar a carcaça do *patente*, do estabelecido, do já sabido e aceito, consolidado e engessado em normas e leis petrificadas que não mais atendem ao dinamismo do social em perene transformação.

A sobrevivência por tantos anos, e em tantas e diferentes sociedades, do *teatro do oprimido*, se prova, por um lado, que o mundo aparentemente muito transformado permanece o mesmo por toda parte quanto às questões de estrutura de poder, por outro lado, demonstra a eficácia social, política, imaginária desse teatro, para se pôr à escuta das diferentes culturas e fazer nascer, do próprio seio delas, as soluções para os conflitos dos homens em sociedade.

Cronologia

1931 – nasce Augusto Pinto Boal na cidade do Rio de Janeiro; vive no bairro da Penha, desde os nove anos dirige os irmãos em cenas teatrais nos almoços familiares dos domingos, a partir dos fascículos semanais de *O Conde de Monte Cristo* e de *A ré misteriosa*, comprados por sua mãe; a partir dos 11 anos ajuda o seu pai na padaria e observa os operários do Curtume Carioca ali perto; já rapaz, trabalha no TEN-Teatro Experimental do Negro, escreve peças, dirige o departamento cultural dos alunos por três anos na universidade, e assim conhece Sábato Magaldi e o dramaturgo Nelson Rodrigues, que lhe lê e comenta os textos, corrigindo seus diálogos e aconselhando-lhe uma "deformação do real" e não uma reprodução; forma-se em Química aos 22 anos; corresponde-se com John Gassner, com quem deseja estudar.

1950-1952 – consegue ir estudar na School of Dramatic Arts, da Columbia University, em Nova York, EUA, onde se inscreve em Química; é aluno de John Gassner, o prof. de A. Miller e de T. Williams; integra o *The Writers Group*, grupo de escritores de teatro, novelistas, romancistas; escreve 20 peças em dois anos sobre seu bairro carioca, a Penha, em geral melodramas de violência; estuda dramaturgia, direção, história do teatro, Shakespeare.

1954 – trabalha no Rio com Léo Jusi e Gláucio Gil; objetivo: "Desenvolver a dramaturgia brasileira, descobrir um estilo brasileiro de interpretação". Recebe convite de José Renato, do Teatro de Arena para dirigir *Ratos e homens*, de Steinbeck, e *Juno e o Pavão*, de Sean O' Casey. Pesquisa o estilo realista como encenador.

1955 – o Teatro de Arena deixa de ser itinerante e passa a ter sede própria.

1956 e 1957 – dois cursos de dramaturgia, para público em geral, como divulgação e não laboratório; Boal passa a ser diretor cultural do Teatro de Arena.

1957 – cria a comédia leve *Marido magro, Mulher chata*, numa breve fase aparentemente desligado de suas pesquisas de problemas sociais como matéria teatral.

1958 – Seminário de Dramaturgia, a partir de 16 de março; dali sairiam *Chapetuba Futebol Club*, de Vianninha; *Eles não usam black-tie*, de Guarnieri, e *Revolução na América do Sul*, do próprio Boal. Pensam em criar uma agência de colocação de peças mimeografadas e distribuídas pelo Brasil e pelas companhias mais importantes.

1959 – abre o Laboratório de Interpretação, junto ao Arena, em moldes semelhantes ao Actors Studio de N.Y.; planeja um teatro político, "uma integração maior do teatro com a população", voltando aos temas sociais do início de sua carreira, anos antes; quer atingir o maior número de espectadores, uma platéia popular, uma tentativa de teatro não emocional, com peças escritas por equipes (*O que você sabe sobre o petróleo?* e *Vida, paixão e morte do presidente Vargas*).

1960 – escreve *Revolução na América do Sul.*

1961 – escreve *José, do parto à sepultura.*

1971 – concebe o Teatro Jornal em São Paulo; é exilado; cria o *Teatro do Oprimido*, já na Argentina, onde permanece por cinco anos, com uma estadia no Peru também.

1976 – em cinco anos desenvolve três formas do *Teatro do Oprimido*: o "Teatro Fórum", o "Teatro Invisível" e o "Teatro Imagem" (com índios no Peru em 1973).

1976-1986 – desenvolve as técnicas introspectivas de teatralização da subjetividade, junto a povos europeus: "Arco-Íris do Desejo"; além de divulgar e desenvolver o *Teatro do Oprimido*, ministrando oficinas, formando núcleos e criando centros em cidades européias.

1978 – leciona na Sorbonne e funda o CTO de Paris - Centre de Théâtre de l' Opprimé, com apoio do presidente Mitterand.

1982 – Darcy Ribeiro, vice-governador do Rio, convida-o a voltar ao Brasil e fazer o *teatro do oprimido* junto ao projeto dos CIEPs (rede de escolas públicas estaduais modernas).

1986 – o apoio governamental de Darcy termina com a sua não reeleição ao Governo e Boal não encontra ajuda nem na inciativa privada.

1989 – remanescentes dos CIEPs procuram-no para a criação de um Centro de Teatro do Oprimido no Rio; nasce o CTO-Rio. Darcy Ribeiro torna-se governador do Rio, mas propostas e projetos não mais se afinam e Boal perde os elos com os CIEPs do Rio.

1990 – publica *O arco-íris do desejo – método Boal de teatro e terapia* (Rio: Editora Civilização Brasileira).

1992 – em três anos o CTO-Rio só teve alguns contratos com o sindicato dos bancários, com prefeituras petitas de Ipatinga e São Caetano, o evento Terra e Democracia do IBASE, oficinas para público em geral e estrangeiros (grupos vindos ao Brasil da Alemanha e Nova York); funcionando precariamente, sem elos ou apoios governamentais desde 1989, Boal e os integrantes do CTO-Rio resolvem encerrar suas atividades, porém de forma festiva e musical (um enterro no "estilo Nova Orleans"), pondo-se a serviço de um partido político, o PT; as atividades do grupo, em Campanha por Bené (Benedita da Silva) para a prefeitura do Rio e mais tarde no movimento popular pela deposição do Presidente do Brasil (Collor de Mello), ganham tanta repercussão e espaço na mídia que Boal é convidado a candidatar-se a vereador do Rio de Janeiro, reluta, acaba aceitando e ganha as eleições, tomando posse no início de janeiro de 1993.

1992 – publica pela Civilização Brasileira *Duzentos exercícios jogos para ator e não-ator com vontade de dizer alguma coisa através do teatro.*

1993 – empossado vereador, Boal contrata todos os animadores do CTO-Rio para seus assessores de gabinete na Câmara Legislativa do Rio e, indo além do Teatro Fórum, inventam o Teatro Legislativo, percorrendo os bairros da cidade para a criação conjunta de leis, com a população, através do teatro, segundo uma "democracia transitiva".

1996 – termina o mandato de vereador; publica pela Revan o livro *Aqui ninguém é burro!*, em que transforma em crônicas seus discursos na Câmara do Rio.

1998 – retoma o Teatro Legislativo, agora sob o patrocínio da Fundação Ford; publica, pela Record, *Jogos para atores e não-atores.*

2000 – publica, pela Record, *Hamlet e o filho do padeiro.*

2001 – lança o mesmo livro na Inglaterra; começa a trabalhar com o MST-Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra; e um imenso trabalho com presidiários do estado de São Paulo; funda no Rio de Janeiro a sonhada Fábrica de Teatro Popular e uma revista (endereços eletrônicos para contato: <ctorio@domain.com.br> <geobritto@domain.com.br>).

O Bando de Teatro Olodum

Os espetáculos desta companhia teatral de atores negros, que começa na rua e logo fica sediada no Teatro Vila Velha, em Salvador até hoje, nunca deixou de oferecer um olhar crítico sobre a situação do negro na cidade e na sociedade brasileira. Integrando desde o início a Banda Mirim Olodum originada de um projeto de recuperação de meninos de rua –Projeto Axé– através de um convênio com o Grupo Carnavalesco Olodum, do qual se desvinculou, conservando entretanto o mesmo nome e a perspectiva crítica perdida em grande parte pelo famoso Grupo Afro-Carnavalesco.

O objetivo era a criação de um "teatro vital" que aliasse as tradições culturais baianas e a realidade cotidiana de seu povo; partiu, então, de observações e de experiências da realidade urbana do Pelourinho entre 1990-94, anos cruciais para a população local, em face da reforma urbana radical empreendida pelo governo estadual na época. Nas oficinas, todos trabalharam com interpretação, voz, figurino, cenário, carpintaria, iluminação, música, dança, etcetera.

Para um exemplo rápido de seu trabalho, podemos citar a *Trilogia do Pelô*, conjunto formado por *Essa é a nossa praia*, *Ó paí*, *ó* e *Bai, Bai, Pelô*, que observaram e mostraram criticamente em cena o drama da expulsão da populaçào negra que habitava o centro histórico de Salvador, quando da reforma urbana iniciada no início dos anos 90. *Essa é a nossa praia* funciona como uma cartografia dramática, mapeando os lugares, seus usos e significados: o espaço público das ruas e largos do Pelourinho, com implicações do subúrbio, do interior do estado, Europa, "esteites" (Estados Unidos) –o cais apontando para fora do país; os bairros de classe média e os sonhos frustrados de ascensão social; o "mundo cartão postal" do guia turístico, dos gringos, dos dólares, dos idiomas estrangeiros, do prazer, da espetacularização de tradições

afro-baianas, como a capoeira, da baiana estilizada de porta de loja, e do interiorano desorientado, da escola pública quebrada e desacreditada; os embates entre seguidores de candomblé, protestantes e a figura de ausência e de distanciamento do catolicismo e vários outros tipos sociais. Já *Ó paí, ó*, como o título indica em dialeto baiano ("olhe para isso, olhe"), volta as lentes para um maior detalhamento espacial: o espaço interno, "privado", de um cortiço; surge a figura despóstica do "homem", "o governador" do Estado, nos boatos da reforma urbanística: apreensões sobre o bairro se transformar em um grande *shopping center* para a "brancada" classe média e turistas em geral e sonhos de indenização em dinheiro, em reconstrução da vida numa casa para cada família; o extermínio de uma criança do bairro, personagens-ícones da presença imperiosa da indústria cultural na Bahia: Maicongel (ex-Zé Bunda) e Mary Star (moça vinda do interior), de aparências deploráveis e sonhos delirantes de sucesso na mídia e pelo mundo; surge Pissilene, ex-baiana de porta de loja, que saíra do país com um gringo; uma vidente jogadora de búzios; um travesti, que sonha com o "circo de Brasília", onde ele subiria e desceria rampa, andaria de *jet ski* e "treparia" com todo mundo (menções ao presidente brasileiro da época, o deposto Collor de Mello); a África surge como espaço rejeitado; devaneios delirantes de saída do país. Por último, *Bai Bai, Pelô*, como diz o título (notar o adeus em inglês e o termo de conotação carinhosa "Pelô"), encerra a *Trilogia* com o drama da expulsão dos habitantes em virtude da reforma urbana; são exploradas as fronteiras nebulosas entre legal-ilegal, dentro-fora, oficial-não oficial, interdito-liberado e surgem as figuras do pacto, da negociação ou, a mais importante, da resistência negra. A comunidade dos excluídos sociais se estilhaça, instaurando uma nova "diáspora": uns vão para subúrbios distantes (surgem na *Trilogia* a rodoviária, os ônibus com suas catracas duplas, etc., a figura de Canabrava, depósito de lixo de Salvador), outros resistem em "coiós"/esconderijos, a maioria se amontoa nas zonas ainda por reformar (a rua 28 de Setembro), outros criam favelinhas por trás de ruas recuperadas, uns raros conseguem permanecer, traindo o coletivo com pactos políticos junto aos representantes do IPAC-Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural, do Governo Estadual.

Em resumo, este trabalho inicial de Bando, de 1990 a 1994, se estende até hoje, com dezenas de outros trabalhos sobre a realidade do negro, empreendendo inclusive uma revisão da História do Brasil, e pesquisando referências da luta negra internacional, usando a linguagem musical do samba-reggae e figuras-ícones da cultura negra veiculada internacionalmente sobretudo pelo mercado fonográfico. Esta *Trilogia* fundante das ações do grupo consistiu em rasurar a superfície cenográfica do espaço cartão-postal desenhado por uma reordenação urbanística do bairro pelos poderes político-governamentais. A rasura deixa entrever ao leitor ou espectador outros textos sob o texto de fachada, deste Pelourinho-palimpsesto: camadas de significação podem vir à tona, através de um corte vertical, paradigmático, de onde surge a memória histórica de outras intervenções[5] no mesmo espaço, que violentaram territorialidades negras em tentativas vãs de embranquecimento cultural e de desafricanização dos espaços públicos de Salvador. A *Trilogia* registra uma síntese dramática da resistência negra em luta pela afirmação da identidade de sua cultura; cria texto dramático, reorganizando artísticamente a matéria bruta de uma cidade e seus dramas étnicos-raciais. Os tambores do Olodum rompem espaço e tentam, também por meio do teatro, verbalizar[6] um discurso para a cidade. Envolvendo os antigos casarões coloniais recuperados, os novos tambores[7] tentam exorcizar[8] o velho fantasma branco-senhorial-patriarcal e promover ao menos um equilíbrio de forças na ocupação real e simbólica do espaço-emblema Pelourinho, enviando literalmente aos quatro cantos do mundo mensagens já não mais "silenciosas"[9].

Bibliografia

Sobre o Teatro do Oprimido

Amaral, Marina e outros 2001 "Boal Exilado" in *Caros Amigos* (São Paulo) Ano IV, Nº 48, Entrevista com Augusto Boal.

Boal, Augusto 1967 *Arena Conta* (Tiradentes: Sagarana).

Boal, Augusto 1977 *Crônicas de nuestra América* (Rio de Janeiro: Codecri).

Boal, Augusto 1978 *Murro em ponta de faca* (São Paulo: Hucitec).

Boal, Augusto 1979 *Milagre no Brasil* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).

Boal, Augusto 1979 *Técnicas Latino-Americanas de Teatro Popular: uma revolução copernicana ao contrário* (São Paulo: Hucitec) Anexo Teatro do oprimido na Europa.
Boal, Augusto 1980 *Stop! C'est Magique!* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
Boal, Augusto 1980 *Teatro do oprimido e Outras Poéticas Políticas* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
Boal, Augusto 1982 *200 Exercícios e jogos para o ator e o não-ator com vontade de dizer algo através do teatro* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
Boal, Augusto 1985 *O corsário do rei* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira) Letras de Chico Buarque, Música de Edu Lobo.
Boal, Augusto 1990 *Histórias de nuestra América. A lua pequena e a caminhada perigosa. Torquemada* (São Paulo: Hucitec/SEC).
Boal, Augusto 1996 *O arco-íris do desejo: o método Boal de teatro e terapia* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
Boal, Augusto 1996 *Teatro Legislativo. Versão Beta* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
Boal, Augusto s/d *A tempestade. As mulheres de Atenas* (Lisboa: Editora Plátano).
Duvignaud, Jean 1976 *Les Imaginaires* (Paris: Union Générale des Éditions).
Sant'Anna, Catarina 1985 "Eterno Viajante. Entrevista com Augusto Boal" in *Folhetim, Folha de São Paulo* (São Paulo) 10 de novembro.

SOBRE O BANDO DE TEATRO OLODUM

Almeida, Paulo Henrique 1999 "O Carnaval e as perspectivas de uma nova economia baseada em serviços" in *Seminários de Carnaval II* (Salvador: Pró-Reitoria de Extensão da UFBA) Seminários de Verão II, Folia Universitária.
Araújo Pinho, Osmundo de 1998-1999 "Espaço, poder e relações sociais: o caso do Centro Histórico de Salvador" in *Afro-Ásia* (Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, FFCH-UFBA) Nº 21-22.
Azevedo, Thales de 1996 *As elites de cor numa cidade brasileira. Um estudo de ascenção social e classes sociais e grupos de prestígio* (Salvador: EDUFBA/EGBA) Apresentação e prefácio de Maria de Azevedo Brandão.
Azevedo Brandão, Maria de 1995 "Uma proposta de valorização do centro de Salvador" in Filgueiras Gomes, Marco Aurélio A. de (org.) *Pelo Pelô: história, cultura e cidade* (Salvador: EDUFBA/Fac. de Arquitetura/Mestrado em Arquitetura e Urbanismo).
Bacelar, Jeferson 1989 *Etnicidade. Ser negro em Salvador* (Salvador: Ianamá/PENBA-Programa de Estudos do Negro na Bahia).
Bacelar, Jeferson e Machado, Ieda (org.) 1997 *II Encontro de Nações de Candomblé* (Salvador: CEAO-Centro de Estudos Afro-Orientais, Programa A Cor da Bahia/Fundação Gregório de Matos/Câmara de Vereadores de Salvador).
Bandeira, Cláudio 2001 "Barra não terá mais camarotes públicos no carnaval de 2001" in *A tarde* (Salvador) 9 de março.
Borges Pereira, João Baptista 1999 "As relações entre a academia e a militância negra" in Bacelar, Jeferson e Caroso, Carlos (orgs.) *Brasil: um país de negros?* (Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO).
Brandão, Maria 1999 "Carnaval, carnavais: cultura e identidade nacional" in *Seminários de Carnaval II* (Salvador: Pró-Reitoria de Extensão da UFBA) Seminários de Verão II, Folia Universitária.
Castro de Araújo, Ubiratan 1995 "Repassando pelo centro da Bahia (ou Memórias em Trânsito)" in Filgueiras Gomes, Marco Aurélio A. de (org.) *Pelo Pelô: história, cultura e cidade* (Salvador: EDUFBA/Fac. de Arquitetura/Mestrado em Arquitetura e Urbanismo).

Da Silva, Maria Auxiliadora e Ferrez Pinheiro, Delio J. 1997 “De Picota a Agora. Las transformaciones del Pelourinho (Salvador, Bahia, Brasil)” in *Anales de geografia da Universidad Complutense* (Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense) Nº 17.

Dantas, Marcelo 1999 “Os Blocos Afros, o Mercado Cultural e a Identidade Étnica” in *Seminários de Carnaval II* (Salvador: Pró-Reitoria de Extensão da UFBA). Seminários de Verão II, Folia Universitária.

Duarte Travassos, Sonia 1999 “Negros de todas as cores. Capoeira e mobilidade social” in Bacelar, Jeferson e Caroso, Carlos (org.) *Brasil: um país de negros?* (Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO).

Duvignaud, Jean 1976 *Les Imaginaires* (Paris: Union Générale des Éditions).

Fernandes, Ana e Filgueiras Gomes, Marco Aurélio A. de 1995 “Caminhos e descaminhos da desqualificação do Pelourinho” in Meirelles, Márcio e Bando de Teatro Olodum *Trilogia do Pelô* (Salvador: FCJA/Copene/Grupo Cultural Olodum).

Ferreira Filho, Alberto Heráclito 1998-1999 “Desafricanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937)” in *Afro-Ásia* (Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, FFCH-UFBA) Nº 21-22.

Figueiredo Ferretti, Sérgio 1999 “Sincretismo Afro-Brasileiro e resistência cultural” in Caroso, Carlos e Bacelar, Jeferson (orgs.) *Faces da tradição Afro-Brasileira. Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida* (Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO).

Filgueiras Gomes, Marco Aurélio A. de e Fernandes, Ana 1995 “Pelourinho: turismo, identidade e consumo cultural” in Filgueiras Gomes, Marco Aurélio A. de (org.) *Pelo Pelô: história, cultura e cidade* (Salvador: EDUFBA/Fac. de Arquitetura/Mestrado em Arquitetura e Urbanismo).

Franco, Ángela 1995 “Não só de referência cultural (Sobre)Vive o centro de Salvador” in Filgueiras Gomes, Marco Aurélio A. de (org.) *Pelo Pelô: história, cultura e cidade* (Salvador: EDUFBA/Fac. de Arquitetura/Mestrado em Arquitetura e Urbanismo).

Franco, Aninha 1994 *O teatro na Bahia através da imprensa-Século XX*. (Salvador: FCJA/COFIC/FCEB).

Franco, Aninha e Bando de Teatro Olodum 1995 “*Zumbi está vivo e continua lutando”. Programa da peça* [com texto] (Salvador: Apoio Fundação Cultural do Estado da Bahia-FCEB/Gov. da Bahia-Secretaria da Cultura e Turismo/Conselho Britânico).

Frigerio, Alejandro 1996 “Imagens do negro no Uruguai: carnaval e reprodução de mitologias de exclusão” in *Estudos Afro-Asiáticos* (Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos-CEAA/Conjunto Universitário Cândido Mendes) Nº 31.

Gil, Gilberto 1982 “Gilberto Gil e O Carnaval” in Riserio, Antonio (org.) *Gilberto Gil. Expresso 2222* (Salvador: Editora Corrupio).

Gomes Consorte, Josildeth 1999 “Em torno de um Manifesto de Ialorixás Baianas contra o sincretismo” in Caroso, Carlos e Bacelar, Jeferson (orgs.) *Faces da tradição Afro-Brasileira. Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida* (Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO).

Gonçalves da Silva, Vagner 1999 “Reafricanização e sincretismo: interpretações acadêmicas e experiências religiosas” in Caroso, Carlos e Bacelar, Jeferson (orgs.) *Faces da tradição Afro-Brasileira. Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida* (Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO).

Guimarães, Antonio Sérgio Alfredo 1997 “Racismo e restrição de direitos individuais: a discriminação racial ‘publicizada’” in *Estudos Afro-Asiáticos* (Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos-CEAA/Conjunto Universitário Cândido Mendes) Nº 31.

Guimarães, Antonio Sérgio Alfredo 1998 *Preconceito e discriminação: queixas de ofensas e tratamento desigual dos negros no Brasil* (Salvador: Novos Toque) Publicação do Programa A Cor da Bahia, Mestrado em Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA.

Lima, Ari 1997 "Espaço, lazer, música e diferença cultural na Bahia" in *Estudos Afro-Asiáticos* (Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos-CEAA/Conjunto Universitário Cândido Mendes) Nº 31.

Lima Sampaio, Antônio Heliodoro 1995 "O centro histórico de Salvador: uma agenda de questões" in Filgueiras Gomes, Marco Aurélio A. de (org.) *Pelo Pelô: história, cultura e cidade* (Salvador: EDUFBA/Fac. de Arquitetura/Mestrado em Arquitetura e Urbanismo).

Magnavita, Pasqualino Romano 1995 "Quando a história vira espetáculo" in Filgueiras Gomes, Marco Aurélio A. de (org.) *Pelo Pelô: história, cultura e cidade* (Salvador: EDUFBA/Fac. de Arquitetura/Mestrado em Arquitetura e Urbanismo).

Marinho de Azevedo, Célia Maria 1996 "O abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial brasileiro" in *Estudos Afro-Asiáticos* (Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos-CEAA/Conjunto Universitário Cândido Mendes) Nº 30.

Medeiros Epega, Sandra 1999 "A volta à África: na contramão do Orixá" in Caroso, Carlos e Bacelar, Jeferson (orgs.) *Faces da tradição Afro-Brasileira. Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida* (Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO).

Meirelles, Márcio e Bando de Teatro Olodum 1995 "Bai Bai, Pelô" in *Trilogia do Pelô* (Salvador: FCJA/Copene/Grupo Cultural Olodum).

Meirelles, Márcio e Bando de Teatro Olodum 1995 "Essa é a nossa praia" in *Trilogia do Pelô* (Salvador: FCJA/Copene/Grupo Cultural Olodum).

Meirelles, Márcio e Bando de Teatro Olodum 1995 "Ó paí, ó" in *Trilogia do Pelô* (Salvador: FCJA/Copene/Grupo Cultural Olodum).

Meirelles, Márcio e Bando de Teatro Olodum 1997 *Cabaré da RRRRRaça. Programa da peça* [com texto] (Salvador: FCJA/FCEB).

MNU-Movimento Negro Unificado 1990 *Programa de Ação - Estatuto do MNU* (Belo Horizonte) IX Congresso Nacional.

Moura, Marjorie 2000 "Pagamento dos cordeiros gera confusão no centro" in *A tarde* (Salvador) 9 de março.

Moura, Milton 1999 "Corda e cordão no carnaval da Bahia" in *Seminários de Carnaval II* (Salvador: Pró-Reitoria de Extensão da UFBA) Seminários de Verão II, Folia Universitária.

Ojo-Ade, Femi 1999 "O Brasil, paraíso ou inferno para o negro? Subsídios para uma nova negritude" in Bacelar, Jeferson e Caroso, Carlos (orgs.) *Brasil: um país de negros?* (Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO).

Pacheco, Lenilde 2000 "Políticos já tratam das eleições municipais ao ritmo do carnaval" in *A tarde* (Salvador) 4 de março.

Paula Carvalho, José Carlos de 1990 *Antropologia das Organizações e Educação. Um ensaio holonômico* (Rio de Janeiro: Imago).

Prandi, Reginaldo 1999 "Referências sociais das religiões Afro-Brasileiras: Sincretismo, Franqueamento, Africanização" in Caroso, Carlos e Bacelar, Jeferson (orgs.) *Faces da tradição Afro-Brasileira. Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida* (Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO).

Ribeiro, Ronilda I. 1999 “Identidade do afro-descendente e sentimento de pertença a networks organizados em torno da temática racial” in Bacelar, Jeferson e Caroso, Carlos (orgs.) *Brasil: um país de negros?* (Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO).

Ribeiro Fenelon, Dea 1995 “Políticas públicas em centros históricos: a experiência de São Paulo (1989-1992)” in Filgueiras Gomes, Marco Aurélio A. de (org.) *Pelo Pelô: história, cultura e cidade* (Salvador: EDUFBA/Fac. de Arquitetura/Mestrado em Arquitetura e Urbanismo).

Risério, Antonio 1981 *Carnaval Ijexá. Notas sobre afoxés e blocos do novo carnaval afrobaiano* (Salvador: Corrupio).

Rocha Peres, Fernando da 1999 *Memória da Sé* (Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo do Estado da Bahia/Conselho de Cultura do Estado da Bahia).

Rodrigues, João Jorge 1995 “O Olodum e o Pelourinho” in Filgueiras Gomes, Marco Aurélio A. de (org.) *Pelo Pelô: história, cultura e cidade* (Salvador: EDUFBA/Fac. de Arquitetura/Mestrado em Arquitetura e Urbanismo).

Rodrigues, João Jorge 1999 “É preciso pensar o carnaval no ámbito da cidade” in *Seminários de Carnaval II* (Salvador: Pró-Reitoria de Extensão da UFBA) Seminários de Verão II, Folia Universitária.

Rosa Ribeiro, Fernando 1997 “Ideologia nacional, antropologia e a ‘questão racial’” in *Estudos Afro-Asiáticos* (Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos-CEAA/Conjunto Universitário Cândido Mendes) Nº 31.

Sanchis, Pierre 1999 “Sincretismo e Pastoral. O caso dos agentes de Pastoral Negros no seu meio” in Caroso, Carlos e Bacelar, Jeferson (orgs.) *Faces da tradição Afro-Brasileira. Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida* (Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO).

Sansone, Livio 1995 “O Pelourinho dos jovens negro-mestiços de classe baixa da grande Salvador” in Filgueiras Gomes, Marco Aurélio A. de (org.) *Pelo Pelô: história, cultura e cidade* (Salvador: EDUFBA/Fac. de Arquitetura/Mestrado em Arquitetura e Urbanismo).

Sansone, Livio 1999 “O olhar forasteiro. Seduções e ambigüidades das relações raciais no Brasil” in Bacelar, Jeferson e Caroso, Carlos (orgs.) *Brasil: um país de negros?* (Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO).

Sansone, Livio 2000 “A internacionalização da cultura negra. Uma comparação entre jovens de classe baixa no Brasil e na Holanda” in *Novos Estudos CEBRAP* (São Paulo) Nº 56.

Sansone, Livio 2000 “Os objetos da identidade negra. Consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil” in *Revista Mana* (Salvador).

Sant’Anna, Catarina 1987 “A problemática do negro no teatro brasileiro. Século XX” in *V Congresso Internacional de Estudos Afro-Asiáticos, Associação Latino-Americana de Estudos Afro-Asiáticos* (Buenos Aires: Universidade de Buenos Aires).

Sant’Anna, Catarina 1999 “Dramatis/cidade: uma poética do espaço na ‘Trilogia do Pelô’ do Bando de Teatro Olodum” in *Memória ABRACE I. Anais do Congresso Brasileiro de Pesquisa e Pós-Graduação em Artes Cênicas* (São Paulo: EDUFBA).

Santos, Jocélio Teles dos 1999 “Dilemas nada atuais das políticas para os afro-brasileiros. Ação afirmativa no Brasil dos anos 60” in Bacelar, Jeferson e Caroso, Carlos (orgs.) *Brasil: um país de negros?* (Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO).

Santos, Milton 1995 “Salvador: centro e centralidade na cidade contemporânea” in Filgueiras Gomes, Marco Aurélio A. de (org.) *Pelo Pelô: história, cultura e cidade* (Salvador: EDUFBA/Fac. de Arquitetura/Mestrado em Arquitetura e Urbanismo).

Santos Godi, Antonio Jorge Victor dos 1999 “A música no processo de legitimação da cultura negra contemporânea” in Bacelar, Jeferson e Caroso, Carlos (orgs.) *Brasil: um país de negros?* (Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO).

Santos Godi, Antonio Jorge Victor dos 1999 “Carnavalização, música e pertencimento” in *Seminários de Carnaval II* (Salvador: Pró-Reitoria de Extensão da UFBA) Seminários de Verão II, Folia Universitária.

Serra, Ordep 1999 “Identidade e reflexão crítica” in *Seminários de Carnaval II* (Salvador: Pró-Reitoria de Extensão da UFBA) Seminários de Verão II, Folia Universitária.

Souza, Marconi de 2000 “Atrás do trio só vai quem tem dinheiro” in *A tarde* (Salvador) 4 de março. In <www.atarde.com.br>.

Teixeira, Maria Lina Leão 1999 “Candomblé e a (re)invenção de radições” in Caroso, Carlos e Bacelar, Jeferson (orgs.) *Faces da tradição Afro-Brasileira. Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida* (Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO).

Telles, Edward 1997 “A promoção da diversidade racial no Brasil: uma visão dos estados” in *Estudos Afro-Asiáticos* (Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos-CEAA/Conjunto Universitário Cândido Mendes) Nº 31.

Vallado, Armando 1999 “O sacerdote em face da renovação do Candomblé” in Caroso, Carlos e Bacelar, Jeferson (org.) *Faces da tradição Afro-Brasileira. Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida* (Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO).

Notas

* Profa. Dra. do Departamento de Fundamentos do Teatro e do PPGAC-Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas, da Escola de Teatro, da UFBA-Universidade Federal da Bahia. Coordena o NATRAMA-Núcleo de Dramaturgia da referida Escola e do “GT de Dramaturgia-Tradição e contemporaneidade”, da ABRACE-Associação Brasileira de Pós-Graguação em Artes Cênicas. Publicou Metalinguagem e Teatro: a ogra de Jorge Andrade, prefaciado por Sábato Magaldi, pela Universidade Federal de Mato Grosso, 1997.

El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) marzo de 2002.

1 Segundo documento informativo do CTO-Rio, organizado por Geo Britto, seu diretor de comunicação, o apoio da Fundação Ford, a partir de 1998, possibilitou a retomada do Teatro Legislativo, encerrado em 1996 com o fim do mandato de vereador de Boal e que já totalizava na época 34 projetos de lei, dos quais 13 chegaram a tornar-se leis municipais.

2 Projeto de Lei Nº 2068/2001, encaminhado através do mandato do deputado estadual do PT, Chico Alencar, mas concebido a partir das discussões e sugestões de platéias diante das apresentações do grupo comunitário “Corpo em Cena”, de moradores da Pedreira, onde existe um pré-vestibular comunitário. Diz o Projeto de Lei: “Artigo. Primeiro: Fica assegurada aos estudantes universitários a contagem, como jornada de atividade em estágio, das horas-aulas ministradas em curso pré-vestibular popular comunitário ou similar. Artigo Segundo: É garantida a gratuidade nos vestibulares das universidades públicas estaduais aos vestibulandos dos cursos de que trata esta lei” (informativo eletrônico do CTO-Rio, de 28 de setembro de 2001).

3 Ver Jean Duvignaud: “le dynamisme collectif est de même nature que le dynamisme de l’imaginaire”.

4 Ver José Carlos de Paula Carvalho.

5 Ver a sanha de modernização urbanística que assolou Salvador nas primeiras décadas do século XX. In Peres, Fernando da Rocha 1999 Memória da Sé (Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo do Estado da Bahia). Para o aspecto ideológico dessas modernizações (saneamento, higienização e ordenação do uso do espaço público pensados contra a africanização da cidade, com a apropriação do carnaval, perseguição aos condomblés e seus atabaques, discriminação e violências instituídas) ver Ferreira Filho, Alberto Heráclito 1998-1999 “Desafricanizar as ruas: elites, letrados, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937)” in Afro-Ásia (Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, FFCH-UFBA) Nº 21-22.

6 En 1995, Milton Santos afirma sobre o Pelourinho: “Porque ambora sejam cânticos, amanhã podem ser reclamações, discursos políticos, para iniciar o discurso da cidade que havemos de elaborar”; apud Silva, Ma. Auxiliadora e Ferraz Pinheiro, Delio J. 1997 “De Picota a Ágora. Las transformaciones del Pelourinho (Salvador, Bahía, Brasil)” in Anales de Geografía de la Universidad Complutense (Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense) Nº 17, (69: 97), 275 p., p. 95.

7 O processo de reafricanização do Pelourinho é patente: Lá têm sede o afoxé “Filhos de Gandhi”, os blocos afros Olodum (na verdade, uma Organização Cultural de renome internacional), Ara Ketu, Ylê Ayê, Muzenza, e outras organizações da raça negra como UNEGRO, SITOC, Sociedade Protetora dos Desvalidos (desde 1832), Casa do Benin, a futura de Casa de Angola, o CEAO-Centro de Estudos Afro-Asiáticos da UFBA, e inúmeras outras manifestações culturais “afro-baianas”. Ver Silva, Ma. Auxiliadora e Ferraz Pinheiro, Delio J., 1997.

8 O “pelourinho”, instrumento de tortura e castigo, supliciou os negros em praças públicas do atual bairro de mesmo nome por quase de 300 anos: durante o século XVII inteiro, na Praça do Palácio, frente às treze janelas da Casa de Câmara e Cadeia; no século XVIII, no Terreiro de Jesus, perturbando com os gritos o cotidiano da Companhia de Jesus; no século XIX (1807-1835; período do ciclo de rebeliões escravas urbanas em Salvador), no Largo do Pelourinho, de onde é recolhido para sempre do olhar público, mas só abolido em 1886. Ver Silva, Ma. Auxiliadora e Ferraz Pinheiro. Delio J. (1997: 81-85).

9 Refiro-me à “dimensão oculta” da cultura, em Hall, Edward T. 1971 La dimension Cachée (Paris: Seuil) p. 219: “devemos aprender a decifrar as mensagens ‘silenciosas’ tão facilmente quanto as enunciações escritas ou faladas. É somente por um esforço desta natureza que poderemos esperar entrar em comunicação com as outras etnias (dentro e fora de nossas fronteiras), já que somos cada vez mais freqüentemente requisitados a fazê-lo”.

Pablo Dávalos*

Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémica

Introducción: el uso estratégico del saber

¿Hasta qué punto la acción política de un movimiento social puede reconstruir los ámbitos de saber y de conocimiento de una sociedad? ¿De qué maneras los saberes constituidos pueden también convertirse en campos de disputa en la acción política de un movimiento social? ¿Puede el conocimiento jugar un rol estratégico en la lucha política de un movimiento social? Estas inquietudes apelan a una crítica a la formación histórica del conocimiento en el capitalismo, y cuestionan su campo epistemológico, sus nociones de verdad, y sus construcciones de sentido.

El presente texto trabaja con una hipótesis básica que no niega provenir de Foucault: la construcción del saber, desde su formulación epistémica hasta su instrumentalización técnica, está transida por las complejidades de su tiempo histórico; releva de complejas relaciones de poder; se circunscribe dentro de luchas políticas y hace referencia a formas de dominio, legitimación y justificación teórica (Foucault,1999).

Esta hipótesis sirve para comprender la forma por la cual se van generando campos teórico-categoriales dentro de una matriz epistemológica determinada, que sustentan, legitiman y otorgan coherencia y cohesión a la práctica política de un movimiento social y a su discurso. Para comprender cómo un movimiento social elabora sus nociones de sentido, sus campos de validación teórica, sus discursos y sus prácticas más inmediatas, se toma como referencia al movimiento indígena ecuatoriano y sus transformaciones políticas.

En la construcción del saber entra en juego todo un complejo entramado de relaciones políticas y de luchas de poder que atraviesan a toda la sociedad, pero en el caso de los pueblos indígenas la cuestión es más compleja aún porque su cosmovisión, sus nociones de sentido, sus criterios de validación, en una palabra, su *episteme*, son diferentes de aquellos generados por la modernidad occidental. Los pueblos indígenas tienen conocimientos ancestrales, prácticas culturales e intelectuales que han sido subordinadas a los patrones de comprensión de la cultura occidental y que cuestionan todos los referentes de validación de la ciencia, el conocimiento y las prácticas del saber hechos desde Occidente (ver Colombres, 1997).

En efecto, la construcción del conocimiento es un proceso histórico, y por lo tanto atravesado por las contradicciones, los conflictos, las violencias, las esperanzas, los sueños de aquellos que los crearon. Son las respuestas que los hombres se han dado ante las incertidumbres del cosmos y de la vida. Se mezclan con las condiciones históricas en las que nacen, y, por tanto, cumplen determinado rol social.

Esos saberes son una producción humana. Nacen condicionados por su realidad concreta. A su interior se inscriben los temores y las esperanzas, los delirios y los mitos de una sociedad determinada. La construcción de los saberes está inmersa en relaciones de poder y de dominación que les impiden ser neutrales con respecto a esa realidad.

Los saberes, para los pueblos del Abya Yala[1], eran parte de su vida, de su estructuración social, de su entramado histórico. Las respuestas teóricas que se generaban se vinculaban a la producción de la vida social, y se concatenaban coherentemente dentro de un orden terrenal y sagrado, divino y profano. Esos saberes fueron brutalmente destruidos en el proceso de conquista y en la colonia.

Las nuevas elites comprendieron que el control del saber posibilitaba el ejercicio del poder. La recuperación de los saberes antiguos podía ofrecer respuestas, abrir caminos y señalar nuevos rumbos a los pueblos conquistados en su lucha por la liberación. Era necesario, entonces, destruir toda posibilidad, todo resquicio de un saber diferente a aquel determinado desde las condiciones de poder.

Esa tarea sistemática, brutal, violenta, de destruir el saber ancestral era el correlato de aquella otra por la cual la población aborigen era subyugada a las nuevas condiciones económicas y sociales. No sólo había que dominar los cuerpos sino también sus “almas”. Incluso el debate entre Sepúlveda y De las Casas acerca de la existencia del “alma” humana, y por tanto el reconocimiento a su condición ontológica de seres humanos para los aborígenes del Abya Yala, estuvo matizado por las nuevas consideraciones de poder y dominación emergentes a raíz de la conquista europea.

Finalmente los criterios económicos fueron determinantes para que les sea reconocido el status ontológico de seres humanos. Si los indios tenían alma entonces eran seres humanos, y si eran seres humanos entonces podían pagar impuestos a la corona. La matriz conceptual que hizo posible este debate y estas conclusiones se mantiene aún intacta y releva, justamente, del proyecto de la razón moderna.

Para los conquistadores esa alma de los indios era un papel en blanco en el cual se debían inscribir y registrar los designios de la voluntad divina, que no eran otros que los del capitalismo naciente. Esos designios fueron inscriptos sobre la piel con una violencia jamás vista en la historia. La tarea de escribir en ese papel en blanco implicaba borrar todos los imaginarios simbólicos, todos los referentes culturales, todas las posibilidades ideológicas, todos los monumentos históricos, toda la memoria sagrada de los pueblos conquistados. De ahí la sistematicidad por destruir todo rastro cultural que posibilite un reconocimiento de esa memoria ancestral.

Destruir una cultura es destruir su memoria. Un pueblo sin memoria es un pueblo sin raíces históricas y sin capacidad de respuesta. Es un pueblo que puede ser fácilmente sometido (Rhor, 1997). La resistencia acude justamente a la recuperación de la memoria para construir el futuro. Es desde el reconocimiento del pasado que puede ser entrevisto el futuro. Los saberes ancestrales, a pesar del proceso de conquista, a pesar de toda la sistematicidad evidenciada en su destrucción, han pervivido en los pliegues de la memoria. Se mantienen aún esas explicaciones fundamentales de la vida, del cosmos y de la naturaleza. Ha sido y es aún un proceso de resistencia doloroso, difícil, complejo (ver Severi, 1996).

Son saberes que no gozan del status de ciencia desde el mundo académico oficial. Son conocimientos que tienen una matriz epistemológica diferente, pero que aún no ha sido sistematizada teóricamente para dar contenidos de validación científica al conocimiento ancestral; sin embargo, se trata de una posibilidad humana por conocer y explicar el mundo y que como tal tiene derecho y legitimidad a reclamarse y reconocerse como conocimiento.

De todas maneras, es un proceso que está en sus inicios. Ha sido gracias a la enorme capacidad de movilización, de resistencia, de lucha política, que los pueblos indígenas han logrado provocar fisuras en esa caja de acero de la modernidad occidental. Su noción de “interculturalidad”, entre otras, apunta justamente a abrir un debate hasta ahora prohibido dentro de la formación epistémica del conocimiento y de los espacios del saber: aquel de la relativización de los contenidos universalizantes del proyecto de la razón.

Sin embargo, en la sociedad que emerge desde la modernidad y el capitalismo, el espacio del saber es un espacio reservado, cerrado, controlado, con puntos de referencia obligados y con coordenadas establecidas de manera precisa en las que sólo pueden moverse, circular y ser reconocidos aquellos que el sistema valida como detentadores oficiales del saber.

En una sociedad en la que el conocimiento se articula a la dominación, el saber es también poder, y el poder necesita del saber. La dupla saber-poder nace desde el inicio de la modernidad occidental y el capitalismo. Si el saber está relacionado con el poder, entonces la ciencia no es inocente. No es neutral. Puede ser que los contenidos de verdad, que las formas que asume su axiomática o su *episteme*, estén fuera de toda conflictividad social o, al menos, parezcan estarlo. Pero dadas las actuales condiciones de poder a nivel planetario, el saber dista mucho de la neutralidad política y la inocencia epistémica.

En el capitalismo la relación costo/beneficio, que es el rasgo ontológico del *homo economicus*, es la base sustancial, es el fundamento del contrato social del capitalismo y es la condición de racionalidad del hombre moderno. Esa relación costo/beneficio, que en realidad es toda una cosmovisión y todo un proyecto civilizatorio, impregna y atraviesa todas las posibilidades humanas al interior del capitalismo (ver Santana, 1983).

Pero, ¿qué hacer con sociedades en las cuales no existe el *homo economicus*? ¿Cómo entender desde el campo epistémico de la economía, por poner un ejemplo, a aquellos pueblos que se abstienen

conscientemente de la acumulación y que rechazan explícitamente al *homo economicus* del capitalismo? ¿Puede comprenderse a estos pueblos sin realizar una violencia epistémica?

La noción de interculturalidad busca precisamente abrir el espacio de esa comprensión, busca demostrar esos límites en la formación del conocimiento. Pero es una noción que ha sido construida política y socialmente. De lo que se trata, entonces, es de saber cómo se construyen esas nociones de sentido desde la práctica política del movimiento indígena ecuatoriano y cómo pueden contribuir a enriquecer el debate sobre la racionalidad humana en su encuentro con la diversidad y la diferencia.

La formación del saber: el sistema hacienda y los indios conciertos

En la formación del saber, de esos contenidos fundamentales que orientan y estructuran la acción política de los movimientos sociales, la hacienda puede ser considerada en relación al movimiento indígena ecuatoriano como un *locus* de tipo histórico, que genera sentidos, que estructura un denso entramado de relaciones históricas que se van a extender por toda la sociedad, dándole una configuración específica, y cuyas transformaciones implicarán cambios para toda la sociedad. Para entender la profundidad y alcance que ha tenido la acción política del movimiento indígena, es necesario entender ese sustrato más esencial que conforma y estructura la sociedad ecuatoriana, y en la base de ese sustrato está el sistema hacienda.

La hacienda codifica relaciones de poder con contenidos altamente simbólicos, pero también se presenta como unidad económica y política. Es el eje económico de la república, y es el sustento real del poder político. Es la unión contradictoria y paradójica del mundo andino y del mundo occidental, en el cual la presencia indígena será relevante.

Esa presencia de lo indígena va a otorgar una estructuración diferente a la hacienda tradicional. De unidad típicamente político-económica, la matriz indígena la transforma en unidad cultural, simbólica, ritual. Espacio conflictivo en el que confluyen varios procesos históricos: luchas de resistencia, levantamientos, movilizaciones, alzamientos, y también represiones, violencias. Espacio de construcción de sentidos y de formación de imaginarios sociales. Espacio de referencia para la política, para la economía y también para la organización, la movilización y la resistencia.

Pero la hacienda en su formato tradicional de inicios de siglo XX sufre los embates de la racionalidad capitalista. Intenta aferrarse al pasado y sucumbe finalmente a las presiones de la modernización capitalista en el agro. En efecto, en 1964 y bajo la presión de la Alianza para el Progreso, se logró la aprobación de la Ley de Reforma Agraria que constituía un importante paso en la modernización de la hacienda tradicional y la eliminación de las relaciones precarias de producción. Esta Ley incorpora el cuerpo legal aprobado en 1937 por el cual se constituyó legalmente a las comunidades y cabildos indígenas; también incorporó aquellas disposiciones que prohibían el denominado *concertaje de indios* (ver Barsky, 1984).

La hacienda tradicional, constituida sobre la matriz del sistema de encomiendas de la colonia, era una unidad autárquica, y en la cual el patrón de hacienda había incorporado en su persona el papel del *jatun kuraka* y la representación jurídica del Estado. Es decir, el simbolismo de la autoridad indígena tradicional, unido con el poder y autoridad de representar al Estado, conformaron una especie de sincretismo político que otorgó una racionalidad diferente a las elites y a su forma de hacer la política y ejercer el poder. Ese sincretismo se expresó en la forma caudillista del patrón de hacienda en la esfera de la representación política.

El patrón de hacienda emerge como figura política, económica, social y simbólica. Como *jatun kuraka* debe presidir las fiestas y con ello su rol ritual legitima su ejercicio de poder en la población indígena. Se constituye así como *jatun apu (gran señor)*. Como representante del poder económico, debe negociar excedentes y proporcionar alimentos y materias primas a las ciudades. Es un empresario que ha incorporado formas rituales y simbólicas de proceder en el mundo, que son altamente funcionales para la pervivencia del sistema hacienda, pero que se revelan como anacrónicas frente a la moderna acumulación capitalista.

Su forma de producción está basada en la renta en especie y articula formas de servidumbre con los "indios propios" en una institución conocida como el "concertaje de indios". El concertaje está basado en la codificación de los días de trabajo en los libros de hacienda, denominados "libros de rayas", y en la entrega

de anticipos en especie o anticipos monetarios conocidos como “suplidos” y “socorros”, y también codificados en los libros de hacienda, como “libros de socorros” (ver Guerrero, 1991).

Cada “indio propio” tiene un pedazo de tierra dentro de la hacienda, el huasipungo, que le sirve para su manutención y la de su familia, y en el que trabaja de uno a dos días a la semana. El resto del tiempo le pertenece al patrón de hacienda. En el sistema de concertaje (los “indios propios” eran también denominados “indios conciertos” en virtud de que habían *concertado* un contrato entre ellos y el patrón de hacienda), existía un férreo control sobre el tiempo de trabajo y sobre los anticipos entregados a los indios conciertos. La ley posibilitaba la prisión por deudas, y, dada la forma particular por la cual los indios se comprometían o “concertaban” con la hacienda, el patrón de la misma estaba en capacidad de utilizar la figura de la prisión por deudas para someter a los indios conciertos. De hecho, en la mayoría de las haciendas existían calabozos y prisiones para los indios que se negaban a cumplir los compromisos asumidos con el patrón de hacienda.

Así, el patrón de hacienda utilizaba y manipulaba los “libros de hacienda” para prolongar los contratos con los indios conciertos. A la entrega de un anticipo monetario o anticipo en especie, hecho por cualquier razón fausta o infausta (bodas, nacimiento de los hijos, fiestas, enfermedades, accidentes, muertes, etc.), el patrón de hacienda registraba esa deuda y extendía los tiempos en los que el indio concierto debía trabajar en la hacienda. Si el indio concierto fallecía por cualquier razón, la deuda contraída con el patrón de hacienda automáticamente se trasladaba a la viuda y sus hijos.

De los contratos originales finalmente no quedaba sino la figura legal; los indios conciertos terminaban encadenándose a la hacienda por un sistema de deudas en el que el “libro de rayas” era el elemento simbólico y semiótico referencial. El concertaje de indios enmascaraba un sistema de servidumbre y esclavitud que era el eje fundamental del sistema de hacienda.

Los mecanismos para endeudar a los indios con el sistema hacienda eran múltiples y se hallaban vinculados a la estructura simbólica y ritual de las comunidades indígenas. La forma usual por la que los indios que no habían solicitado socorros o suplidos eran encadenados a la hacienda estaba dada por el nombramiento de “priostes” de las fiestas rituales (Guandinango, 1995: 57-64; Guerrero, 2000: 119-199).

El patrón de hacienda comprendía que lo sagrado era un elemento básico en la regulación social de las comunidades y pueblos indígenas. Entendía, asimismo, que la economía comunitaria se asentaba sobre criterios de ritualidad, de solidaridad, de complementariedad, de reciprocidad. Que los pueblos indígenas desconocían la noción de acumulación individualista. Esa comprensión, que viene de una práctica histórica desarrollada por los primeros encomenderos desde la colonia, le posibilitaba integrarse al mundo indígena desde posiciones de poder y de legitimidad. Ante los capataces de la hacienda, en los cuales descansaba el poder real de gestión y conducción cotidiana de la misma, el patrón de hacienda desarrolló el sistema del *compadrazgo*, y a partir de ello los integró a la estructura de poder y consolidó su prestigio, su poder y su autoridad.

En las fiestas, cuya ritualidad y sacralidad son imperativas para los indígenas, el patrón de hacienda cumple un rol central dentro de la litúrgica de la fiesta. Sobre esta ritualización se asienta gran parte del poder del patrón de hacienda. Abstenerse de participar en este ritual puede romper la estructura simbólica de la hacienda, y con ello puede vulnerarse el poder del patrón de hacienda. Es en base a este poder que el patrón de hacienda puede manipular a su voluntad los “libros de rayas” y los “libros de socorros”. El patrón de hacienda, por otra parte, había prohibido expresamente y bajo pena de castigos severos que los indios de la hacienda aprendieran a leer y escribir.

Es una prohibición altamente reveladora de los roles que asume el conocimiento en el sistema hacienda, y en la sociedad de la cual es su correlato. Así, la decodificación del “libro de rayas” se constituye en la representación gráfica de un campo de luchas por el acceso al conocimiento y a la decodificación del poder. Acceder al “libro de rayas” y al “libro de socorros” era acceder a la comprensión de los mecanismos de poder de la hacienda, era socavar la autoridad y el prestigio del patrón de hacienda, era subvertir los códigos culturales, simbólicos y semióticos del poder de la hacienda.

A lo largo del siglo XX, los patrones de hacienda van a perseguir y castigar con dureza a los indios que proponían la alfabetización y la escolarización indígena. El patrón de hacienda tenía el privilegio de controlar la producción del saber y las formas de decodificación de ese saber. Durante los años cuarenta y cincuenta del siglo XX, se va a perseguir de forma dramática a los líderes indígenas que presionan por la

educación y el acceso al conocimiento. De esa fecha data la movilización de un dirigente indígena altamente representativo del movimiento indígena ecuatoriano, la indígena del pueblo Cayambi, Dolores Cacuango, una figura referencial y cuya principal actividad política fue justamente posibilitar el acceso a la educación de los indígenas de las haciendas.

Pero la hacienda tradicional sufre los embates de la modernización capitalista en el agro, a la vez que el asedio político de las organizaciones indígenas. Su posición es cada vez más retrógrada e insostenible. Los procesos de modernización industrial de los años cincuenta, y la lenta transformación de la hacienda tradicional hacia la agroindustria, cambian la racionalidad del patrón de hacienda. De una matriz simbólica y ritual, el patrón de hacienda se ve compelido hacia una acción cada vez más racional e instrumental, en la que el eje fundamental de dicha acción es el costo-beneficio (Martínez, 2000: 121-150; Guerrero, 2000: 337-387).

La hacienda no desaparece sino que se transforma. Deviene en moderna unidad de producción agroindustrial. Desde esta visión modernizante, las relaciones que el patrón de hacienda había construido con las comunidades indígenas aparecen como precarias, y como obstáculo para la modernización. Pero existe también la presión de las organizaciones indígenas. Los indígenas quieren la disolución del sistema hacienda, es decir, la desestructuración del núcleo de un sistema en el cual la hacienda aparece profundamente imbricada con las estructuras políticas, jurídicas, culturales, existentes en el Ecuador. Disolver el sistema hacienda es desestructurar toda la política, dejar sin piso a las elites, es romper la base de la estructura del poder.

A fin de legitimar el pedido de disolución de la hacienda, los indígenas ecuatorianos articularon dos ejes básicos en su discurso que se revelan como estratégicos en su acción política; de una parte utilizan la noción de interculturalidad para deconstruir los contenidos del saber oficial como relevando de posiciones de poder y dominación teórica, y, de otra, proponen un cambio radical de la estructura del Estado desde la noción de la plurinacionalidad.

Se trata de acceder a la decodificación de los libros de hacienda, pero al mismo tiempo a posiciones de confrontación en los ámbitos del saber. La decodificación del libro de hacienda también implica la decodificación de todo el sistema de poder del cual es parte.

Para entender los alcances de las nociones de interculturalidad y de plurinacionalidad es necesario comprender cómo estas categorías posibilitaron la construcción de un nuevo tipo de organización social, antes inédita en el Ecuador.

Conocimiento y acción política en el movimiento indígena ecuatoriano

La noción de interculturalidad se constituye para el movimiento indígena en una categoría instrumental que permite codificar de alguna manera su larga lucha en contra del sistema hacienda, y en contra del concertaje de indios. Ahora bien, en el momento histórico en el que el movimiento indígena construye la noción de interculturalidad (alrededor de los años setenta del siglo XX), el eje epistemológico que articula, cohesiona y legitima la práctica política existente es aquel de la *producción*.

La *producción* es un concepto articulador de una práctica social a nivel epistemológico por cuanto inscribe las posibilidades de comprensión de la realidad y de su transformación a las coordenadas teóricas establecidas desde la noción del trabajo, la acumulación y la producción material (ver Baudrillard, 1975). Así, los indígenas son comprendidos y asumidos dentro de esta matriz teórica como campesinos, y su lucha será principalmente una lucha por la tierra. Pero no la tierra como referente simbólico sino como unidad productiva.

En el orden de la producción no entra el orden de lo simbólico. Los indígenas son campesinos, y su condición cultural es un aditamento a su condición fundamental que es aquella de la tierra y la producción agrícola. La categoría de campesino se convierte en una mordaza epistemológica para comprender su condición de indígenas. De hecho, se asumía que lo indígena era parte de la superestructura ideológica de la sociedad, y como tal no podía constituirse en elemento referencial para crear nuevas formas de organización, lucha y resistencia. La ideología era considerada como “falsa conciencia”.

Dentro de esa matriz epistémica de la producción (y su correlato: el trabajo como categoría ontológica), la interculturalidad no puede ser ni comprendida ni asumida como elemento central de organización y

construcción política. Si existe una lucha política es aquella lucha por la tierra. Los campesinos, independientemente de su condición cultural, son los aliados naturales de los obreros que son los mediadores directos en la esfera de la producción. En esa coyuntura de los años sesenta, setenta e incluso inicios de los ochenta, la forma principal de organización de los indígenas será el sindicato de tierras, y su participación como movimiento social será adscripta a los partidos políticos de la izquierda y a los movimientos obreros.

Es desde esa matriz epistémica de la producción que se otorgan condiciones de validación, reconocimiento y sentido político a los indígenas. Es desde allí que se generarán categorías de comprensión como aquellas del "modo de producción andino", o que se ejercerá una violencia epistémica cuando se adscribe de manera acrítica el mundo andino y comunitario a los patrones del "modo de producción asiático", etcétera.

En su enfrentamiento con el sistema hacienda y con las estructuras de poder derivadas de este sistema, que llevó a los indios a realizar un gran número de levantamientos indígenas durante todo el siglo XX, las posibilidades de decodificación de esa estructura de poder estaban sometidas a contenidos epistemológicos que provenían de fuera del movimiento indígena. Para comprenderse a sí mismos y para luchar en contra del sistema de dominación, los indios tenían que articular la "semántica de la dominación", según la feliz expresión de Andrés Guerrero (1991). Tenían que hablar, pensar y actuar en una clave que no era la suya, pero que, dadas las condiciones históricas, era la única forma de oponerse y luchar en contra de ese poder.

Era necesario, entonces, construir un campo epistemológico que dé cuenta de esas particularidades de los pueblos y comunidades indígenas, al tiempo que posibilite una construcción organizativa diferente de aquella del sindicato de tierras y del movimiento social adscripto casi como apéndice a los partidos de izquierda y al movimiento obrero. El riesgo en la construcción de ese campo epistemológico era perder la ruta antes de haberla comenzado. ¿Cómo construirla sin perder la referencialidad de la resistencia y la lucha en contra del poder? ¿De dónde partir y de qué maneras justificarla? ¿Cómo evitar rupturas políticas con una izquierda y un movimiento obrero que habían sido siempre aliados incondicionales y compañeros de ruta? ¿Cómo construir una agenda que dé cuenta de las particularidades del mundo indígena, pero que al mismo tiempo posibilite los consensos y las alianzas?

Aquello que permite la construcción de ese nuevo campo epistemológico, sobre el cual se asentarán las futuras bases organizativas del movimiento indígena, está dada justamente desde la noción de cultura y aquella de territorio. Es desde estas nociones que logran constituirse dos categorías básicas que marcan la transformación política del movimiento indígena ecuatoriano y su constitución en actor social y político independientemente de los partidos de izquierda. Esas dos categorías básicas son aquellas de la interculturalidad y la plurinacionalidad (Dávalos, 2001b).

La categoría de interculturalidad hacía referencia a las posibilidades de acceder a la decodificación y deconstrucción del orden del saber constituido desde el poder, y que finalmente encontrará su expresión más importante en la creación de la Universidad Indígena Intercultural, mientras que la categoría de plurinacionalidad afectará directamente a la constitución del Estado mismo, en su matriz epistemológica y deontológica, a sus sistemas de representación política, a sus marcos institucionales y jurídicos.

Para poder construir este nuevo campo epistemológico era necesario desmarcarse del orden de la producción como matriz teórica-política que legitimaba un cierto tipo de discurso y de práctica organizativa. Esta toma de distancia corría el riesgo de perder aliados y de ser vista al "otro lado de la orilla". De hecho, este proceso de desmarcaje empezó desde sectores de la iglesia empeñados en poner distancias con el Partido Comunista, al momento la organización política que contaba con la organización de indígenas más importante de ese entonces, la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI).

La primera forma de desmarcarse de la matriz teórica de la producción y el trabajo fue apelando a las nociones de cultura y de identidad cultural, y construyendo desde esas nociones un nuevo tipo de organización, diferente al sindicato de tierras pero adscripto a la densa red de estructuras organizativas existentes, y que van desde las comunas y cabildos comunitarios, hasta organizaciones regionales y nacionales.

Nace así, a inicios de los años setenta, la organización indígena *Ecuador Runacunapac Riccharimui,* Ecuarunari ("El despertar del indio ecuatoriano"). Durante ese mismo período, los indígenas de la Amazonía

ecuatoriana constituyen asimismo un nuevo tipo de organización, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, CONFENIAE. Están conformadas las estructuras organizativas de lo que más tarde será la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE (Dávalos, 2001b).

Interculturalidad y plurinacionalidad: el nuevo debate político

La sociedad ecuatoriana visualiza a los indios a partir del levantamiento de mayo de 1990. Antes de este levantamiento indígena, los indios, como aquel personaje de Scorza, Garabombo, eran invisibles. A pesar de que siempre estuvieron allí, la ideología dominante hizo todo por ocultarlos, por invisibilizarlos. Su condición de transparencia les negaba el acceso de hecho y de derecho a la historia, al Estado, a la sociedad. Durante la colonia fueron sujetos tributarios, su existencia era garantizada siempre y cuando tributasen a la corona española. En la república, el acceso a la condición de ciudadanos les fue negado hasta 1998. En realidad, los pueblos y nacionalidades indígenas siempre fueron considerados como sujetos susceptibles de ser integrados a la civilización, independientemente de su criterio al respecto (ver Albán Gómez, 1993).

El levantamiento indígena de 1990, al tiempo que incorpora políticamente al movimiento indígena, posiciona en el debate político categorías nuevas que transforman ese debate. Después del retorno a la democracia en 1979, el debate político se había centrado sobre las formas procedimentales de la democracia, los sistemas de representación y los marcos institucionales de la democracia naciente. En ese esquema, se discuten las formas más idóneas que habría de asumir la participación política desde el sistema de partidos; pero, al tiempo que se discuten los procedimientos de la democracia, se produce una separación formal entre la economía y la política. Así, se genera un doble proceso por el cual la democracia como sistema político apuesta a consolidar la representación política en el Estado a través del sistema de partidos políticos, mientras que la conducción económica se adecua a los contenidos del ajuste, la liberalización y la desregulación. La economía se autonomiza de la política, y la política empieza a estructurar el discurso de la deslegitimación del Estado y de la cosa pública.

Es al interior de ese debate que el movimiento indígena en 1990 propone la idea de la plurinacionalidad del Estado ecuatoriano y con ello fractura todo un proyecto gestado desde las elites y en virtud del cual la democracia se adecuaba a los contenidos de la dominación económica. Si había alguna idea en la cual las elites habían siempre hecho énfasis, era la noción de "nacionalidad ecuatoriana", como proyecto homogéneo, unitario, concentrador y articulador de consensos. Ahora bien, el solo hecho de plantear la idea de la plurinacionalidad significaba que la "nacionalidad ecuatoriana" había sido un cascarón vacío, un discurso hecho más en función estratégica que en función de una historia propia.

La noción de plurinacionalidad, como campo epistémico-político, se estructura a partir de la década de los ochenta. En su formación teórica y organizativa confluyen dos procesos organizativos del movimiento indígena ecuatoriano; de una parte, los procesos de las nacionalidades indígenas de la Amazonía, centradas más en la definición y lucha por el territorio y la cultura, de ahí que su organización regional sea una Confederación de Nacionalidades; y, de otra, el proceso organizativo de los indígenas de la sierra ecuatoriana, que habían atravesado una larga lucha en contra del sistema hacienda y cuyo referente teórico de construcción organizativa sería justamente la interculturalidad.

La confluencia de esos dos procesos determina la creación de una organización de tipo nuevo y que tiene un nombre revelador: en 1986 se crea la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE[2]. Es un tipo de organización que se sitúa por fuera de los parámetros hasta entonces característicos de la organización social. Aquello que otorga coherencia a la nueva organización es su reconocimiento explícito la cultura como espacio histórico-social a partir del cual se puede construir un espacio organizativo.

La cultura puede sustentar una apropiación del territorio al tiempo que otorga coherencia al denso entramado organizativo existente. Es el reconocimiento a la existencia de la comuna y del sujeto comunitario indígena como sujeto histórico el que otorga una base de sustento a la naciente organización. Para crear una organización de un nuevo tipo, era necesaria una elaboración diferente de discursos, y ello sólo podía darse desde un campo epistemológico distinto. Los conceptos que permiten articular ese campo

epistemológico son aquellos de *cultura* y *territorio*, que, al momento de ser operacionalizados en la práctica política, se transformarán en las categorías de la interculturalidad y la plurinacionalidad.

La categoría de interculturalidad debe permitir al movimiento indígena un doble proceso: por una parte debe posibilitar el acceso a los códigos y referentes que estructuran y consolidan los discursos de la dominación, un proceso que empieza por la oficialización de la educación intercultural bilingüe y su reconocimiento por parte del Estado (Krainer, 1996); y, de otra parte, la interculturalidad debe permitir una deconstrucción teórica y epistémica de esos discursos, tarea que se concretiza con la creación de la universidad intercultural (Dávalos, 2001b).

La interculturalidad no suscita los choques de opiniones que suscitará la propuesta de plurinacionalidad, porque existe la percepción de que la interculturalidad puede ser una estrategia de fácil asimilación, y que puede adscribirse a los sistemas de educación existentes. De hecho, la CONAIE logrará en 1988, a dos años de su creación, la oficialización por parte del Estado de la Dirección Nacional de la Educación Intercultural Bilingüe, DINEIB. Será la primera institución creada por el movimiento indígena desde su práctica política.

Pero el reconocimiento de la educación intercultural bilingüe por parte del Estado no implica que se cambien los patrones de la dominación étnica, ni los referentes culturales que se habían generado desde el poder. Los indios seguían invisibilizados, eran una parte no existente en el imaginario nacional. En los problemas y prioridades del país, los indios no ocupaban espacio ni tampoco generaban resquemores. No estaban en la agenda nacional, como no lo habían estado durante casi toda la historia de la república. Así, la interculturalidad como estrategia política del movimiento indígena tenía que adecuarse y corresponderse a una visión más amplia y de más alcance. La cuestión no radicaba en el reconocimiento de la interculturalidad para los pueblos y nacionalidades indígenas, sino en su reconocimiento real y efectivo por parte de toda la sociedad.

Era la sociedad en su conjunto la que tenía que valorar, comprender y aceptar la diferencia, relativizando sus códigos culturales y sus pretensiones universalistas y obligatorias. La interculturalidad había servido para descubrirse diferentes incluso entre pueblos y naciones indígenas. Los pueblos *saraguros* se saben y se sienten diferentes de la nacionalidad *huarorani,* y esta es diferente de los *tsáchilas*. Pero no había servido para que la sociedad pueda comprenderlos, valorarlos y respetarlos en su diferencia.

Todo lo contrario, el discurso dominante que apuesta a la reducción del Estado y a la transferencia de mecanismos de regulación social al mercado se presenta como uno de los riesgos más amenazantes para su cultura. Los pueblos y nacionalidades indígenas de la Amazonía sienten cómo su territorio ancestral se vuelve vulnerable por la presencia de las compañías petroleras, madereras y de agroindustria. El entorno en el que viven se transforma brutalmente y la amenaza del etnocidio se presenta como una realidad evidente.

Uno de esos procesos de etnocidio es vivido por los pueblos de la nación zápara de la Amazonía ecuatoriana. A mediados de los años ochenta, los testimonios hablan de la existencia de 15 mil záparas en la región; para fines de los años noventa, apenas existían 150 de ellos (Dávalos, 2001c).

Es pensando en estos procesos, además de los innumerables conflictos con el sistema hacienda, que configuran el escenario del levantamiento de 1990, y la propuesta de la plurinacionalidad. La sociedad no sólo debe aceptar la diferencia, sino que debe respetarla, y ese respeto pasa por el reconocimiento a sus territorios y a sus prácticas culturales. La noción de plurinacionalidad se revela como estratégica para asegurar su pervivencia como pueblos y naciones diferentes.

Las prácticas culturales de los pueblos y nacionalidades indígenas habían sido consideradas como irrelevantes, o como peligrosas, y de hecho estaban codificadas dentro del código penal ecuatoriano. Los shamanes (amautas) de los pueblos indígenas arriesgaban la acusación de brujería y una condena de prisión por el ejercicio de su saber ancestral. Las grandes empresas transnacionales del petróleo o de la madera negociaban directamente con el Estado la concesión de territorios en los que habitaban un gran número de naciones indígenas, y que siempre les habían pertenecido. Sus productos rituales, como la ayahuasca, habían sido patentados por empresas transnacionales. Sus conocimientos atávicos eran sujeto de investigación sin beneficio de inventario.

Es desde el reconocimiento de estas prácticas de imposición, dominio y violencia real, simbólica y epistémica, que la CONAIE propone la categoría de la plurinacionalidad. Si el Estado Ecuatoriano reconoce la existencia de la diversidad a su interior, entonces existirían mayores posibilidades de defensa y de resistencia para pueblos y naciones ancestrales amenazadas y en peligro de desaparición. Para los pueblos indígenas, el Estado ecuatoriano es una construcción hecha desde el poder, y la "nación" ecuatoriana simplemente no existe. Lo que existe es una gran diversidad que aún no logra una cohesión nacional.

La CONAIE incorpora al país un debate antes inexistente, a pesar de haber estado allí todo el tiempo, aquel de la plurinacionalidad y la necesidad de un diálogo intercultural. Somos diferentes, dicen los indios, y estamos orgullosos de serlo. Necesitamos que se respete nuestra diferencia y que se conviva en paz con las otras culturas. El desafío lanzado tiene profundas consecuencias. Si se acepta que los pueblos indígenas son radicalmente diferentes a nosotros, y que los "otros" tienen tanta razón de vivir como "nosotros", entonces los contenidos de nuestra cultura no son tan universales como habíamos pensado, y era necesario poner límites muy concretos a nuestros valores, referentes, nociones y conceptos básicos.

Pero ¿cómo hacerlo cuando se había construido todo un imaginario simbólico altamente peyorativo con respecto a los indios? ¿Cómo relativizar los contenidos de la modernidad occidental frente a pueblos considerados como bárbaros? ¿Cómo considerar que ellos también tengan razón? Si lo hacíamos, significaba que todo lo que habíamos hecho en nombre de la razón, la civilización y la modernidad no era más que pura imposición, violencia y dominio. Éramos tan salvajes como cualquier otro pueblo que impone por la fuerza sus ideas, costumbres y religión a otros pueblos. Los pretextos que justificaban y habían legitimado tanta violencia en contra de los pueblos indios se revelaban como argumentaciones de tipo ideológico dentro de una acción estratégica del poder.

Tales son las consecuencias de aceptar la plurinacionalidad y la interculturalidad en el proyecto original de los indios. Pero, si bien la conformación de la CONAIE abrió el espacio de posibles sociales a la discusión de la alteridad, y a partir de allí cuestionó la estructura misma del Estado Ecuatoriano, ello no significó que se hayan efectivamente suscitado el debate, la reflexión y los cambios al interior de la sociedad ecuatoriana.

El hecho de poner en discusión el carácter plurinacional del Estado suscitó muchas suspicacias y sirvió como argumento de deslegitimación en contra del movimiento indígena ecuatoriano. En efecto, cuando en 1990 la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza, OPIP, propuso un documento en el cual se reconocía el derecho de los pueblos ancestrales a ejercer su soberanía territorial, bajo condiciones de autonomía y descentralización, casi todas las voces acusaron al movimiento indígena de fracturar la soberanía nacional y de amenazar la unidad del Estado Ecuatoriano.

Con su propuesta de plurinacionalidad e interculturalidad, los indígenas no lograron abrir un diálogo intercultural con la sociedad, pero lograron consolidar un espacio organizativo cualitativamente nuevo, posicionaron nuevos temas en la agenda política, y lograron que la sociedad ecuatoriana visualice a los indios como actor social y que a partir de esa visualización empiecen a prefigurarse cambios profundos.

Conocimiento y diferencia: la universidad intercultural

La creación de la Universidad Intercultural de los Pueblos y las Nacionalidades indígenas es parte del proyecto político y estratégico del movimiento indígena ecuatoriano, y a no dudarlo constituye una de las iniciativas de mayor importancia en el futuro. La universidad intercultural nace desde una práctica histórica y política, y está signada por esos procesos de resistencia y de lucha del movimiento indígena. Como tal, los contenidos de saber están también transidos por esas luchas de resistencia.

A diferencia de otros procesos similares, la creación de este espacio es básicamente una tarea política que tiene una pretensión epistemológica, es decir, dotar de contenidos de validación científica a un conocimiento ancestral. Ese nuevo espacio que se genera es el de la investigación científica, la docencia académica y la preparación técnica, a través de la creación de la universidad intercultural.

Es un acto político que implica la disputa en el campo de la constitución de los saberes. La producción del conocimiento, que es un hecho histórico y social, en el capitalismo se convierte en un acto privado, individual, sometido a reglas específicas de validación. Pero esos conocimientos se articulan dentro de un

campo de relaciones de poder. Para los pueblos y nacionalidades indígenas, el conocimiento ancestral del cual eran portadores no podía constituirse en conocimiento referencial para la sociedad, por cuanto en su producción no se había considerado la posibilidad de la existencia de otro tipo de racionalidad humana.

En efecto, hasta el momento todas las condiciones de saber, de conocimiento, y de comprensión se hallan delimitadas bajo una camisa de fuerza que es aquella de los conceptos, nociones y categorías científicas y sociales que han sido creadas desde la modernidad occidental. Para comprenderse a sí mismo, el movimiento indígena necesita crear los instrumentos teóricos y analíticos que le permitan una comprensión de su mundo sin violentar su cosmovisión y sus valores éticos fundamentales. Sin embargo, varias de las nociones, conceptos y categorías más fundamentales que se han creado desde las ciencias actuales violentan, desestructuran e imposibilitan la autocomprensión desde lo indígena. Es necesario, entonces, buscar la forma de abrir ese espacio hacia nuevas reflexiones, debates y discusiones que permitan crear una nueva condición social del saber.

Tal es el eje central de la propuesta de crear la universidad intercultural. No se trata de producir una institución más que replique las relaciones de poder existentes en la sociedad, y en la que lo indígena sea un aspecto circunstancial o formal en la currícula académica. No se trata tampoco de inventar un espacio de saber reservado solamente para los indígenas, y en el cual los contenidos fundamentales reproduzcan los criterios de verdad del poder, pero esta vez disfrazados de contenidos indígenas. La creación de la Universidad Intercultural no significa en absoluto la parcelación de la ciencia en una ciencia indígena y otra no indígena. Significa la oportunidad de emprender un diálogo teórico desde la interculturalidad. Significa la construcción de nuevos marcos conceptuales, analíticos, teóricos, en los cuales se vayan generando nuevos conceptos, nuevas categorías, nuevas nociones, bajo el marco de la interculturalidad y la comprensión de la alteridad. Es en virtud de ello que se trata de la apertura de un espacio nuevo, de un carácter diferente a aquel de mediados de los ochenta cuando se creó la CONAIE, pero que dadas las condiciones actuales de globalización, cambio tecnológico y social, será de fundamental importancia para asumir los retos del futuro.

Hasta ahora, la ciencia moderna se ha sumido en un soliloquio en el cual ella misma se daba los fundamentos de la verdad desde los parámetros de la modernidad occidental. Sus categorías de base eran siempre autorreferenciales, es decir, para criticar a la modernidad era necesario adoptar los conceptos hechos por la misma modernidad, y para conocer la alteridad y la diferencia de otros pueblos era también necesario adoptar conceptos hechos desde la matriz de la modernidad.

Es por ello que para la comprensión de los pueblos, naciones o tribus que estaban fuera de la modernidad se crearon ciencias como la etnología, la antropología, en las cuales el sujeto que observaba y estudiaba no podía comprometerse ni contaminarse con el objeto estudiado. Los pueblos indígenas fueron transformados en objeto de estudio, descripción y análisis. Conocer y estudiar a los indígenas compartía la misma actitud vivencial y epistemológica con la cual se deberían estudiar, por ejemplo, los delfines, las ballenas o las bacterias. Este distanciamiento supuestamente determinado por las condiciones de saber excluía la posibilidad de autocomprensión de los pueblos indígenas.

Así, vastos dominios de la ciencia no permitían la inclusión de lo “extraño” y lo “diferente” dentro de sus fronteras de conocimiento. Por ejemplo, la ciencia económica actual no tiene un solo instrumento teórico, ni una sola categoría de base o un solo concepto, que le permitan estudiar las formas económicas fundamentales de las comunidades indígenas, en la ocurrencia, el caso de la minga como institución económica. Como no existen los referentes teóricos entonces se niega validez y existencia real al fenómeno social. La minga existe pero es sólo un caso digno de atención de la antropología, en el mejor de los casos, pero no de la economía. Si la ciencia moderna se ha sumido en un soliloquio y si las condiciones de saber siempre están implicadas en las condiciones de poder, entonces ¿cómo generar las condiciones para un diálogo? ¿Cómo articular la interculturalidad dentro de los límites de la epistemología y de la producción del conocimiento? ¿Cómo aportar a la aventura humana del conocimiento desde nuevas fuentes?

La Universidad Intercultural está pensada justamente en esa dimensión teórica, pero también tiene una dimensión deontológica y ética, en la cual el eje vertebrador es la noción de interculturalidad, como propuesta para aceptar las diferencias radicales y construir un mundo más justo, equitativo y tolerante.

Bibliografía

Albán Gómez, Ernesto et al. 1993 *Los indios y el Estado-país* (Quito: Abya Yala).

Barsky, Osvaldo 1984 *La reforma agraria ecuatoriana* (Quito: Corporación Editora Nacional/FLACSO).

Baudrillard, Jean 1975 *Le miroir de la production. Ou l'illusion critique du matérialisme historique* (Paris: Galilée).

Colombres, Adolfo 1997 *Celebración del Lenguaje* (Buenos Aires: Ediciones del Sol).

Dávalos, Pablo (comp.) 2001a *Yuyarinakui: digamos lo que somos antes que otros nos den diciendo lo que no somos* (Quito: ICCI/Abya Yala).

Dávalos, Pablo et al. 2001b *Nada sólo para los indios. El levantamiento indígena del 2001. Análisis, crónicas y documentos* (Quito: Abya Yala).

Dávalos, Pablo 2001c "Los pueblos záparas y la modernidad" en *ALAI* (Quito) N° 333, mayo.

Foucault, Michel 1999 *Estrategias de poder* (Barcelona: Paidós).

Guandinango, Angel 1995 *Fiesta Ritual de "Inti Raimi" o Fiesta de San Pedro* (Cayambe: Proyecto EBI-MEC-GTZ).

Guerrero, Andrés 1991 *La semántica de la dominación: el concertaje de indios* (Quito: Libri Mundi/Enrique Grosse/Luemern).

Guerrero, Andrés (comp.) 2000 *Etnicidades* (Quito: FLACSO/ILDIS).

Krainer, Anita 1996 *Educación Intercultural Bilingüe en el Ecuador* (Quito: Abya Yala).

Martínez, Luciano 2000 *Estudios Rurales* (Quito: FLACSO/ILDIS).

Massal, Julio y Bonilla, Marcelo (eds.) 2000 *Los movimientos sociales en las democracias andinas* (Quito: FLACSO/IFEA).

Mato, Daniel (comp.) 1994 *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe* (Caracas: UNESCO/Nueva Sociedad).

Popkewitz, Thomas S. 1994 *Sociología política de las reformas educativas* (Madrid: Ediciones Morata).

Ramón, Galo 1992 *Actores de una década ganada. Tribus, comunidades y campesinos en la modernidad* (Quito: Comunidec).

Rohr, Elizabeth 1997 *La destrucción de los símbolos culturales indígenas* (Quito: Abya Yala).

Santana, Roberto 1983 *Campesinado Indígena y el desafío de la modernidad* (Quito: Centro Andino de Acción Popular).

Severi, Carlo 1996 *La memoria ritual* (Quito: Abya Yala).

Notas

* Economista, profesor de la Universidad Católica de Quito y asesor científico del proyecto de Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas.

El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) marzo de 2002.

1 Abya Yala es el nombre con el que los pueblos Kunas, de Panamá, nombraban a los territorios que ahora se denominan "América". La recuperación del vocablo tiene connotaciones políticas. Nombrar es ejercer una voluntad política de dominio sobre el objeto nombrado.

2 Sobre la importancia política que tiene la CONAIE a nivel de las organizaciones de los movimientos sociales en la región andina, puede consultarse Massal y Bonilla (2000). También a Ramón (1992).

Jesús “Chucho” García *

Encuentro y desencuentros de los “saberes” en torno a la africanía “latinoamericana”

TRES ENFOQUES privan a la hora de acercarse a los llamados estudios de la africanía en el contexto definido como “latinoamericano” desde un punto de vista regional mas no cultural:

El primer enfoque

Está referido a los enfoques académicos que clasificaron y siguen clasificando arbitrariamente con un bagaje instrumental “científico” el mundo de la africanía.

La academia en torno a los estudios afro no tiene más de setenta años, cuando en la década de los años veinte (1920) estudiosos desde la disciplina antropológica (Herskovits, Ortiz, Nina Rodríguez, Bastide, posteriormente Aguirre Beltrán, Acosta Saignes, Arthur Ramos), o en la etnohistoria (Brito Figueroa, José Luciano Franco, Moreno Fraginals), comienzan a acercarse a la africanía e intentar definirla.

Los pioneros de los estudios de la diáspora afrosubsahariana en la llamada América Latina y el Caribe, como el caso del abogado Fernando Ortiz de Cuba, percibían a los afrodescendientes como

> […] una raza que bajo muchos aspectos ha conseguido marcar característicamente la mala vida cubana comunicándole sus supersticiones, sus organizaciones, sus lenguajes, sus danzas, etc., y son hijos legítimos suyos la brujería y el ñañiguismo, que tanto significan en el hampa de Cuba (Ortiz, 1917: 38).

Esta primera cercanía de Ortiz hacia la cultura afrocubana, estimulado por el criminalista italiano Cesare Lombroso, fue prologada por este criminalista expresando lo siguiente: “Creo acertadísimo su concepto sobre el atavismo de la brujería de los negros, aun en los casos en que se observan fenómenos medianímicos, espiritistas e hipnóticos, pues estos últimos eran también muy frecuentes en la época primitiva” (Ortíz, 1917: 11). Lombroso llamaba a este primer esfuerzo de acercamiento a la africanía “Etnología Criminal”, evidenciando ello un acercamiento a ese “otro-objeto” con un aparato conceptual racialmente prejuiciado, entendiendo por *prejuicio*

> […] un conjunto de sentimientos, de juicios y, naturalmente, de actitudes individuales que provocan –o al menos favorecen, y en ocasiones simplemente justifican– medidas de discriminación. El prejuicio está vinculado con la discriminación [...]. Sin embargo, el prejuicio racial asume formas extremadamente diversas, y conviene distinguir entre el prejuicio racial propiamente dicho, el prejuicio de color, el prejuicio de clase en una sociedad multirracial –es decir, que comprenda muchas razas que viven juntas pero formando estratos superpuestos– y por último, el prejuicio étnico o cultural (Bastide, 1970: 16-17).

Otros de los pioneros en los estudios de la africanía en Latinoamérica fue el brasileño Raymundo Nina Rodríguez, médico de profesión, que ejerció como profesor de Medicina Legal en Bahía (Brasil):

> […] Nina Rodríguez escribió sobre el negro y el mestizo brasileño, preso en las teorías científicas de su tiempo, defendió tesis hoy inadmisibles, como las desigualdades raciales, la degeneración del mestizaje y las consecuencias en el orden político y social de estos puntos de vista (Rodríguez en Ramos, 1942: 242).

Tanto Nina Rodríguez como Ortiz emprenderían otros trabajos, bajo esta concepción, en los llamados campos folclóricos y religiosos de las culturas afrodescendientes. Nina Rodríguez se quedó entrampado en

los prejuicios; Ortiz en obras posteriores avanza hacia una mayor comprensión de la africanía y en la definición del término *afrocubano* en su obra *Los negros brujos*:

> En ese libro introduje el uso del vocablo afrocubano, el cual evitaba los riesgos de emplear voces y acepciones prejuiciadas y expresaba con exactitud la dualidad originaria de los fenómenos sociales que nos proponía estudiar. Esa palabra ya había sido empleada en Cuba una vez, en 1847, pero no había cuajado en el lenguaje general como lo está hoy día (García Carranza, 1996: 10).

Los primeros trabajos de Ortiz entusiasman a otros investigadores cubanos a iniciarse sobre esta temática creando la *Sociedad de Estudios Afrocubanos* en el año 1939, editando una revista bajo el nombre de *Estudios Afrocubanos*.

Este camino abierto por Ortiz comienza a interesar a otros estudiosos académicos sobre esta temática y para el 10 de octubre de 1943 se crea en México la *Fundación Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos*, con la finalidad de realizar estudios de las poblaciones negras de América en sus aspectos biológicos y culturales y sus influencias en los pueblos americanos (García, 1989: 16).

Este instituto tuvo vida efímera y sólo editaron varios números de la revista *Afroamérica.* Tenía varias funciones:

1- Colectar, ordenar y distribuir a los gobiernos de los países, a las instituciones privadas y a los individuos interesados informaciones sobre lo siguiente:

a- Investigaciones científicas referentes a las poblaciones negras de América.

b- Legislación, jurisprudencia y costumbres con referencias a las mismas, especialmente en sus relaciones con el resto de la población.

c- Actividades de las demás sociedades y centros de estudios relacionados con los mismos temas.

d- Otros materiales que puedan ser utilizados por los gobiernos, centros de estudios o particulares en concordancia con los fines de este instituto.

2- Realizar investigaciones científicas.

3- Organizar conferencias, cursos de estudios, exposiciones y otros actos de divulgación.

En este instituto convergieron históricamente los pioneros de los estudios afroamericanos desde la perspectiva académica como Melville Herskovits, quien va a influenciar a futuros investigadores académicos sobre esta temática; también se encontraban Arthur Ramos (brasileño), Julio Le Reverand (cubano), Jaques Romain (haitiano).

Es la academia norteamericana que va a marcar enormemente los estudios afroamericanos de la época teniendo como centro de producción de conocimiento e interpretación de la africanía a la Universidad de Northwestern a través del Departamento de Antropología que dirigía Herskovits. Encontramos así un corolario de enfoques como: áreas culturales, relativismo cultural, reafirmación folclórica, foco cultural, sincretismo religioso, entre otros. A partir de allí la academia comienza a normar los saberes producidos por los afrodescendientes, pocas veces en su justa dimensión como “saber real” (Herskovits, 1942).

Por otro lado el surgimiento de la *etnohistoria*, como disciplina académica, intenta reconstruir la historia de los afrodescendientes (para el caso venezolano) teniendo su cuna en México con el antropólogo y etnólogo Miguel Acosta Saignes y el historiador Brito Figueroa. Acosta Saignes intenta reconstruir procedencias de las etnias africanas así como sus descendientes en la construcción de la venezolanidad, hasta ahora empañada por una historia oficial desde los vencedores:

> No se puede cimentar una nueva interpretación simplemente en los materiales manejados por Arcaya, Gil Fortoul, Vallenilla Lanz y otros. Por la simplísima razón de que ellos habían hecho su expurgos en los documentos. Ya eligieron, entresacaron, dieron sentido a cuanto emplearon. Nosotros vamos a los archivos. Lo examinaremos todo, dentro de lo posible, y encontraremos sentido nuevo en lo visto (Acosta Saignes, s/f).

Por su parte, Brito Figueroa, reivindicando las luchas políticas, demografías, el problema tierra-esclavos, los cuales fueron aportes significativos en cuanto al acercamiento al afrodescendiente como *sujeto histórico*, dando otro enfoque de esta temática, en Venezuela, más allá del reduccionismo folclórico:

> La lucha de los esclavos negros en el periodo colonial es uno de los aspectos más significativos de la historia social venezolana; pero, cuando se revisa el material bibliográfico existente, se observa que, en lo general, los historiadores nacionales, si no guardan injustificable silencio, se limitan a deformarla (Brito Figueroa, 1985: 205).

El resultado de estos primeros acercamientos académicos es el siguiente:

Primero

Objetualización de los y las afrodescendientes, que aparentemente no tenían un conocimiento propio de su cultura.

Segundo

Que sus aportes a las ideas de independencia de los países de América Latina no existieron y que los cimarronajes históricos, la reconstrucción de espacios liberados conocidos como Cumbe, Palenques o Quilombos, eran para "reproducir imperios africanos" y no para construir espacios libertarios en nuevos contextos. (Aclaramos que excluimos a Brito Figueroa y Acosta Saignes que dieron nuevos elementos etnohistóricos para demostrar la importancia de la participación de los africanos y sus descendientes en movimientos preindependentistas).

Tercero

Desconocimiento por completo del retorno de africanos y afrodescendientes a África durante y después de la esclavitud produciéndose un rico intercambio de saberes que hemos denominado la "diáspora del retorno".

Cuarto

Ignorancia de los procesos innovadores y creativos de los afrodescendientes en las distintas dimensiones de la cultura en el mal llamado nuevo mundo o la mala definición del espacio Caribe.

En síntesis diríamos con Bastide que:

> Es necesario precisar las conquistas definitivas logradas en el período 1920-1950: retroceso del etnocentrismo y los prejuicios antirraciales que marcaban los primeros libros de Nina Rodríguez y Fernando Ortiz. Si quedó cierto etnocentrismo, fue en la selección de los temas. Sólo se estudiaba el negro como elemento diferente con una cultura propia, una religión africana, etc., y no como elemento integrante de la sociedad global (Bastide, 1970: 124 y 125).

Destaca más adelante Bastide que:

> […] desde el punto de vista científico se evidencia un avance progresivo desde la investigación puramente etnográfica a la investigación etnohistórica y a la investigación psicoetnohistórica […] avance progresivo de la pura descripción a la conceptualización: en el caso de Herskovits y de sus discípulos, aplicación de la teoría funcionalista (Bastide, 1970: 125).

Sin embargo, haciendo observaciones críticas, el etnólogo y afrobrasileño Descoredes Dos Santos dice que:

> Ya en un trabajo anterior alertábamos sobre los problemas emergentes de la posición del investigador, que hace que traiga consigo un bagaje académico, un pasado e historia personal, con referencias directas a la clase-cultura a que pertenece. También resaltábamos y analizábamos los pro y los contra de la posición de actor y observador, según perteneciese o no a la comunidad cultural enfocada […]. Señalábamos que el científico observador por más prevenido que sea, no puede fácilmente despojarse de su propia historia y del cuadro de referencias de la ciencia

> en su propio proceso histórico y que el actor, miembro participante del grupo, podría no percibir las relaciones abstractas y estructurales del sistema que vive. Destacábamos así dos perspectivas: desde afuera y desde adentro, perspectivas que son difíciles mas no imposibles de complementar (Dos Santos, 1977: 117).

En este primer enfoque de aproximación académica hacia la africanía, la reivindicación del sujeto, es decir, el afrodescendiente, estuvo nublado y museificado en una estructura de análisis conceptual que no se atrevía a correr riesgo en el sentido de darle la voz a quienes protagonizaban sus propias producciones culturales. La academia los interpretaba, en la mayoría de los casos despectivamente y muy pocas veces en su justa dimensión de actores sociales, culturales, religiosos y políticos.

El segundo enfoque

Se circunscribe al *intelectual* (muchas veces sin la preparación académica, pero con unos referentes marcados por los discursos del desprecio hacia las otras culturas, salpicados de romanticismo, exotismos y satanismos, escogiendo disciplinas como la literatura, la música y las artes en general para interpretar la "africanía", y en otras oportunidades con enfoques romanticistas y hasta endorracistas, y, por último, el llamado intelectual orgánico (a la manera gramsciana).

Uno de los aspectos diferenciados en cuanto al abordaje de la africanía en América Latina, desde lo intelectual, estuvo signado por la surgente *negritud* (Césaire-Senghor) y el binomio *mulatez-mestizaje* (Guillén-Pales Mato), que privó en la percepción de la africanía en la mayoría de los intelectuales de América Latina. Ambas tendrán una relación en la trilogía cultura, política y poder.

El poeta martiniqueño, miembro del Partido Comunista Francés y alcalde de Fort de France (Martinica) en sus inicios, expresaba lo siguiente:

> Hay un hecho evidente: la negritud ha acarreado ciertos peligros. Ha tenido la tendencia a convertirse en escuela, tendencia a convertirse en iglesia, tendencia a convertirse en teoría, a convertirse en ideología. Estoy a favor de la negritud desde el punto de vista literario y como ética personal, pero estoy en contra de una ideología basada en la negritud. No creo en lo absoluto que la negritud pueda resolverlo todo, en particular estoy de acuerdo en ese punto de vista con quienes critican a la negritud sobre ciertos usos que de ella han podido hacerse: cuando una teoría, pongamos por caso literaria, se pone al servicio de una política, creo que pasa a ser infinitamente discutible (Césaire, 1968: 138).

La *negritud* permitió una reivindicación y acercamiento a lo *afro* desde las perspectivas de los intelectuales africanos (Senghor) y afrodescendientes (Césaire, Damas, Price Mars).

El poeta afroestadounidense Langston Hughes lideriza algo similar con el Renacimiento de Harlem, en Nueva York (Estados Unidos), y traza línea con Nicolás Guillén en Cuba. Hughes en su tercer viaje a Cuba –donde tenía muchos amigos desconocidos en el mundo como Nicolás Guillén, con quien después va a participar en la Guerra civil española– observa, en La Habana, la existencia de un grupo de afrocubanos, durante los años treinta, denominado *El Club Atenas* donde "en esa época no se bailaba rumbas entre las paredes del Atenas, porque en Cuba, en 1930, la rumba no era considerada una danza respetable entre las personas de buena familia. Los únicos que bailaban rumba eran los pobres y los desarraigados, los tahúres y los caballeros en busca de juerga" (Hughes,1959:16). Allí el poeta nos expresa el fenómeno del endorracismo por parte de una clase media negra que para tener aceptación en la sociedad cubana se negaba a aceptar parte de sus valores culturales expresados en la rumba.

Intelectuales por la vía del ensayo, la música y la literatura se aproximan a la africanía como Fernando Ortiz, Alejo Carpentier (Cuba), Fernando Romero (Perú), Luis Pales Mato (Puerto Rico), Zapata Olivella (Colombia), Uslar Pietri, Ramón Díaz Sánchez, Manuel Rodríguez Cárdenas, Rómulo Gallegos, Isabel Aretz y Felipe Ramón de Rivera (Venezuela).

Dentro de la mulatez se expone la visión sexual y sensual de la mujer afrodescendiente con las nalgas grandes, senos desproporcionados, labios gruesos. El poema de Pales Mato titulado *Mulata-Antilla* (Pales Mato, s/f) y el poema *Mulata* de Nicolás Guillén recogen una versión de la mulatez como propuesta cultural.

La mulatez constituye una vía para destacar deformadamente, en la mayoría de los poemas de la década de los años treinta, cuarenta y cincuenta, la presencia afrodescendiente en el plano literario. Pero la mulatez posteriormente se va prolongando, diluyentemente, hasta dar paso a la visión de un mestizaje preñado de ruptura con la ancestralidad africana que ha quedado como solución a una fórmula simplista para reducir la complejidad cultural de la llamada América hispana en la síntesis del mestizaje más próximo a la propuesta cultural eurocéntrica. A ello, es decir a esta visión del mestizaje, se le suma el lusotropicalismo del intelectual y sociólogo brasileño Gilberto Freire, que intentó con esta concepción ausentar la afrobrasileñidad, precisamente en el país donde, después de África subsahariana, habitan más afrodescendientes.

En este campo se entreteje una aproximación "teórica" hacia lo afro, en la mayoría de los casos con la visión casi estrictamente occidental (herramientas y percepciones europeas y norteamericanas); en no pocos caso los mismos descendientes de africanos se descontextualizaban de su propia realidad para asumir el discurso del otro, llegando hasta posesionarse de una visión endorracista de su propia realidad (Mijares, 1996; García, 2001).

Alejo Carpentier fija posición con respecto a la definición de lo afrocubano para lanzar su visión del mestizaje, lo cual resume una posición significativa en América Latina y el Caribe. Esta posición quedó plasmada en una entrevista con el periodista español Joaquín Soler Serrano:

> –Joaquín Serrano: La verdad es que usted profundizó mucho en el estudio del folklore cubano, de la música de su tierra.
>
> –Alejo Carpentier: Fui iniciado en el estudio de ese folklore por el que fue maestro de maestros en la materia, Don Fernando Ortiz, que abrió en el Caribe la vasta cantera de eso que llamaban entonces las *Raíces Africanas* o el *Afrocubanismo*, un término completamente impropio.
>
> –Joaquín Serrano: Pero todavía se sigue usando– agrega el periodista.
>
> –Alejo Carpentier: Malas costumbres. Habiéndose incorporado el negro de África al mundo americano desde hacía cuatro siglos, incrustado en el mundo del Caribe, ese hombre se había vuelto un criollo. Lo que en América Latina se empezó a nombrar así, y que explica tantísimas cosas, el criollo, como ya lo decía el Inca Garcilazo de la Vega en los albores del siglo XVII, lo es tanto el hijo de españoles, nacido en América como los hijos de negros, nacidos en América, como los mestizos de indios con español o con negro que hubieran nacido en América. Eso es algo que está perfectamente claro: todos los que hubieran nacido allá, es decir, todos los nacidos en América, fuesen cuales fuesen sus raíces, eran criollos. En consecuencia, hubiera sido más justo decir *Folklore Cubano* y la música cubana, pero se empleaba la terminología equívoca de lo afrocubano (Carpentier, 1985: 448).

Cuando el musicólogo y ensayista Carpentier afirmaba que se "empleaba" el término afrocubano, podemos decir, después de algunos años de investigación en Cuba (1982-1999), que la afrocubanía fue tomando cada vez más fuerza como representación social de los afrodescendientes cubanos, donde la música fue un factor de reafirmación como música afrocubana liderizado con grupos tales como Irakere (Premio Grammy 1978) y Los Van Van (Grammy 2001). Pero ese esfuerzo de Carpentier tomó fuerza en otras esferas de las representaciones sociales afrocubanas, cuando se trató de conceptualizar las representaciones religiosas como la Regla de Ocha, Kongo o Abakuá como religiones *sincréticas* y folclorizadas, como lo plantean ensayistas y novelistas como Miguel Barnet y otros estudiosos de las religiones afrocubanas contemporáneas, como Jesús Guánchez cuando dice que:

> […] esta forma de religión tampoco es hoy afrocubana, sino sencillamente cubana, ya que su práctica habitual dentro del país y su diseminación internacional ha estado realizada por personas cubanas radicadas tanto en Cuba como en otros países de América y Europa (Guánchez, 1996).

La mayoría de estos intelectuales contribuirían a crear referencias endorraciales introyectadas en un amplio sector de las comunidades afrodescendientes ya que sus poemas, sus canciones, sus personajes de novelas, sus ensayos históricos y percepciones culturales eran reproducidos socialmente en las escuelas y centros culturales legitimados por los gobiernos, muchas veces en los discursos y prácticas gubernamentales.

Ambos saberes, tanto el intelectual como el académico, fueron mediados a través de la UNESCO en sucesivos encuentros y congresos desde 1966 hasta nuestros días. En estos encuentros pocas veces fueron invitados los afrodescendientes como sujetos históricos a decir "su propia palabra", sus propias reflexiones. En 1994 la UNESCO lanza el proyecto *La Ruta del Esclavo*, aún en vigencia, para dar respuestas a las relaciones históricas entre las culturas afrosubsaharianas y su diáspora en las Américas; trató de crear puentes, pero los resultados de estos esfuerzos no han trascendido a las comunidades afrodescendientes, de ahí nuestras críticas abiertas a este tipo de iniciativas, que a nombre de "África y la diáspora" hemos venido esbozando en los últimos años:

> Con todo el respeto que tengo hacia la UNESCO, creo que los representantes de nuestro continente en el *Comité Científico Internacional* poco o nada tienen que ver con las nuevas tendencias de reflexión y concientización sobre la herencia africana en nuestros países [...] poco tienen que ver y que hacer con una praxis de compromiso hacia la producción de conocimientos que tengan un impacto real en nuestras comunidades que viven en condiciones de neoesclavitud (García, 1995).

Estas críticas generaron cambios en la representación del Comité Científico Internacional del proyecto *La Ruta del Esclavo* en cuanto a la representatividad en dicho Comité de intelectuales y académicos afrodescendientes.

El sujeto histórico afrodescendiente: el tercer enfoque

Se coloca en las perspectivas del sujeto-objeto, es decir, la construcción codificada desde "adentro", de su propio mundo con su propia elaboración conceptual. El punto de partida de este factor está determinado por los actores o activistas que parten del autorreconocimiento como afrodescendientes, cuando reflexionan desde sus propias prácticas y deciden sistematizar dichas prácticas con su propia subjetividad y, como dice Freire,

> Porque admira el mundo y por ello lo objetiva, porque capta y comprende la realidad y la transforma con su acción reflexión, el hombre es un ser de la praxis. Más aún: el hombre es praxis, y porque así es no puede reducirse a mero espectador de la realidad ni tampoco a mera incidencia de la acción conductora de otros hombres que lo transforman en "cosa". Su vocación ontológica que él debe existenciar es la de sujeto que opera y transforma el mundo [...] la situación concreta en la cual se generan los hombres objetos también generan los hombres sujetos (Freire, 1978: 43).

Considero que es en este marco, poco conocido, en cuanto a la producción de visiones, conceptualizaciones, categorías, que podemos contribuir a una discusión abierta con los otros dos factores anteriores, tanto el intelectual, como el académico.

Como dice Mato:

> Pienso que una manera fructífera de comenzar es visualizando la existencia en América Latina de un amplio campo de prácticas intelectuales en cultura y poder, el cual no sólo comprende a los medios universitarios y la producción de estudios que asumen la forma de publicaciones académicas, sino también otros tipos de prácticas que también poseen carácter reflexivo y que se relacionan con los diversos movimientos sociales (por ejemplo: feministas, indígenas, afrolatinoamericanos, derechos humanos, etcétera).
>
> Estas otras prácticas involucran no sólo la producción de estudios como también otras formas con componentes reflexivos, o de producción de conocimientos. Algunas suponen trabajo con diversos grupos de población en experiencias de autoconocimiento, fortalecimiento y organización, otras son de educación popular, otras se relacionan con los quehaceres de creadores de diversas artes (Mato, 2001: 21).

En lo que hemos denominado la visión desde adentro son significativos los trabajos pioneros de Juan Pablo Sojo, afrodescendiente venezolano, quien en su ensayo *Temas y Apuntes Afrovenezolanos* (1943) se aproxima tímidamente en torno a lo afro con interrogantes y comparaciones con el resto de América:

> Cuando hablamos del *afro* venezolano, nos preguntamos por qué difiere éste del antillano, del brasilero, del de las otras regiones de América. Pensamos también que los conocimientos que tenemos sobre esta materia son muy pobres. A pesar de que lo *negro*, en un sentido general, ha influenciado notablemente nuestra literatura, nuestra música y nuestro arte. Debemos confesar sin embargo, que de un tiempo para acá se ha ganado mucho a este respecto (Sojo, 1943).

Sojo ciertamente ganó espacios en periódicos de circulación nacional para difundir sus investigaciones de la cultura afrovenezolana que hizo en la región de Barlovento, Venezuela, donde nació, y otras comunidades de origen africano. Su novela *Noche Buena Negra* fue una propuesta literaria para interpretar la situación social y política de su localidad con su propio lenguaje. En distintos países de América Latina alguno o alguna que otro u otra afrodescendiente comenzaría a reflexionar su situación de exclusión, racismo y discriminación. Pero es en la década de los años setenta cuando el proceso de autorreconocimiento comienza a ganar terreno para reivindicar el rol de actor. En Colombia, en la ciudad de Cali, bajo la coordinación de Manuel Zapata Olivella y la organización de la Fundación Colombiana de Investigaciones Folklóricas, la Asociación Cultural de la Juventud Negra Peruana y el Centro de Estudios Afrocolombianos, se organiza el *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas*, donde asistieron representantes afrodescendientes de Honduras, Ecuador, Perú, Panamá, Venezuela y Estados Unidos.

En este Congreso se hizo la siguiente declaración:

- Que el negro africano fue sometido por más de cuatro siglos a la infamante esclavitud bajo el régimen colonialista de las distintas potencias europeas.

- Que para justificar la explotación se le concibió como una simple fuerza de trabajo privada de facultades creadoras.

- Que los regímenes republicanos se abstuvieron de abolir la esclavitud al proclamar su independencia de las monarquías colonizadoras perpetuando por más de un cuarto de siglo la explotación del negro en abierta contradicción con los ideales de libertad, igualdad y fraternidad que proclamaban.

- Que bajo tales gobiernos republicanos y democráticos se han mantenido, contra el negro y sus descendientes mulatos y zambos, formas discriminatorias raciales, económicas, políticas, sociales y culturales, abiertas o enmascaradas.

- Que la mayor parte de los misioneros, historiadores, ideólogos y antropólogos han interpretado el aporte cultural del negro en las Américas acomodando sus interpretaciones a las conveniencias de los expoliadores colonialistas.

- Que los estudios antropológicos contemporáneos conciben al hombre como una célula multicultural en permanente creación de valores espirituales y materiales cualesquiera que sean su raza o el sistema socioeconómico que lo explote.

Condena

> De la manera más enérgica todas las prácticas, tesis e interpretaciones históricas del neocolonialismo que pretenden minimizar la rica participación creadora del negro en nuestras nacionalidades, proscribiendo su historia de los pensum de enseñanza, manteniendo barreras socio-económicas que lo marginan geográfica y culturalmente de los centros de estudios, imponiéndole salarios ínfimos y de más formas discriminatorias.
>
> En consecuencia invita a todas las comunidades negras del continente, a sus escritores, artistas, antropólogos y educadores, así como a los intelectuales y gobiernos demócratas, que organicen la lucha contra los rezagos de la esclavitud en América para asegurar a los negros y sus descendientes en pleno goce de sus derechos ciudadanos (Fundación Colombiana de Investigaciones Folklóricas, 1988: 165 y 166).

Este primer Congreso reivindicó el diálogo entre los actores afrodescendientes que se autorreconocían en su dimensión académica y más allá de esta. Allí comenzaría todo un movimiento bajo un enfoque de nuevas tendencias interpretativas "desde adentro" que luego intervendría en la esfera de la academia, lo público y lo político. El movimiento de la década de los años ochenta va a reafirmar esta tendencia. Comenzando esa década de 1980, la UNESCO organiza en Barbados el *Encuentro Presencia Cultural Negro Africana en el Caribe y Las Américas*, donde logran participar algunos afrodescendientes militantes de movimientos afro como Descoredes Dos Santos o Manuel Zapata Olivella e intelectuales y académicos africanos como Olabi Yai, quienes establecen puentes entre los saberes y la relación ancestral (África-América), destacando este encuentro que el objetivo de la reunión era el estudio de aquellos factores que vinculaban a los africanos de África con los del nuevo mundo. La ruptura entre África y sus descendientes en el Nuevo Mundo fue considerada como la causa de la gran ambigüedad que caracteriza el concepto de diáspora (UNESCO, 1980). Más tarde, bajo los auspicios de la misma UNESCO, los intelectuales y académicos afrodescendientes y africanos promueven un encuentro en Cotonou (República Popular de Benín) para estudiar los aportes culturales de los negros de la diáspora negra a África, abriendo un campo de estudios virgen y donde las relaciones entre ambos estudiosos se van a reforzar y van a establecer relaciones de contactos e intercambios permanentes con la finalidad de reconstruir discursos, conceptualizaciones y reapropiaciones que conducirán al autorreconocimiento con sus semejanzas y diferencias. Se trataba de un desmontaje de visiones, ya que hasta ahora eran los europeos los que atravesaban el Atlántico para estudiar a África y su diáspora; ahora se estaba abriendo el camino para que los afrodescendientes en las Américas fuéramos a África y los africanos vinieran a América para hacer estudios de reconstrucciones etnohistóricas y culturales. En ese marco en 1984 y 1985 obtuve una bolsa de trabajo de UNESCO para hacer una investigación sobre la *Diáspora de los Kongos en las Américas y los Espacios Caribe*. Eso me permitió viajar al Congo y reconstruir una historia común. Posteriormente realizamos un *film* en el cual los Congoleses y los afrovenezolanos pudieron dialogar sobre sus elementos históricos, culturales, comunes. Ese *film* fue impactante para la reivindicación del puente histórico de los afrovenezolanos hacia el reconocimiento de la contribución de África a la diversidad cultural venezolana y las Américas.

Los puentes entre académicos, intelectuales y militantes de los movimientos afro tuvieron escenario ganado en algunos sectores académicos. La experiencia en la Universidad Santa María con el curso de maestría sobre Asia y África (1985-1990) jugó un papel importante para formar académicos sensibilizados con esta temática. Pero la experiencia de mayor alcance y de relación entre la academia y el movimiento afrovenezolano fue la creación del *Taller de Estudios Afroamericanos Miguel Acosta Saignes*, que fundamos en la Facultad de Humanidades y Educación de la UCV (1987-1992). Este taller, que no tuvo cursos de postgrado, sí era una cátedra libre que logró en ese lapso discutir las diferentes metodologías, planteamientos y visiones de la mayoría de los tesistas de grado, postgrado, doctorados, y contó con la participación de religiosos afroamericanos, trabajadores culturales comunitarios afrovenezolanos, entre otros, que trabajaban en Venezuela sobre las culturas de origen africano y sus realidades socioeconómicas y culturales. Se realizaban trabajos de extensión universitaria hacia las comunidades, se devolvían los trabajos de investigación realizados en las comunidades. Por otro lado se organizaron dos encuentros, uno nacional, otro internacional, con la finalidad de compartir ideas y actualizar conocimientos sobre los estudios afrovenezolanos, afroamericanos y africanos. Esta experiencia es similar a la que en estos momentos realiza e impulsa la profesora Catherine Walsh en la Universidad Andina Simón Bolívar en Ecuador, que comenzó en el año 2000 como iniciativa de organizaciones afro como el Proceso de Comunidades Negras y el Consejo Regional de Palenques:

> […] inicialmente pensada como una serie de eventos del carácter académico y público y ligado a los estudios (inter)culturales, esta iniciativa se convirtió en un espacio permanente –el Taller Afro– en el cual, a lo largo del año, alrededor de 50 representantes de los pueblos negros de todo el país han discutido y debatido sobre cinco ejes centrales: identidad, ancestralidad, territorio, derechos colectivos y etnoeducación (Walsh, 2001).

Estos dos ensayos, tanto el venezolano como el ecuatoriano, evidencian la necesidad de que desde la academia se pongan en práctica "otras prácticas" de diálogo hacia los sectores no académicos que a lo largo de sus experiencias van generando otros tipos de conocimientos que será necesario incorporar a los contenidos programáticos universitarios en las áreas de Ciencias Sociales, tal vez como oxígeno ante la crisis que ellas viven.

La experiencia de los años noventa del movimiento de afrodescendientes en América Latina, reseñado por nosotros en los dos tomos de *Globalización, cultura y transformaciones sociales*, ubica el proceso de reivindicación de unos actores cada vez más protagónicos en la lucha por la equidad, justamente en esa década donde

> […] las consecuencias de la crisis estructural que viven los países de América Latina han afectado sensiblemente la inversión en educación, nutrición y salud, lo que puede reducir el capital humano de los pobres (es decir conocimientos, información, aptitudes que les permitan conseguir trabajo) e impedir a estos salir de la pobreza. Pobreza crítica, pobreza extrema, absoluta hasta llegar a la indigencia, fueron y continúan siendo los indicadores del antibienestar y de la incivilidad proyectada hacia nuestras comunidades afrosuramericanas (García, 2001).

Es en esa década cuando el movimiento afro más se aferra a la lucha por la intervención en los espacios públicos estatales, en el organismo internacional y multilateral como el Banco Mundial y BID, para exigir, no mendigar, espacio de participación y respeto. Este movimiento integrado por agrupaciones de todo el continente, con un programa sobre sus morrales, llegó a jugar un papel determinante en la *Tercera Conferencia Universal Contra El Racismo*, convocado por Naciones Unidas, Suráfrica, septiembre de 2001, donde se aprobó un plan de acción firmado por los representantes de los gobiernos latinoamericanos y del Caribe por el que la lucha contra el racismo, la exclusión, la intolerancia y sus formas conexas deben pasar a ser leyes nacionales, logrando así una intervención en lo jurídico y político. De la organización de los movimientos, tanto a nivel nacional como regional, va a depender que estos logros se lleven a cabo. Como antecedente importante destacamos el papel que ha venido jugando la *Red de Organizaciones Afrovenezolanas y Afrolatinoamericanas*. "*La Red de Organizaciones Afrovenezolanas* es un instrumento de articulación de ejes de interés en los campos de la cultura, educación, salud, agricultura, género, tecnología [...] que aspira contribuir a un desarrollo sustentable de las comunidades (García, 2001).

Puentes posibles entre lo académico, intelectual y los actores afrodescendientes

La experiencia de intelectuales, no afrodescendientes, y de los movimientos de los afrodescendientes es significativa como sujetos-objetos en la construcción de los nuevos paradigmas de la africanía. En América Latina la experiencia de Paulo Freire para la comprensión de la africanía desde la perspectiva de la pedagogía y la experiencia cultura ha contribuido al desarrollo de estos movimientos. La experiencia de Freire en África (Guinea Bissao, Angola, Sao Tome y Príncipe) ha ayudado a tender puentes entre una visión académica y la africana. El impacto de África en la praxis del pedagogo brasileño va más allá de lo estrictamente político. Como el propio Freire afirma, su primer contacto con África fue "un encuentro amoroso, con un continente rico en experiencias, con una extraordinaria historia, ignorada concientemente por occidente, con pueblos que llevaban a cabo una lucha contra la opresión, a veces en forma silenciosa y desapercibida ante los ojos extraños, pero no por ello menos difícil y valiente" (Freire, 1984: 9).

Freire vivió a África en toda su riqueza y en toda su emotividad, en un proceso de conocimiento transformador que acentuó su sensibilidad histórico socio-cultural. Freire representó para muchos africanos y afrodescendientes lo que Michael Foucault concibió como el rol del intelectual:

> El papel de intelectual ya no consiste en colocarse un poco adelante o al lado para decir la verdad muda de todos, más bien consiste en luchar contra las formas de poder allí donde es a la vez su objeto e instrumento: en el orden del saber, de la verdad, de la conciencia, del discurso. Por ello la teoría no expresará, no traducirá, no aplicará una práctica, es una práctica (Foucault, 1988: 9).

Esa categoría de intelectual militante, no traductor, en su paso por Africa, transforma a Freire en un intelectual radical. En su radicalidad Paulo Freire ha luchado para abrir espacios históricos a favor de la clase trabajadora en América Latina y en África, partiendo de lo que históricamente es posible (Freire, 1989: 13).

La experiencia del académico colombiano Orlando Fals Borda, con sus planteamientos de Investigación-acción-participación, contribuye como referente conceptual al enriquecimiento de las prácticas de los afrodescendientes. Así en el Encuentro Mundial de Investigación Participativa reclama que:

> […] el investigador o investigadora base sus observaciones en la convivencia con las comunidades, de las que también obtiene conocimientos válidos. Es inter o multidisciplinaria y aplicable en continuos que van de lo micro a lo macro de universos estudiados (de grupos de comunidades y sociedades grandes), pero siempre sin perder el compromiso existencial con la filosofía vital del cambio que la caracteriza (Fals Borda, 1998).

Los tiempos exigen nuevos paradigmas, nuevas relaciones entre las academias y los intelectuales y los sujetos o actores sociales comprometidos por las transformaciones que tiendan a romper no sólo con las exclusiones sociales, raciales, orientaciones sexuales, de género o étnicas, sino con las estructuras de cómo cocinan, condicionan y legitiman los conocimientos, y en ese sentido la experiencia del movimiento afrodescendientes, en estos momentos, podría marcar pautas y sendas a seguir.

Bibliografía

Acosta Saignes, Miguel s/f "Cuestiones económicas y sociales de la emancipación crítica contemporánea" en Revista *Crítica Contemporánea* (Caracas) agosto.

Aguirre Beltrán, Gonzalo 1946 *La población negra de México* (México: Fuente Cultural).

Aretz, Isabel 1977 "La música como tradición" en *América Latina en su música* (París: UNESCO).

Barnet, Miguel s/f "Función del mito en la Cultura Cubana" en *Unión* (La Habana) Nº 1.

Bastide, Roger 1970 *El prójimo y el extraño* (Buenos Aires: Amorrortu).

Bastide, Roger 1970 *Introducción a la cultura africana en América Latina* (París: UNESCO).

Brito Figueroa, Federico 1985 *El problema tierra y esclavo en la historia de Venezuela* (Caracas: Ediciones de la UCV).

Carpentier, Alejo 1985 *Entrevistas* (La Habana: Letras Cubanas).

Césaire, Aimé 1966 "Discurso sobre el colonialismo" en *Casa de las Américas* (La Habana) AñoVI, Nº 36-37.

Dos Santos, Descoredes 1987 "Religión y Cultura Negra" en *África en América Latina* (México: UNESCO/Siglo XXI).

Fals Borda, Orlando 1998 *Participación popular: retos del futuro* (Bogotá: Conciencias).

Foucault, Michael 1988 *Un diálogo sobre el poder* (Madrid: Alianza).

Franco, José Luciano 1978 *La diáspora africana en el nuevo mundo* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).

Freire, Gilberto 1943 *Casa grande y senzala* (Buenos Aires: Emecé).

Freire, Paulo 1978 *Educación liberadora* (Madrid: Zero).

Freire, Paulo 1984 *La importancia de leer y el proceso de liberación* (México: Siglo XXI).

Fundación Colombiana de Investigaciones Folklóricas 1988 *Primer Congreso de la Cultura Negra en las Américas* (Bogotá).

García, Illia 2001 "Representaciones de identidad y organizaciones sociales afrovenezolanas", mimeo.

García, Jesús 1989 *El camino recorrido y el camino por recorrer en estudios afroamericanos*, inédito.

García, Jesús 1995 "La Ruta Extraviada" en Revista *Africamerica* (Caracas).

García, Jesús 2001 *Conferencia en el Banco Mundial* (Washington) junio, mimeo.

García Carranza, Araceli et al. 1996 *Cronología Fernando Ortiz* (La Habana: Fundación Fernando Ortiz).

Guánchez, Jesús 1996 "Santería cubana e identidad cultural" en Revista *Revolución y Cultura* (La Habana).

Guillen, Nicolás 1982 *Sol de domingo* (La Habana: Unión).

Herskovits, Melville 1941 *The myth of the negro past* (Boston: Beacon Press).

Hughes, Kingston 1959 *Yo viajo por un mundo encantado* (Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora).

Mato, Daniel 2001 "Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder" en *Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados-RELEA* (Caracas) N° 14.

Mijares, María Marta 1996 *Racismo y Endoracismo en Barlovento* (Caracas: Fundación Afroamérica).

Ortiz, Fernando 1917 *Hampa afrocubana: Los negros brujos* (Madrid: América).

Pales Mato, Luis s/f *Tun Tun de pasa y grifería* (Puerto Rico: Biblioteca de Autores Puertorriqueños).

Ramos, Arthur 1942 *Las culturas negras en el nuevo mundo* (México: Fondo de Cultura Económica).

Sojo, Juan Pablo 1943 *Temas y apuntes afrovenezolanos* (Caracas: Asociación de escritores venezolanos).

UNESCO 1980 *Declaración del Encuentro Presencia Negro Africana en el Caribe y Las Américas* (Barbados).

Uslar Pietri, Arturo 1975 "América crisol de razas" en *Américas* (Washington) Vol. 27, Nº 3.

Walsh, Catherine 2001 "El emergente pensar afroecuatoriano: reflexiones desde un proceso", mimeo.

Zapata Olivella, Manuel 1962 "Cantos Religiosos de los negros de Palenque" en *Revista Colombiana de Folklore* (Bogotá) Vol. III, Nº 7.

Notas

* Coordinador de la Fundación Afroamérica y Red Afrovenezolana. Miembro del directorio de Alianza Estratégica Afrolatinoamericana, que agrupa a más de doscientas organizaciones afro del continente. Miembro permanente de la agencia de consulta sobre raza y pobreza en América Latina, Banco Mundial, Banco Interamericano en Washington. Editor de la revista Africamérica. Fue coordinador del Centro de Estudios Afroamericanos Miguel Acosta Saignes de la Universidad Central de Venezuela (1988-1993).

El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) marzo de 2002.

Virginia Vargas Valente*

Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nuevo milenio
Una lectura político-personal

Ocurre que en nuestros días la vida cotidiana también se ha comenzado a rebelar. Y ya no a través de gestos épicos, como la toma de la Bastilla o el asalto al Palacio de Invierno, sino en formas menos espectaculares o menos anecdóticas […], hablando cuando no se debe, saliendo del lugar destinado en el Coro, aunque manteniendo su fisonomía propia. El símbolo por excelencia de esta rebelión es el movimiento de liberación de la mujer, precisamente porque las mujeres han sido siempre el símbolo por excelencia de la vida cotidiana. En lo máximo de su sorpresa, el soldado o el comunero descubren su responsabilidad con la ropa sucia o la crianza de los hijos. Con todo, la alteración de los itinerarios es más general: son las minorías étnicas, los ancianos, los pobladores […], los homosexuales, todos los que violan los rituales de la discriminación y las buenas maneras, vienen al centro del escenario y exigen ser oídos.

José Nun, 1989

Una mirada al proceso feminista en la región

Actoras, estrategias y espacios de actuación

Los movimientos feministas de la segunda oleada han sido posiblemente el fenómeno subversivo más significativo del siglo XX, por su profundo cuestionamiento a los pensamientos únicos y hegemónicos sobre las relaciones humanas y los contextos sociopolíticos, económicos y culturales y sexuales en que se desarrollaban. Los feminismos latinoamericanos han sido parte activa y fundamental de este proceso en la región.

Los feminismos latinoamericanos se desarrollaron, significativamente y con diferentes ritmos, desde fines de la década de los setenta generalizándose durante los ochenta en todos los países de la región. Su surgimiento se dio paralelo a la expansión de un amplio y heterogéneo movimiento popular de mujeres, expresando las diferentes formas en que las mujeres comenzaban a entender, conectar y actuar sobre su situación de subordinación y exclusión. Dentro de esa heterogeneidad, en los inicios del despliegue movimientista podemos distinguir algunas vertientes básicas que expresaban la forma específica y diferente en que las mujeres construyeron identidades, intereses y propuestas. La vertiente feminista propiamente dicha, que inició un acelerado proceso de cuestionamiento de su ubicación en los arreglos sexuales y sociales, extendiéndolo a una lucha por cambiar las condiciones de exclusión y subordinación de las mujeres en lo público y en lo privado. La vertiente de mujeres urbano populares, que iniciaron su actuación en el espacio público, a través de la politización de sus roles tradicionales, confrontándolos y ampliando sus contenidos hacia el cuestionamiento en lo privado. Y la vertiente de mujeres adscriptas a los espacios más formales y tradicionales de participación política, como los partidos, sindicatos, las que a su vez comenzaron un amplio proceso de cuestionamiento y organización autónoma al interior de estos espacios de legitimidad masculina por excelencia. Estas vertientes se multiplicarán en muchos otros espacios en la década de los noventa.

Cada una de estas vertientes fue desarrollando sus propios objetivos, dinámicas de interrelación y confrontación, perfilando intereses diversos, a veces contradictorios, pero también con muchos puntos de intersección. Esta pluralidad de procesos se fue desarrollando con diferentes dinámicas y estrategias, respondiendo a los contextos específicos en los que se insertaban. Su interacción también se fue modificando. Las relaciones, más defensivas y rígidas al inicio, se fueron flexibilizando y diversificando, de tal forma que muchas veces las militantes de esos espacios se sentían parte y/o representadas en más de uno de ellos. Un temprano aprendizaje de esta flexibilidad fue el reconocer que las luchas de las mujeres pueden tener distintos puntos de partida, desde los cuales cuestionar sus subordinaciones y construir movimientos.

La vertiente feminista, nutriéndose de las anteriores, ampliándose con ellas, y también manteniendo sus propias formas y espacios de desarrollo, va desplegándose en forma desigual pero constante en la región. Inicialmente se despliega con más fuerza en Brasil, México, Perú, Colombia, Argentina, Chile, Uruguay, así como en el Caribe de habla hispana, especialmente República Dominicana y Puerto Rico y, más adelante, Cuba. Posteriormente, desde mediados de la década se comienza a expresar en Ecuador, Bolivia, Paraguay, Costa Rica y, hacia fines de la década, se expande hacia los otros países centroamericanos. De esta forma, se generaliza, con mayor o menor intensidad, en todos los países de la región hacia fines de la década de los ochenta. Lo hace tratando de responder a las características particulares y heterogéneas de los diferentes países latinoamericanos, pero desarrollando también algunos rasgos y dinámicas compartidas: inicialmente eran mujeres del amplio espectro de clase media; una parte significativa provenía de la amplia vertiente de las izquierdas, entrando rápidamente en confrontación con estas por la resistencia para asumir una mirada más compleja de las múltiples subordinaciones de las personas y las específicas subordinaciones de las mujeres.

De estas influencias iniciales, los feminismos, ya "sin apellidos" (socialista, popular o revolucionario fueron los apellidos iniciales), mantuvieron una perspectiva subversiva, de transformación de largo aliento, y un compromiso por unir las luchas por la transformación de las subordinaciones de las mujeres con las transformaciones de la sociedad y la política. No siempre fue fácil. Las búsquedas y construcciones de un discurso propio representan siempre un reto para los movimientos, porque responden a las potencialidades y limitaciones de los contextos específicos donde se despliegan. Estas búsquedas se expresaban tanto en el contenido de sus luchas, como en las articulaciones establecidas con los amplios movimientos de mujeres populares, y en la creciente producción de conocimientos, visibilizando nuevos "saberes", desde la propia experiencia personal y colectiva. Se reflejaron también en una temprana diferenciación, al interior de los núcleos feministas, expresada en "dos formas de existencia", como centros de trabajo feminista, y como parte del amplio, informal, movilizado, callejero movimiento. Así, hicieron confluir, desde una "identidad feminista", dos dinámicas diferenciadas: la de profesionales en los temas de las mujeres y la de militantes de un movimiento en formación. Ambas dinámicas densificaron enormemente sus formas de existencia y dieron origen a colectivos, redes, fechas, encuentros regionales, calendarios feministas, rituales, simbologías y subjetividades, compartidos crecientemente por el conjunto de los feminismos de la región. La posterior incidencia en la academia, a través de los "estudios de género" y "estudios feministas", se nutrió de y potenció las estrategias feministas y la producción de conocimientos sobre la realidad de las mujeres, sus formas de inserción en la sociedad y sus formas cada vez más amplias de resistencia.

En todo este proceso, los Encuentros Feministas Latino Caribeños –realizados desde 1981, cada dos años primero y luego cada tres– fueron espacios de confluencia que tuvieron una importancia crucial en la producción de nuevos saberes y la alimentación del nuevo paradigma, al conectar experiencias y estrategias, volverlas colectivas y expresar los avances, tensiones, conflictos, ideas, conocimientos, que traían las diferentes búsquedas feministas a lo largo de la región. Así, el feminismo como organización y como propuesta teórico-política se expandió en lo nacional, desarrollándose al mismo tiempo una articulación regional que potenció estrategias y discursos y acentuó el histórico carácter internacionalista de los feminismos de la primera oleada.

La producción de conocimientos y de nuevos "saberes" fue parte sustancial del desarrollo feminista. Desde sus inicios, fue un movimiento que no sólo quiso visibilizar la realidad de subordinación de las mujeres sino que al hacerlo produjo, como dice Mary Carmen Feijoo, un conjunto de rupturas epistemológicas y la construcción de nuevos paradigmas y nuevas pautas interpretativas alrededor de la realidad. Su resultado fue el desarrollo de nuevas cosmovisiones "que, más que añadir la 'problemática' de las mujeres a los campos tradicionales de pensamiento, comienzan a deconstruir y reconstruir el campo de conocimiento desde una perspectiva feminista" (Feijoo, 1996: 229). Esta forma particular de producción de conocimientos o "saberes", desde la experiencia militante y desde la subjetividad, expresa lo que Richard llama una teoría feminista pluridimensional, que cruza la construcción de objetos (producción de conocimientos) con la formación de sujetos (nuevas políticas de la subjetividad que se reinventan en torno a la diferencia), multiplicando sus trayectos de intervención (Richard, 2000: 236).

Desde los inicios, los feminismos avanzaron en propuestas que ligaban la lucha de las mujeres con la lucha por la "recalificación" y/o la recuperación democrática. Más específicamente, en las luchas contra las dictaduras, los feminismos comenzaron a ligar la falta de democracia en lo público con su condición en lo privado. No es gratuito que el slogan de las feministas chilenas en su lucha contra la dictadura, "democracia

en el país y en la casa", fuera entusiastamente asumido por todo el feminismo latinoamericano, porque articulaba las diferentes dimensiones de transformación que se buscaban y expresaba el carácter político de lo personal, aporte fundamental de las luchas feministas de la segunda oleada.

La preocupación fundamental de los feminismos en los ochenta se orientó básicamente a recuperar la diferencia de lo que significaba ser mujer en experiencia de opresión, develar el carácter político de la subordinación de las mujeres en el mundo privado, sus persistencias y sus efectos en la presencia, visibilidad y participación en el mundo público. Al politizar lo privado, las feministas se hicieron cargo del "malestar de las mujeres" en ese espacio (Tamayo, 1997: 1), generando nuevas categorías de análisis, nuevas visibilidades e incluso nuevos lenguajes para nombrar lo hasta entonces sin nombre: violencia doméstica, asedio sexual, violación en el matrimonio, feminización de la pobreza, etc., fueron algunos de los nuevos significantes que el feminismo colocó en el centro de los debates democráticos. Así, las feministas de los ochenta, como diría Nancy Fraser (refiriéndose a la violencia contra la mujer, pero con validez mayor), cuestionaron los límites discursivos establecidos y politizaron problemas hasta entonces despolitizados, crearon nuevos públicos para sus discursos, nuevos espacios e instituciones en los cuales estas interpretaciones opositoras pudieran desarrollarse y desde donde pudieran llegar a públicos más amplios (Fraser, 1994).

Estos procesos fueron acompañados con el desarrollo de una fuerte política de identidades, motor de las estrategias feministas en esta primera etapa. Una temprana y significativa reivindicación de la autonomía política del movimiento hacía énfasis en la defensa del espacio y el discurso propio, énfasis característico y necesario en un movimiento en construcción, con negociaciones débiles con el Estado, con tensiones fuertes con los partidos políticos, que se defendía de los intentos de invisibilización y buscaba la incidencia del discurso propio en la arena social. Esta política de identidades se intercaló sin embargo permanentemente con la búsqueda de nuevas formas, más flexibles, de inclusión y de interacción con la realidad social. La política de identidades se fue flexibilizando y complejizando al mismo tiempo que se avanzaba en definiciones más complejas y más relacionales de la autonomía.

Los noventa presentan nuevos y complejos escenarios, que incidieron en el desarrollo de los feminismos y en sus estrategias de transformación. Estos escenarios estuvieron marcados por el proceso de globalización de efectos ambivalentes y contradictorios, cuyas dinámicas más negativas se profundizaron y aceleraron en el marco de las políticas neoliberales, y cuyas dinámicas más positivas y articuladoras se vieron favorecidas por los nuevos escenarios de recuperación-transición-construcción democrática en la región. Los procesos de globalización en lo económico, pero también en lo político y sociocultural, con sus tremendas amenazas y también sus promesas (Waterman, 1998), trajeron nuevos terrenos de disputa para los movimientos sociales y para los feminismos, y nuevos terrenos para la lucha por derechos ciudadanos, evidenciando las transformaciones de los estados nación y la creciente incursión en los espacios globales. Estas dinámicas se desplegaron en los nuevos escenarios que trae la globalización y se nutrieron tanto de las dinámicas globales que impulsaban los movimientos sociales como del espacio global abierto por Naciones Unidas, que colocó los contenidos de las nuevas agendas globales a lo largo de la década de los noventa, a través de las Cumbres y Conferencias Mundiales sobre temas de actualidad democrática global. Un sector significativo de estas instituciones feministas estuvo presente "disputando" contenidos y perspectivas para cada uno de ellos. Estas feministas comenzaron así a ser actoras fundamentales en la construcción de espacios democráticos de las sociedades civiles regionales y globales.

Paralelamente, a nivel de la región, la generalización de la democracia como sistema de gobierno ahí donde había dictaduras, los intentos de modernización de los estados y de recalificación de las democracias existentes, trajeron, ya desde fines de los ochenta, un nuevo clima político cultural. Los gobiernos, ante el proceso de completar la inconclusa modernidad y en las exigencias de los poderes transaccionales de incluir a las mujeres en esta modernización, hicieron del "reconocimiento" de las mujeres un pivote significativo de su política nacional. Reconocimiento, sin embargo, sin redistribución, ni de poder ni de recursos.

Muchas expresiones feministas asumieron la lucha por la ampliación de la democracia, con mujeres incluidas, como una estrategia fundamental, ampliando el espectro de sus alianzas hacia las sociedades civiles y movimientos sociales con estrategias similares e, inéditamente, también hacia el Estado. Se partía sin embargo de enfoques diferentes (o más bien se intentaba que fueran diferentes, lo que no siempre se logró). Para la sociedad civil –y las feministas en su interior– la perspectiva democrática y el enfoque de derechos aparecían como un terreno de disputa, de conflicto, como "guerras de interpretación" (Slater,

1998) entre sociedad civil y Estado, frente a sus contenidos hegemónicos parciales y aún duramente excluyentes. Se buscaba, al menos teóricamente, no sólo el acceso a la igualdad sino el reconocimiento a la diversidad y a la diferencia, no sólo el acceso a los derechos existentes sino más bien al proceso de descubrimiento y permanente ampliación de sus contenidos, a través de la lucha de las actoras y actores. La lucha por el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos, no sólo como derechos de las mujeres sino como parte constitutiva de la construcción ciudadana, es un ejemplo de este proceso.

Las continuidades y los cambios

Todos estos procesos y aceleradas modificaciones en las dinámicas regionales y globales impactaron fuertemente en los feminismos, que se diversifican en los noventa, expandiendo su presencia e influencia, extendiéndose

> […] en un amplio, heterogéneo, policéntrico, multifacético y polifónico campo discursivo y de actuación / acción. Se multiplican los espacios donde las mujeres que se dicen feministas actúan o pueden actuar, envueltas no sólo en luchas clásicamente políticas, sino simultáneamente envueltas en disputas por sentidos, por significados, en luchas discursivas, en batallas esencialmente culturales (Alvarez, 1998: 298).

A lo largo de la década de los noventa, los feminismos se enfrentaron a un movimiento "en transición" hacia nuevas formas de existencia, que comenzaron a expresarse en diferentes espacios y con diferentes dinámicas. Una primera aproximación a estas variaciones se da con relación a los espacios desde los que perfilan sus discursos y despliegan sus estrategias feministas: desde la sociedad civil, desde la interacción con los estados, desde su participación en otros espacios políticos o movimientos, desde la academia, desde el llamado "sector cultural". Otras, añadiéndose a cualquiera de estos espacios, lo hacen desde sus identidades específicas: negras, lesbianas, indígenas, jóvenes. Otras desde temas específicos, alrededor de los cuales se generan núcleos y movimientos y redes temáticas de carácter regional (salud, derechos humanos, violencia, entre los más desarrollados). Y desplegándose a niveles locales, nacionales, regionales y/o globales.

El terreno desde el cual se desplegaron las interacciones en lo público social y público político también cambió, con los cambios en el contexto y con la modificación de las formas de existencia de las organizaciones feministas. Muchas de las organizaciones que en la década de los ochenta habían logrado combinar el activismo movimientista con la creación de centros laborales u "organizaciones no gubernamentales" (en adelante ONGs) comenzaron a perfilarse como "institucionalidad" feminista. Su extensión y visibilidad en relación a otras dinámicas e instituciones feministas ha sido señalada críticamente por varias autoras (Alvarez, 1998; Lang, 1997), como el proceso de "ongización" del movimiento feminista.

Otro cambio significativo fue la profesionalización de algunos de los temas feministas, como el de la salud reproductiva y los derechos reproductivos y sexuales. La violencia contra las mujeres, doméstica y sexual, ha sido asumida también por todos los estados de la región[1]. Se logró ampliar la injerencia feminista a otros temas de candente actualidad, como el de los derechos humanos. Muchas feministas, a través de sus ONGs, de sus redes regionales, lograron perfilarse como expertas en una perspectiva de derechos, desde la cual orientaron muchas veces sus intervenciones en lo público político, generando movimientos específicos y nueva institucionalidad alrededor de estos y otros temas.

En suma, esta "institucionalidad" modificó profundamente las dinámicas y perspectivas de los centros de trabajo/ONGs de los ochenta. Desarrolladas en sus inicios, en un clima de solidaridad, de cercanía a las organizaciones sociales, de acciones colectivas de movilización y presión alrededor de los temas "en disputa", los cambios en los contextos socioeconómicos y en los climas culturales del período incidieron también en su orientación y su dinámica, dando paso a una más eficiente y efectiva forma institucionalizada de existencia. Ello implicó ganancias en capacidad de propuesta, en profesionalización, en cierto nivel de influencia en el Estado, sin llegar aún –para algunas– a posicionarse en los espacios y asuntos "macro", y perdiendo en este tránsito –para otras– el sabor de las movilizaciones callejeras y/o creativas, innovadoras y audaces, que marcaron su existencia y visibilidad en las décadas anteriores.

Estos procesos, que contienen múltiples sentidos, comenzaron a percibirse, sin matices, en forma polarizada y excluyente, como la tensión entre las "autónomas" y las "institucionalizadas" a lo largo de la

década de los noventa. En efecto, un acercamiento a priori nos podría dar dos grandes tendencias, percibidas como polares, entre las cuales el tema en disputa es el contenido de la autonomía feminista como expresión movimientista y cuyo punto de tensión es la institucionalización de sectores importantes de los feminismos, tanto por trabajar en instituciones feministas como por apostar a la institucionalización de las ganancias de las mujeres. Una primera tendencia parece definirse desde la defensa de las prácticas primigenias, alimentando una fuerte política de identidades, negando la posibilidad de negociar con lo público político ya sea a niveles nacionales o globales. Una segunda, en un continuo con muchas dudas intermedias, asume la importancia de negociar con la sociedad y el Estado. Richard, refiriéndose a Chile, pero con alcance mayor, define este proceso como el retraimiento de los ámbitos de movilización política del feminismo militante, desplazándose hacia dos áreas principales de institucionalización de las prácticas y saberes ganados por las mujeres: las ONGs y los estudios de género en las universidades.

No son sin embargo procesos unívocos. La diversidad conflictiva de estrategias feministas también se expresa dentro del amplio espectro "institucionalizado". Así, mientras unas privilegian la relación y perfilan su visibilidad en función de su capacidad de negociación con el Estado, o a su capacidad de asumir la ejecución de planes y programas de los gobiernos, otras la perfilan justamente desde su capacidad de incidir en los procesos de fiscalización y exigencia de rendición de cuentas; y algunas más en la posibilidad de fortalecer un polo feminista desde la sociedad civil, capaz de levantar perspectivas cuestionadoras de las democracias realmente existentes y fortaleciendo articulaciones y alianzas con otras expresiones de los movimientos democráticos y de identidad. Otras muchas tratan también de mantener el difícil equilibrio entre dos o más posibilidades.

Y ambas posturas –institucionales y autónomas– también presentan sus propios riesgos. Si los riesgos en una postura apuntan al aislamiento, los riesgos en la otra apuntan a lo que muchas autoras han considerado la despolitización de las estrategias feministas, al hacer que lo profesional desplazara y reemplazara a lo militante y que lo operativo adquiriera mayor urgencia que lo discursivo (Richard, 2000: 230). Ungo da cuenta de ello cuando afirma que "visiblemente esas dos políticas confrontadas viven de modo tenso y agudo al interior del movimiento feminista, pero no son las únicas y es mucho más complejo el asunto de debatir como para que ahora los nuevos autoritarismos cierren toda comunicación" (Ungo, 1998: 184). Estas posturas y tensiones siguen expresándose en el nuevo milenio, en formas sin embargo menos antagónicas, dejando lentamente paso al reconocimiento de dinámicas y realidades más complejas y al reconocimiento de los riesgos que una u otra perspectiva contiene.

Apostar por la democracia y la institucionalidad colocó a los feminismos que asumieron estas estrategias al centro de una de las tensiones históricas de los movimientos sociales, que preocupaba ya hace varios años a Tilman Evers, al reconocer que los movimientos se enfrentan permanentemente a la disyuntiva de conquistar algunos espacios de poder dentro de las estructuras dominantes, con el riesgo de permanecer subordinados, o sustentar autónomamente una identidad sin negociar, a riesgo de continuar débiles y marginados (Evers, 1984). Esta tensión ha marcado a los feminismos en los noventa de manera mucho más concreta y compleja. Su despliegue ha evidenciado también los contenidos ambivalentes y contradictorios de las estrategias feministas.

Desde diferentes entradas se ha analizado esta tensión. María Luisa Tarres (1993) la expresa como el difícil equilibrio entre la ética y la negociación. Por su parte, Shilds (1998) subraya el carácter ambiguo y contradictorio de las estrategias feministas, al orientarse por un lado hacia transformaciones que acerquen a las mujeres a la igualdad dentro de las democracias realmente existentes, en las que nos toca vivir, y al mismo tiempo pretender subvertir, ampliar y radicalizar esas mismas democracias. En referencia al caso chileno, esta autora analiza cómo las estrategias feministas pueden simultáneamente confrontar y al mismo tiempo re-producir las nociones de dominación al articularse al proyecto hegemónico de modernización socioeconómica que impulsa una particular concepción de ciudadanía: como acceso individual al mercado y en concepciones minimalistas de ciudadanía.

El impacto de esta tensión o "nudo" del poder (Kirkwood, 1985) se ha expresado, para muchas, en cierta "tecnificación" de las agendas feministas, que ha llevado, en muchos momentos, a que los temas más trabajados por los feminismos fueran los que facilitaban la negociación con lo público estatal, debilitando aquellos contenidos que avanzan en el fortalecimiento de las sociedades civiles democráticas y en las transformaciones político culturales.

Quizá por ello, dentro de esta gran tensión, uno de los aspectos alrededor del cual más se ha reflexionado, o ideologizado, ha sido la relación (autónoma) con el Estado y los contenidos de las agendas feministas. Encontramos acá –en los dos polos y, nuevamente, con muchos matices a su interior– desde posiciones que ven con sospecha cualquier intento de los gobiernos de asumir algunas de las propuestas de las agendas feministas hasta las que reclaman la incorporación "consecuente" de toda la agenda. Las posturas más radicales rechazan cualquier interacción con el Estado, argumentando la pérdida de control sobre las agendas feministas al dejar que se utilicen nuestros conocimientos y se sirvan del trabajo realizado por las organizaciones de mujeres, en lo que se considera un innegable proceso de integración al sistema (Lidid, 1997), dando paso a un "feminismo de expertas" que ha llevado a que "parte importante del movimiento feminista [haya] entrado en una ola prolongada de desgaste, de pactos, con la estructura de poder, y, por lo tanto, de debilitamiento de su rebeldía" (Alvarez, 1997: 34), concluyendo que "nuestra lucha que buscaba cambiar el mundo, debe ahora mostrarse aceptable y legítima dentro del orden establecido" (Bedregal, 1997: 51). Mucho más contundente es la apreciación de Pisano: "Quienes leen a las mujeres dentro de las estructuras de poder como un signo de avance y de cambio no están teniendo en cuenta que el sistema de dominio no ha sido afectado y que el acceso de las mujeres al poder desde lo femenino no lo modifica. Las relaciones de género pueden cambiar, sin embargo, no por ello cambia el patriarcado" (Pisano, 1997: 65).

Son muchas otras sin embargo las posturas críticas que, sin negar la posibilidad de interacción con los espacios públicos, alertan contra los riesgos de una relación "amorfa" con el Estado, sin considerar, como afirma Tamayo, las ambivalencias y los efectos perversos que puede tener en el disciplinamiento y la censura de las mujeres y sus movimientos sobre temas clave de las agendas feministas, y democráticas, sin prácticas garantes de los derechos y libertades fundamentales y sin mecanismos ciudadanos para vigilar e incidir de manera efectiva sobre la actividad estatal (Tamayo, 1997: 2). Ello estaría produciendo, según esta misma autora, una capa de agentes que vienen interviniendo con orientaciones disciplinarias en la vida de las mujeres. Barrig a su vez señala que:

> [...] si se trata de identificar una línea demarcatoria de aguas [entre sociedad civil y estado] estaría mucho más arriba que la [o]posición de las feministas frente a los estados nacionales, pues de lo que se estaría tratando es de un viraje más profundo, y quizás más peligroso, de un feminismo remozado y, en ciertas circunstancias, casi hegemónico, hacia una visión y acción tecnocráticas. Asépticas despojadas del sello político que la memoria persistente del feminismo aún insiste en rescatar (Barrig, 1999: 25).

En la misma línea, Shumaher y Vargas, analizando la experiencia brasileña, afirman que:

> [...] si conceptualizamos política pública en sentido estricto, entendiéndola como un conjunto concatenado de medidas que apuntan la acción directa del estado en determinada área de su competencia y con el objetivo de intervenir en una realidad social específica, entonces debemos reconocer que la actuación de los consejos se guió por intervenciones puntuales y acciones localizadas que no redundaron en la implementación de políticas públicas (Shumaher y Vargas, 1993: 14).

Vargas y Olea en 1998, Abrcinskas en 2000, Birgin en 1999, Guerrero y Ríos en 2000, y Montaño en 1998, son otras de las muchas feministas que también han reflexionado sobre estas contradicciones.

Así, parecería que, como señalan Barrig y Vargas refiriéndose a Perú pero con itinerario más general, un cierto pragmatismo espontáneo ha predominado en las estrategias feministas, y no siempre ha aparecido con nitidez el lugar de enunciación y el posicionamiento desde donde las feministas influyen, concertan o colaboran con los gobiernos. Aparentemente, sin mediar un tránsito entre la identidad del colectivo feminista y sus apuestas "contra-culturales", se llegó al Estado en un proceso insuficiente de debate. Al parecer, estaríamos ante un estrecho margen de maniobra para tener la capacidad de incidencia en políticas públicas pero, al mismo tiempo, mantener la autonomía para la crítica y la movilización (Barrig y Vargas, 2000). O, como señala Valenzuela, no existirá una política sistemática, coherente y explícita tendiente a crear canales que permitan a la población fiscalizar la gestión pública (Valenzuela, 1997).

Ello explicaría por ejemplo por qué –en la década de los noventa del siglo pasado– temas tan cruciales para las agendas feministas como los relativos a los derechos sexuales se desdibujaron durante largo tiempo y no se desarrollaron estrategias hacia y desde las sociedades civiles para desde allí presionar a los

estados para su reconocimiento. O por qué aspectos tan centrales a la modernidad, que amplían el piso de maniobra de las mujeres, como el divorcio, no fueron peleados suficientemente por los feminismos ni las sociedades civiles democráticas en Chile, o por qué la defensa del derecho democrático, y triunfo histórico de la modernidad, de tener estados laicos y no de rasgos tan asombrosamente confesionales como los de América Latina no fue asumida siempre con fuerza. Explicaría también por qué las luchas por la ampliación de las ciudadanías femeninas han incidido mucho más fuertemente en la dimensión cívico política que en la dimensión socioeconómica, produciendo una especie de esquizofrenia ciudadana, que ha reemplazado el sentido de derechos en lo económico por las prácticas de "caridad" como dirían Fraser y Gordon (1997), con el consiguiente riesgo de manipulación y clientelismo, tan propio aún de las culturas políticas latinoamericanas. O por qué sectores importantes de los feminismos en Perú vivieron la tentación de aislar los avances de las ciudadanías de las mujeres de las tenaces luchas democráticas que se libraban en contra del gobierno dictatorial de Fujimori.

Es decir, los feminismos han transitado en el último período por ese terreno riesgoso. Posiblemente el riesgo fundamental ha sido el de desdibujar las competencias y las interrelaciones autónomas entre sociedad civil y Estado descuidando los contenidos de disputa o las guerras de interpretación a través de las cuales la sociedad civil va perfilando sus propuestas democráticas y va asumiendo una mirada política que, al decir de Beatriz Sarlo, es una "mirada oposicional, siempre atenta a desprogramar lo pre-convenido por la ritualización del orden acercando y exhibiendo frente a ese orden el escándalo de la diferencia, el escándalo de muchas perspectivas" (Sarlo en Richard, 1993: 43).

Sin embargo, son procesos complejos que, insistimos, conllevan ambivalencias, incertidumbres, búsquedas, riesgos y no realidades unívocas. Y son procesos no privativos de los movimientos feministas, pues responden también a los dramáticos y acelerados cambios que ha traído la globalización, que ha llevado a algunos autores a hablar de un "cambio de época" y no simplemente una época de intensos cambios, con el consiguiente impacto en las subjetividades de las personas. Además de las transformaciones mencionadas, estas dinámicas acentuaron la tendencia hacia una creciente fragmentación e individuación de las acciones colectivas como movimiento. Según Lechner

> […] el espacio de acción de las organizaciones cívicas se encuentra acotado por las transformaciones que sufre tanto lo público como lo privado. Las reformas económicas en curso no sólo restringen la acción del estado sino que a la vez fomentan un vasto movimiento de "privatización de las conductas sociales" [...]. En la "sociedad de consumo", válida incluso para los sectores marginados, los individuos aprecian y calculan de modo diferente el tiempo, las energías afectivas y los gastos financieros que invierten en actividades públicas. Toda invocación de solidaridades será abstracta mientras no se considere esta "cultura del yo", recelosa de involucrarse en compromisos colectivos (Lechner, 1996b: 29).

Así, en estas transformaciones han pesado no sólo la voluntad militante de las actoras, sino también las modificaciones sociales, culturales, económicas y políticas del cambio de milenio. Indudablemente, también han pesado los ciclos de desarrollo como movimiento, en la medida en que las dinámicas de expresión de los movimientos sociales corresponden tanto a los efectos de la visibilización y consolidación de algunas de sus propuestas como a las cambiantes formas de interacción, dominación económica, social y cultural, y a las nuevas oportunidades y limitaciones políticas que enfrentan. Y si bien Offe (1992) sostiene que los movimientos están mal pertrechados para enfrentar el problema del tiempo, también advierte que el declive de los movimientos sociales (no sólo de los feminismos) nunca es total. Hay ciclos que comienzan a cerrarse, dejando modificaciones significativas, o expresándose en otras formas. Hay nuevos procesos que se abren, dentro de un mismo movimiento o desde el surgimiento de nuevos espacios y nuevos actores/as, que expresan de diferente forma las exclusiones –antiguas y nuevas–, incluidas las de género, alrededor de dominios más específicos, con contenidos quizás más valóricos, más culturales, más innovadores, contenedores de mayor pluralidad, expresando discriminaciones que van más allá de su particularidad, y se enmarcan en preocupaciones democráticas más amplias. Hay por ejemplo un movimiento indígena cada vez más interesante, más visible y potente en diferentes países de la región, donde las mujeres indígenas están avanzando –aun con dificultades– en su capacidad de propuesta y visibilidad; hay fuertes y variados movimientos alrededor de los derechos humanos, donde están incluidos –en conflicto y en tensión– los de las mujeres; hay feministas activas en movimientos ecologistas, movimientos alrededor del derecho al consumo, alrededor de la defensa democrática, alrededor del poder local, nuevas expresiones de los

movimientos estudiantiles, con significativo liderazgo de mujeres, etcétera. Hay un movimiento de jóvenes pero también una brecha generacional significativa. Las jóvenes traen nuevos referentes, nuevas propuestas, nuevas capacidades de analizar la realidad y con las cuales no siempre se establecen las conexiones adecuadas al pretender que "ingresen" a un campo feminista cada vez más difuso e indefinido, sin ver dónde están ellas ni qué nuevas definiciones traen. Son todos estos movimientos significativos, que expresan aspectos parciales de la construcción ciudadana, todos ellos cruzados también con conflictos de género, lo cual ha abierto nuevos terrenos para la lucha y la expresión feminista.

A modo de conclusión

Cada uno de los procesos y momentos feministas a lo largo de estas dos décadas ha dejado un hábeas teórico y una experiencia práctica que lo ha nutrido permanentemente. Sin embargo, las profundas transformaciones de este "cambio de época" han instalado no sólo nuevas posibilidades sino también nuevos riesgos y nuevos retos para los movimientos sociales. También han instalado búsquedas ambivalentes, que tratan de responder a las incertidumbres y al mismo tiempo encontrar posicionamientos políticos que les permitan responder a las nuevas exigencias y dinámicas que trae un mundo globalizado.

La incertidumbre se ha instalado no sólo en la práctica sino también en la teoría, en la medida en que nuestros códigos interpretativos no siempre cambian junto con las transformaciones de la realidad. Estos nuevos contextos requieren nuevas reflexiones y nuevas propuestas, sustentadas en las nuevas sensibilidades, nuevas miradas y nuevos horizontes globales, regionales y nacionales que comienzan a alimentar las prácticas ciudadanas pero que no logran aún posicionarse y explicitarse como los nuevos derroteros de las acciones de los movimientos. Nuevamente Feijoo resume bien este desfase, cuando dice que las feministas estamos en un momento crítico, como el del ahorrista que vive del interés bancario de su capital y al hacerlo sin embargo se va aceleradamente descapitalizando (Feijoo, 1996). Es decir, la capacidad de elaborar nuevas preguntas para interrogar esta nueva realidad y nuestras propias "verdades" es fundamental. No podemos analizar lo que está pasando con los códigos anteriores. Ni sólo en relación a las necesidades más funcionales de la modernización. Así, como señala Valenzuela, si bien es necesario producir conocimientos que sean funcionales al Estado, es también fundamental mantener la externalidad del proceso de producción de este conocimiento y su vinculación a temas globales. Se necesita por lo tanto "un conocimiento independiente, contestatario, de denuncia" (Valenzuela, 1997: 157), que coloca la producción de conocimientos en el nivel de las necesidades de la acción.

Sin embargo las prácticas, como decía Lechner, se adelantan a la teoría (Lechner, 1996). De muchas formas la práctica feminista del nuevo milenio está apuntando nuevas tendencias.

Aunque son muchas las dinámicas, orientaciones y discursos en la pluralidad feminista, una de ellas es la tendencia a la activación de dinámicas movimientistas, expresando un nuevo ciclo. Muchas expresiones feministas, desde diferentes espacios y entradas, comienzan a recuperar los temas y miradas más subversivos y transgresores, recuperando también una perspectiva autónoma y buscando posicionar una visión diferente de futuro, sustentada en las nuevas condiciones que presentan los cambios que trae un mundo globalizado. Hay un intento de responder a los nuevos riesgos, las nuevas exclusiones y los nuevos derechos que de allí emergen.

Podemos identificar –sumariamente– algunas de las tendencias más prometedoras: 1) el reconocimiento de la diversidad no sólo en la vida de las mujeres sino en su estrecha relación con las características multiculturales y pluriétnicas de nuestras sociedades. Características que han estado, por siglos, teñidas de desigualdad, y cuyo compromiso feminista frente a ellas es ya ineludible. Como me dijo hace varios años Leila Gonzáles, feminista negra brasileña, los feminismos han sido racistas quizás no por acción pero sí por omisión. Esta mirada a la diversidad y su característica de permanente exclusión ha llevado también al surgimiento de nuevos/as actores, expresando nuevos movimientos sociales; 2) una incursión en nuevos temas y dimensiones, buscando ampliarse a una perspectiva macro. Especialmente en relación a las dinámicas macroeconómicas que sustentan la pobreza y la desigualdad y en relación a la gobernabilidad democrática, buscando estrategias que empoderen a las mujeres en esos ámbitos. Ello ha significado recuperar la agenda parcialmente olvidada, comenzando a cerrar la brecha entre la dimensión política y la dimensión social de las ciudadanías femeninas. La justicia de género y la justicia social comienzan a juntarse en las estrategias feministas y ya existen reflexiones aportadoras al respecto. Recuperación de la

subversión cultural y la subjetividad como estrategia de transformación de más largo aliento. Subversión que transgrede y modifica valores y sentidos comunes tradicionales, que cuestiona la cultura política autoritaria en nuestras sociedades y que da nuevos aires a las democracias. Esta mirada hacia lo político cultural ha impulsado nuevos interrogantes frente a nuestras luchas históricas como la de violencia contra la mujer, que hoy por hoy parece encontrar su límite más claro justamente en esta cultura autoritaria desde el Estado y también desde la misma sociedad civil. Y nuevas luchas estratégicas hacia lo global, negociando con los estados nuevas normatividades para derechos considerados en los ámbitos nacionales, como por ejemplo la movilización liderada por el Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (CLADEM) y apoyada por muchas organizaciones y ONGs feministas en la región para lograr una Convención en la Organización de Estados Americanos (OEA) sobre Derechos Sexuales y Reproductivos, que cumpla el mismo rol que cumple la Convención de Belém do Pará, en relación a la violencia contra la mujer.

En todo este proceso, la autonomía de los feminismos de alguna forma comienza a descentrarse y ampliarse; además de las impostergables "agendas propias" y la autonomía necesaria para negociarlas y/o posicionarlas, muchas expresiones feministas han asumido también la lucha por la autonomía de la sociedad civil como parte fundamental de su posicionamiento. Y una ampliación de sus alianzas con otros movimientos sociales, que luchan por la ampliación de los derechos humanos. Parecería que en este posicionamiento en construcción comienza a asentarse la percepción de que los asuntos de las mujeres deben ser posicionados como asuntos político culturales democráticos de primer orden, que atañen a mujeres y hombres, y que los asuntos de las democracias a nivel cultural, social, económico y político deben ser asuntos de competencia feminista y parte de sus agendas. También se asienta la percepción de la impostergable necesidad de articular las agendas feministas con las agendas democráticas. Estas nuevas orientaciones amplían el espectro de acción feminista y permiten avanzar, desde las luchas por la democratización de las relaciones de género, haciar las luchas antirracistas, antihomofóbicas, por la justicia económica, por un planeta sano, por las transformaciones simbólico culturales, etcétera. Esta tendencia creciente a recuperar una perspectiva de transversalidad e intersección del género con las otras múltiples luchas democráticas, políticas y culturales que levantan no sólo las mujeres sino también otros múltiples movimientos sociales, comienza a ser uno de los cambios más profundos y más prometedores.

Bibliografía

Abracinskas, Lilián 2000 "El aborto ¿da o quita votos?" en *Cotidiano Mujer* (Montevideo) III Época, Nº 31, noviembre 1999-marzo 2000.

Alvarez, Elizabeth 1997 Ponencia en el VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (Cartagena: Comisión Organizadora), mimeo.

Alvarez, Sonia 1998 "Latin american feminisms go global: trends of the 1990s and challenges for the new millennium" in Alvarez, Sonia et al. (eds.) *Cultures of Politics/Politics of Cultures: re-visioning Latin American Social Movements* (Boulder: Westview Press).

Barrig, Maruja 1999 "La persistencia de la memoria. Feminismo y Estado en el Perú de los 90" en *Documento del Proyecto Sociedad Civil y Gobernabilidad Democrática en los Andes y el Cono Sur* (Lima: Fundación Ford/Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú).

Barrig, Maruja y Vargas, Virginia 2000 "Una agenda feminista: el rescate de la utopía" en Macassi, Ivonne y Olea, Cecilia (eds.) *Al Rescate de la Utopía* (Lima: Flora Tristán).

Bedregal, Ximena 1997 Ponencia en el VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (Cartagena: Comisión Organizadora), mimeo.

Birgin, Haydée 1998 "El cuarto propio en el Estado" en *Fempress* (Santiago de Chile: Red de comunicación alternativa de la mujer) Especial a cargo de Sonia Montaño.

Birgin, Haydée 1999 “De la certeza a la incertidumbre” en *Fempress* (Santiago de Chile: Red de comunicación alternativa de la mujer).

Evers, Tilman 1984 “Identidade: a fase oculta o movimientos sociaes” in *Novos Estudos* (São Paulo) Vol. 2, N° 4.

Feijoo, María del Carmen 1996 “La influencia de los referentes teóricos y de los contextos sociales en la fijación de las agendas de investigación sobre las relaciones de género” en Guzmán, Virginia y Hola, Eugenia (eds.) *El Conocimiento como un hecho político* (Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Mujer).

Fraser, Nancy 1994 “La lucha por las necesidades. Esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío” en *Propuestas* (Lima: Red Entre Mujeres) Nº 3.

Fraser, Nancy y Gordon, Linda 1997 “Contrato versus caridad. Una reconsideración entre ciudadanía civil y ciudadanía social” en *CON/TEXTOS* (Lima: Programa de Estudios de Género, Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú) Nº 2.

Guerrero, Elizabeth y Ríos, Marcela 1998 “El camino que lleva a la plaza: delineando el campo de acción feminista hoy”, Santiago de Chile, mimeo.

Kirkwood, Julieta 1985 *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos* (Santiago de Chile: FLACSO).

Lang, Sabine 1997 “The NGOization of Feminism” in Scott, Joan W.; Kaplan, Cora and Keates, Debra (eds.) *Transitions, Enviroments, Translations. Feminism and International Politics* (New York/London: Routledge).

Lechner, Norbert 1996a “Los límites de la sociedad civil” en *Revista Foro* (Bogotá: Foro Nacional por Colombia) N° 26.

Lechner, Norbert 1996b “La problemática invocación de la sociedad civil” en *Revista Foro* (Bogotá: Foro Nacional por Colombia) N° 28.

Lidid, Sandra 1997 Ponencia en el VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (Cartagena: Comisión Organizadora), mimeo.

Montaño, Sonia 1998 “Actuar por Otras: la representación política de las Mujeres” en *Partidos políticos y representación en América Latina* (Caracas: Nueva Sociedad).

Nun, José 1989 *La Rebelión del Coro* (Buenos Aires: Nueva Visión).

Offe, Claus 1992 “Reflexiones sobre la auto transformación institucional de la cultura política de los movimientos: un modelo provisional según estados” en Dalton, Russel J. y Kuechler, Manfred (eds.) *Los Nuevos Movimientos Sociales* (Valencia: Alfons el Magnànim/Generalita Valenciana/Diputación Provincial de Valencia).

Pisano, Margarita 1997 Ponencia en el VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (Cartagena: Comisión Organizadora), mimeo.

Richard, Nelly 1993 “En torno a las diferencias” en Carretón, Manuel Antonio; Sosnowski, Saúl y Subercaseaux, Bernardo (eds.) *Cultura, Autoritarismo y Redemocratización en Chile* (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica).

Richard, Nelly 2001 “La problemática de los feminismos en los años de la transición en Chile” en Mato, Daniel (comp.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2* (Caracas: CLACSO).

Schilds, Veronica 1998 “New subjetcs of rigths? Women’s movements and the construction of citizenship in the ‘new democracies’” in Alvarez, Sonia et al. (eds.) *Cultures of Politics/Politics of Cultures: re-visioning Latin American Social Movements* (Boulder: Westview Press).

Shumaher, M. Aparecida y Vargas, Elizabeth 1993 *El Lugar en el Gobierno: ¿Alibí o conquista?* (Río de Janeiro: Separata).

Slater, David 1998 “Rethinking the Spatialities of Social Movements: Questions of (B)orders, Culture, and Politics in Global Times” in Alvarez, Sonia et al. (eds.) *Cultures of Politics/Politics of Cultures: re-visioning Latin American Social Movements* (Boulder: Westview Press).

Tamayo, Guilia 1997a “La maquinaria estatal: ¿puede suscitar cambios a favor de las mujeres?” en *Socialismo y Participación* (Lima: CEDEP) N° 79.

Tamayo, Guilia 1997b *La “cuestión de la ciudadanía” y la experiencia de paridad* (Lima: Flora Tristán) mimeo.

Tarres, María Luisa 1993 “Hacia un equilibrio de la ética y la negociación” en *Debate Feminista* (México) marzo.

Ungo, Urania 1998 “Dilemas del Pensamiento Feminista: del nudo a la paradoja” en Olea, Cecilia (ed.) *Encuentros, (des)Encuentros y Búsquedas: El Movimiento Feminista en América Latina* (Lima: Flora Tristán).

Valenzuela, María Elena 1997 “Las mujeres y el poder: la acción estatal desde una perspectiva de género en Chile”, mimeo.

Vargas, Virginia y Olea, Cecilia 1998 “El proceso hacia Beijing es desde adentro” en Vargas, Virginia *Caminos a Beijing* (Lima: UNICEF/IFEM/Flora Tristán).

Waterman, Peter 1998 *Globalization, Social Movements and the New Internationalism* (London/Washington: Mansel).

Notas

* Socióloga, con especialidad en política, y activa militante feminista de Perú y América Latina. Es integrante y socia fundadora del Centro de la Mujer Peruana “Flora Tristán”. Tiene varios libros publicados, entre ellos: El campesinado en la historia. Cronología de los movimientos campesinos 1956-1964 1981 (co-editora); Participación económica y social de la mujer en el Perú 1982 (co-editora); El aporte de la rebeldía de las mujeres 1989; Una nueva lectura: Género en el desarrollo 1991 (compiladora); Cómo cambiar el mundo sin perdernos 1992. Tiene también numerosos artículos publicados en libros y revistas tanto latinoamericanas como de otras regiones del mundo.

El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) marzo de 2002.

Emeshe Juhász Mininberg*

"Ninguna de las anteriores": (dis)continuidades conceptuales sobre identidad nacional en el caso de Puerto Rico

EN LA DÉCADA DE 1990 en Puerto Rico se efectuaron dos plebiscitos sobre la posibilidad de cambio de la relación política formal de la isla con los Estados Unidos[1]. En dichos comicios, conocidos como los plebiscitos sobre el status, se sometió a votación popular de los puertorriqueños el porvenir político de Puerto Rico. El calificativo "puertorriqueño" como requisito de elegibilidad para la participación tuvo el inesperado y controversial efecto de desencadenar un debate en torno al concepto de identidad nacional. El asunto de la elegibilidad surge formalmente en vistas públicas y debates realizados en el Congreso de los Estados Unidos, comenzando en 1989. Una pregunta fundamental y problemática se destila de los debates congresionales: quién es "puertorriqueño." La interrogante que se plantea en un sentido de jurisdicción política (Pérez, 1996) reverbera en una consideración más abarcadora sobre cultura y poder. La pregunta suscita la polémica práctica y teórica de cómo, dónde y por qué se trazan las fronteras de la identidad nacional en un caso tan particular como el de Puerto Rico. El asunto presenta un gran reto ya que, al ser Estado Libre Asociado (ELA) de Estados Unidos, Puerto Rico comparte la ciudadanía y las fronteras políticas con un Estado respecto del cual históricamente se ha definido como una nación aparte.

Las relaciones entre cultura y poder relativas a la autodeterminación política han sido temas de constante atención en Puerto Rico y en la actualidad son foco polémico para el status no sólo político de la isla, sino también para el de la identidad nacional[2]. La complejidad del caso de Puerto Rico ha dado lugar a la teorización del asunto desde una variedad de disciplinas y discursos. Un vistazo a grandes rasgos de la producción intelectual reciente atisba lo controvertido del panorama, el cual abarca dos idiomas, español e inglés, casi indistintamente, y una pluralidad de espacios cuyos contextos producen frecuentemente posiciones encontradas. Sin embargo, en el enfrentamiento entre ópticas y posiciones se evidencia el asedio de una nueva orientación y un nuevo lenguaje para dar cuenta de dinámicas actuales de cultura y poder.

Durante la última década, la reflexión teórica sobre la particularidad político-cultural de Puerto Rico se ha visto informada por las ópticas de la posmodernidad y los planteamientos críticos sobre el poscolonialismo, los procesos de globalización y las dinámicas de transnacionalismo[3]. La producción intelectual reciente pone de relieve la problemática de cómo teorizar una entidad que no encaja con las definiciones que se manejan sobre el Estado nacional, la colonia, la poscolonia, o la posnación. Pese a que estos instrumentos analíticos capacitan una lectura que rebasa los límites del discurso tradicional sobre la nación como entidad geopolíticamente circunscripta, facilitando otras posibilidades de pensar la comunidad puertorriqueña en la actualidad, no constituyen la formulación de una aproximación teórica suficiente para el caso de Puerto Rico.

En este artículo examinaré cómo los variados aportes de Juan Flores (2000), Arlene Dávila (1997a), Luis Rafael Sánchez (1994), Agustín Lao (1997) y Juan Manuel Carrión (1999) plantean una lectura crítica de los términos cultura, identidad y nación en el caso de Puerto Rico. La reflexión crítica que formulan dichos intelectuales ofrece una introducción sintética al amplio panorama conceptual que se perfila actualmente en el debate teórico sobre las representaciones de identidad nacional puertorriqueña. Las opciones y posiciones de estos aportes difieren, pero si en algo coinciden es en el imperativo de una descolonización conceptual que repercuta en transformación social. De este modo se puntualiza la necesidad de hablar *desde* las complejas dinámicas que configuran la relación entre colonialidad del poder y colonialidad del saber. Es a partir de ahí que buscan dar una nueva orientación al debate de la identidad nacional, el cual interpela el asunto del status político.

La ambigüedad de la relación política de Puerto Rico con los Estados Unidos presenta un desafío teórico a toda reflexión crítica sobre la situación de Puerto Rico y más ampliamente la comunidad puertorriqueña. Dicha ambigüedad se enfrenta en dos elementos fundamentales que han informado y conformado el discurso de la identidad nacional puertorriqueña: la ciudadanía estadounidense y la entidad política del ELA. Por una parte, de manera paradójica, la ciudadanía estadounidense ha resultado ser un factor importante en la articulación del concepto de identidad nacional puertorriqueña. Efrén Rivera Ramos destaca en su estudio *The Legal Construction of Identity* (2001) que la ciudadanía estadounidense en el caso de la comunidad puertorriqueña ha presentado consecuencias culturales sorprendentes puesto que fue impuesta para asegurar la gobernabilidad de la colonia, pero ha sido manejada por los actores sociales coloniales para beneficio de su situación y de maneras no anticipadas por el gobierno de Estados Unidos (Rivera Ramos, 2001: 170-181). Ahora bien, mientras que la ciudadanía estadounidense ha facilitado ciertas oportunidades socio-económicas, también se halla imbricada en un proceso de subalternización de la población puertorriqueña, independientemente del marco geográfico dentro del territorio estadounidense (Flores, 1993; Lao, 1997). Al habérseles conferido la ciudadanía estadounidense colectivamente a los habitantes de Puerto Rico por medio de un estatuto del Congreso de los Estados Unidos en 1917, el marco legal de dicha ciudadanía se configura como un estado civil de segunda clase que difiere en sus garantías y derechos de una ciudadanía fundamentada en la Constitución de los Estados Unidos[4]. Al crear el efecto de pertenencia e igualdad dentro de un Estado soberano, Rivera Ramos señala que la ciudadanía estadounidense constituye una estrategia para consolidar dinámicas de poder coloniales que no remiten al ejercicio de una represión escueta sino a la negociación de espacios de poder particulares (Rivera Ramos, 2001: 156)[5]. El hecho formal de la ciudadanía estadounidense a través del tiempo ha incentivado y facilitado que un porcentaje elevado de la población de Puerto Rico haya migrado a Estados Unidos. Como resultado de políticas económicas en la isla, un sector considerable de la población de Puerto Rico se halla radicada permanentemente en Estados Unidos o bien “flotando”, viajando regularmente, entre la isla y el continente. Así se ha configurado una comunidad que a pesar de su localización geográfica fuera de la isla y, en número creciente, de no manejar el español como primer idioma, en gran parte de los casos conserva un estrecho vínculo de identificación cultural con Puerto Rico, la comunidad emisora. De este modo, el término “puertorriqueño”, en tanto referente de identidad nacional, constituye un reto teórico y práctico ya que no guarda un clara referencialidad con un espacio geográfico particular ni con la ciudadanía de un Estado nacional.

Por otra parte, el término referente a la entidad política que constituye Puerto Rico como territorio de Estados Unidos, Estado Libre Asociado (ELA), presenta una amplia gama interpretativa, especialmente al considerar históricamente el contexto socio-político de la relación entre Puerto Rico y Estados Unidos. La isla de Puerto Rico fue cedida por España a Estados Unidos en 1898 como resultado de la Guerra Hispano-cubano-americana. En 1900 se estableció en Puerto Rico un gobierno civil liderado por estadounidenses, finalizando dos años de ocupación militar y reconociendo cierta agencia política local. En 1917 el Congreso de los Estados Unidos confirió la ciudadanía estadounidense a los habitantes de Puerto Rico, declarando al mismo tiempo la necesidad de “americanizar” o instruir a los puertorriqueños en la lengua y los valores de su nueva nación para incorporarlos a la “civilización”. Los esfuerzos por “americanizar” a la población se centraron en torno a la instrucción obligatoria totalmente en inglés en los niveles primarios y secundarios. No obstante, además de enfrentar una variedad de dificultades en su implementación, el programa de educación en inglés durante las siguientes tres décadas fue foco de agrias protestas y de polémicos debates sobre la especificidad cultural puertorriqueña. Durante esa época se fundó el partido nacionalista puertorriqueño, formulando una lucha de resistencia política a la penetración económica y cultural de Estados Unidos en Puerto Rico. El partido nacionalista planteaba la defensa de la cultura “puertorriqueña” no sólo como resistencia a las políticas de asimilación de Estados Unidos sino también como razón de una diferencia cultural fundamental que apuntaba a la necesidad de la soberanía política de Puerto Rico como Estado nacional independiente. La lucha nacionalista adquirió una militancia agresiva en la década de 1930 bajo el liderazgo de Pedro Albizu Campos, quien fue encarcelado de 1937 a 1947 en una facilidad federal en territorio continental de Estados Unidos. Durante esos diez años, en Puerto Rico se reformuló la relación política con Estados Unidos a partir de una redefinición del concepto de nacionalismo. Este se reubicó en términos de sus objetivos: de soberanía política a soberanía cultural (Pabón, 1995).

La redefinición de los objetivos del nacionalismo fue en gran parte producto de la labor del Partido Popular Democrático (PPD), fundado en 1940 y liderado por Luis Muñoz Marín. Con su lema “Pan, tierra, libertad” y una retórica nacionalista y populista, el PPD propuso una lucha de justicia social, especialmente

para la clase obrera. La redefinición de la relación política entre Puerto Rico y Estados Unidos fue producto de una serie de negociaciones entre el gobierno de Estados Unidos y las élites políticas en Puerto Rico, resultando en un proyecto modernizador de industrialización y recuperación económica para la isla. Dicho proyecto concedía mayor autonomía política sobre asuntos locales a cambio de una fuerte dependencia económica respecto de Estados Unidos para estimular la economía local. En 1948 se realizaron los primeros comicios para un gobernador local, resultando electo Luis Muñoz Marín, el representante del PPD[6]. En 1949 se aprobó la instrucción primaria y secundaria en español con el inglés como materia aparte. En 1952, a petición del pueblo puertorriqueño, bajo el auspicio del PPD, el Congreso de los Estados Unidos ratificó un nuevo status político para Puerto Rico: el Estado Libre Asociado (ELA). Luego de medio siglo de dominio colonial, el logro del ELA se celebró como la entrada a la modernidad con el progreso económico, el acceso al poder político y la afirmación de una cultura nacional propia: Pan, tierra y libertad. ¿Pero a qué precio? La dependencia económica abrió así espacios desde los cuales se negocian cotidianamente las contradicciones del Estado de libre asociación, donde la colonialidad del poder se consolida por el consenso activo de los actores sociales.

El resultado del más reciente plebiscito sobre el status político de Puerto Rico (1998) fue el enigmático "ninguna de las anteriores" –el voto mayoritario no favoreció ninguna de las tres opciones tradicionales: la estadidad, la actual configuración del ELA, la independencia (en este caso se presentaron dos tipos de independencia, una completa y la otra enmarcada por un tratado de libre asociación)[7]. La indeterminación, en lugar de un gesto de apatía, es una respuesta radical que señala más ampliamente la necesidad de reformular los términos del debate antes de perfilar el marco jurídico y político en el cual se ha de insertar.

El resultado del plebiscito devela una desestabilización del precario equilibrio sobre el cual el poder hegemónico ha construido el concepto de identidad nacional "puertorriqueña" desde la fundación del ELA en 1952. Uno de los factores más desestabilizadores de ese equilibrio ni siquiera participó en los comicios: el sector de la población puertorriqueña radicada en Estados Unidos, la diáspora, la comunidad "flotante". El proceso de petición por parte del gobierno de Puerto Rico para el patrocinio federal de un plebiscito sobre el status político de la isla, y de la cual formaron parte las vistas públicas y debates congresionales que se iniciaron en 1989, quedó sin determinación alguna por parte del Congreso de los Estados Unidos. Por consiguiente, ambos plebiscitos realizados en la década del noventa fueron efectuados de acuerdo a leyes locales de Puerto Rico, sin el patrocinio federal del Congreso de Estados Unidos. De este modo, se autorizó a participar en los comicios sólo a los puertorriqueños radicados en la isla. El problema práctico del momento se resolvió señalándose que la configuración política de Puerto Rico es un asunto que afecta sólo a los habitantes de la isla. Sin embargo, el devenir de la relación política entre Puerto Rico y Estados Unidos es asunto que toca directamente a todos los puertorriqueños independientemente de su localización geográfica. Ello se debe al impacto de las dinámicas de colonialidad que informan y conforman la relación entre Puerto Rico y Estados Unidos (de la cual forma parte el proceso plebiscitario mismo sobre el status de la isla), y que trascienden, por ejemplo, en los factores que configuran el movimiento migratorio entre un espacio y el otro.

De este modo "ninguna de las anteriores" manifiesta la coyuntura en que se encuentra no sólo el asunto del status político de Puerto Rico, sino también especialmente el de la articulación del concepto de identidad nacional puertorriqueña. El deseo de la mayoría de la población de Puerto Rico de conservar la ciudadanía estadounidense se conjuga paradójicamente con el deseo de proteger de manera oficial la especificidad cultural puertorriqueña de una percibida amenaza de asimilación cultural por parte de la metrópoli. Los términos en que se ha delineado la problemática del status en las últimas décadas ya no interpelan eficazmente los retos actuales. Los debates congresionales y el último plebiscito abrieron la interrogante teóricano sólo sobre dónde localizar los márgenes de la nación, sino cómo manejar el concepto mismo de nación en el caso de Puerto Rico y, más ampliamente, la comunidad puertorriqueña en su multiplicidad de localizaciones geográficas.

En su ensayo "The Lite Colonial: Diversions of Puerto Rican Discourse" recopilado en su libro *From Bomba to Hip Hop: Puerto Rican Culture and Latino Identity*, Juan Flores (2000) examina cómo discursos en torno a los conceptos de nación, identidad y cultura en Puerto Rico se ven articulados crecientemente en dinámicas de mercados de consumo transnacional. Flores aborda el tema del nacionalismo cultural, en contraposición al tradicional nacionalismo político, señalando cómo en los últimos veinte años el impulso nacionalista en Puerto Rico se ha desvinculado del discurso esencialista y totalizador de separatismo político. Esto responde tanto a dinámicas de mercadeo del capitalismo transnacional, como a una

rearticulación de los objetivos del discurso nacionalista en la isla al cuestionarse crecientemente la viabilidad de la independencia. El discurso totalizador del nacionalismo político se ve reubicado en un nacionalismo cultural no contestatario y de visos consensuales con las actuales relaciones de poder. Desarticulado de estridencias separatistas, el nuevo nacionalismo da lugar a una más libre circulación de representaciones de la "nación", develando una rearticulación de los procesos del colonialismo. De este modo, Flores propone la terminología "lite colonial", que resuena conceptualmente con las dinámicas del capitalismo tardío ("late capitalism"/"late-lite colonial") donde el mercado se presenta como uno de los actores centrales (Flores, 2000: 36-37). El vocablo "lite", en su neologismo ortográfico, hace referencia a una estrategia de mercadeo en la cual se presenta el producto original en una nueva versión alivianada de sus posibilidades nocivas para el consumidor. Flores señala que dicha terminología también alude al concepto de colonialismo "flexible" que se maneja en planteamientos recientes sobre relaciones coloniales contemporáneas. En este, la subordinación colonial pasa de dinámica político-institucional fundamentada en el Estado a una política transnacional del mercado y del consumo (Flores, 2000: 38). El texto de Flores dialoga críticamente con otras propuestas recientes sobre cómo conceptualizar "la nación" "puertorriqueña": los planteamientos de la estadidad radical, la independencia "lite" para la isla, también los conceptos de etno-nación (Negrón-Muntaner y Grosfoguel, 1997) y transnación (Lao, 1997). Más que una manera de conceptualizar la nación, Flores propone una óptica que capacite el manejo teórico de los procesos de negociación, resistencia y subversión que se hallan en las dinámicas del colonialismo contemporáneo. Aun en los planteamientos más híbridos sobre identidad, cultura y nación, Flores encuentra que persiste una referencialidad territorial, la cual limita la deconstrucción de las complejidades coloniales contradictorias que caracterizan la experiencia "nacional" de la comunidad puertorriqueña.

El elemento innovador que presenta Flores es recalcar la importancia instrumental del aspecto de consumo discursivo que caracteriza al colonialismo "lite". Así señala que el "colonialismo lite es un colonialismo eminentemente discursivo, una forma densamente simbólica de dominación transnacional que pone énfasis tanto en una identidad consensual ("todos somos puertorriqueños, por encima de todas nuestras diferencias"), como, simultáneamente, en múltiples identidades de naturaleza no monolítica, fragmentada, incluyendo la diaspórica"[8]. La óptica del colonialismo "lite" es ambivalente. Por una parte, constituye una apertura polisémica de conceptos tradicionalmente esencializados. Esta pluralización capacita nuevas aproximaciones a problemas ya anquilosados. Por otra parte, puede tornarse otra forma más de rehuir las complejidades de la situación a favor de una lectura superficial que enmascare los aspectos más perniciosos del colonialismo en la actualidad. Esta es una ambivalencia productiva para Flores ya que en las superficies mismas pueden hallarse dinámicas fundamentales del colonialismo. La propuesta teórica de Flores retoma las dinámicas performativas del discurso colonial que explora Edouard Glissant en el caso de Martinica en su obra *Discours antillais* (1981). De los planteamientos teóricos de Glissant, Flores halla especialmente útil el movimiento dialéctico del *détour*/*rétour* (diversión/reversión) como movimiento capacitador de una posible descolonización discursiva. De forma general, el concepto de *détour* para Glissant constituye un desvío del camino claro a seguir o, como lo traduce Flores, una diversión (que es otro término en francés que también utiliza Glissant). Esa diversión es un movimiento de camuflaje discursivo, que desautoriza/deslegitima el discurso hegemónico colonial a través de la parodia. Esa deslegitimación paródica constituye una concientización crítica de las dinámicas hegemónicas coloniales, si va acompañada por la otra parte de la dialéctica. El *rétour* es una vuelta al problema que motivó el desvío/la diversión en primer lugar. La óptica de lo "lite" contiene esta productividad dialéctica. Capacita un re-pensar las dinámicas de los procesos coloniales contemporáneos. Sin embargo, sólo resultará en catalizador de cambio si se produce la concientización crítica de aquello que se camufla. De lo contrario, puede institucionalizarse en una dinámica discursiva que haga más aceptables nuevas versiones veladas de represión colonial. Con esto Flores parece llamar a cautela crítica planteamientos recientes que buscan reformular la relación política de Puerto Rico con Estados Unidos en una redefinición presuntamente subversiva del colonialismo. Entre estos se encuentran las propuestas de la "estadidad jíbara" formulada por el movimiento estadista, la cual plantea la total integración política y económica de Puerto Rico a Estados Unidos al mismo tiempo que se conserva la soberanía de la especificidad cultural de la isla, particularmente su idioma español. También se halla la propuesta de la "estadidad radical" con su dinámica de la "jaibería" (puertorriqueñización del concepto de *détour*/*rétour*), que plantea la integración de Puerto Rico como estado de Estados Unidos, como posicionamiento estratégico para una subversión desde adentro que así disuelva la subalternidad del puertorriqueño, a la vez que reconoce lo ineludible de las dinámicas colonialistas del capitalismo globalizado. La reflexión de Flores puntualiza cómo se corre el

riesgo de mercadear un viejo producto en una versión retóricamente alivianada de sus posibilidades nocivas para el consumidor: estos son los avatares y riesgos del nacionalismo cultural.

Partiendo del planteamiento del colonialismo contemporáneo como uno marcado preponderantemente por las dinámicas de mercados de consumo, Arlene Dávila estudia específicamente las estrategias de publicidad comercial y de patrocinio de eventos culturales por parte de corporaciones transnacionales en Puerto Rico[9]. La reflexión teórica de Dávila contribuye a elucidar el concepto de nacionalismo cultural al analizar cómo los mecanismos de mercadeo y de consumo se ven imbricados en la formulación de una pluralidad de discursos de identidad nacional. Si bien Flores plantea que la reubicación de los objetivos del nacionalismo puertorriqueño del campo de la soberanía política al de la soberanía cultural ha encubierto las dinámicas de represión colonial en una versión "lite", Dávila observa que también ha producido una diversificación de espacios y discursos en los cuales se manifiestan y negocian complejos y contradictorios procesos constitutivos de la puertorriqueñidad. El concepto de nacionalismo cultural es una de las formas de nacionalismo que presenta mayor dificultad teórica y analítica ya que constituye un espacio conceptual que se ve configurado por prácticas culturales, no por una ideología de Estado nacional. La plasticidad y fluidez misma del concepto de cultura es uno de los principales retos. En el caso de Puerto Rico, el concepto de nacionalismo cultural también presenta otro reto: el planteamiento de una clara diferenciación en el campo de la cultura conjugado con una afirmación de dependencia de otro Estado soberano. Pese a estas dificultades, Dávila encuentra en las dinámicas del nacionalismo cultural un rico campo de reconceptualizaciones de los términos identidad, cultura y nación. Desde esta perspectiva, Dávila puntualiza que el nacionalismo cultural puede contribuir a un tipo de movilización política, la cual no tiene que verse necesariamente implicada con dinámicas de soberanía política de un Estado nacional.

Desde la configuración del ELA en la década de 1950, el debate sobre la identidad nacional se ha visto articulado y polemizado dentro del marco de las políticas del gobierno en la isla. El proyecto modernizador de industrialización y recuperación económica que se formuló con el ELA se entretejió con una retórica nacionalista que hacía más fácil aceptar la dependencia económica a cambio de la cual se había obtenido cierta autonomía política. Con la creación del Instituto de Cultura Puertorriqueña (ICP) en 1956, un instituto autónomo auspiciado por el gobierno, se institucionalizó una óptica oficial de lo que constituía la cultura y lo que constituía "lo puertorriqueño". Así se elaboró una visión esencializada de la cultura puertorriqueña que definía la autenticidad de discursos y de espacios, estableciendo un marco referencial demarcado por el legado español y una herencia indígena idealizada, excluyéndose el aspecto africano (Dávila, 1997a: 233).

La relación entre cultura y poder se ha visto estrechamente implicada con el status político en Puerto Rico. La institucionalización del concepto de "cultura puertorriqueña" ha dado lugar a un discurso hegemónico que disemina la especificidad de "lo puertorriqueño" articulándose como posición de resistencia a la creciente asimilación cultural por parte de Estados Unidos. Dávila destaca que este aspecto en particular ha limitado la reflexión crítica acerca de la visión hegemónica de la cultura. De este modo observa que las estrategias de mercadeo en Puerto Rico por parte de compañías transnacionales crecientemente están contribuyendo a una visión más amplia del concepto de "cultura puertorriqueña". Las sucursales de empresas publicitarias transnacionales en Puerto Rico emplean puertorriqueños para *localizar*, o construir a la medida, las campañas de publicidad para clientes transnacionales. Corporaciones tales como la RJ Reynolds (cigarrillos *Winston*) y la Anhauser Busch (cerveza *Budweiser*) montan campañas publicitarias que apelan al sentido de amor patrio y a la percepción de especificidad cultural porque "la puertorriqueñidad vende" (Dávila, 1997a: 236). Lo que constituye "la puertorriqueñidad" es precisamente el concepto que se negocia por medio de esas campañas publicitarias, especialmente a través del patrocinio corporativo de eventos culturales. Las dinámicas de patrocinio corporativo contribuyen a polemizar el concepto de "cultura puertorriqueña" ya que por eventos culturales se entiende toda una variedad de actividades que no entran necesariamente en la definición hegemónica de cultura. Dávila señala que se patrocinan actividades que recorren toda una gama: desde actos oficiales organizados conjuntamente con el ICP, tal como la "Medalla de la Cultura" que se otorga anualmente, hasta fiestas patronales, festivales de pueblo y conciertos de salsa. El patrocinio corporativo de tan amplia gama de actividades constituye un aspecto importante de las campañas publicitarias para las corporaciones transnacionales ya que el contexto de la actividad determina la estrategia de mercadeo, elaborándose así un discurso heterogéneo sobre "la puertorriqueñidad". Por una parte se reafirma la visión hegemónica exclusiva y elitista en las actividades oficiales. Por otra parte se patrocinan eventos populares donde se mercadean nuevos productos buscando lo más atractivo para el mayor número de consumidores, promoviendo lo que la óptica hegemónica califica de consumismo y decadencia social (Dávila, 1997a: 238).

El patrocinio corporativo funciona como catalizador en la promoción de actividades del sector popular, legitimando actividades y ópticas de la cultura que tradicionalmente han quedado excluidas del discurso hegemónico.

Las empresas transnacionales constituyen actores sociales ambivalentes en la configuración de discursos sobre "la puertorriqueñidad". Dávila observa que los patrocinadores corporativos y los organizadores de eventos culturales se ven imbricados mutuamente en una compleja red de significaciones que abren nuevos espacios articuladores de diversas visiones de lo que constituye la cultura y lo "puertorriqueño" (Dávila, 1997a: 241). El hecho de que el patrocinio corporativo sea inclusivo de toda una gama de discursos sobre cultura ha sido problemático para el sector hegemónico. Sin embargo, puntualiza Dávila, tanto los organizadores de eventos oficiales como los de eventos populares dependen, y continuarán dependiendo, del patrocinio corporativo para llevar a cabo sus actividades (Dávila, 1997a: 240-241). Desde esta vertiente resalta el hecho de que la afirmación de especificidad cultural de la comunidad puertorriqueña depende del patrocinio corporativo –de ahí el título de su estudio más amplio sobre este tema: *Sponsored Identities* (Identidades patrocinadas, 2000). Por controversial y problemático que sea dicho patrocinio, ha contribuido a ampliar el campo de discusión de lo que constituye la identidad nacional. Las dinámicas de mercadeo y de consumo perfilan una compleja puesta en escena de discursos que crecientemente polemizan cómo representar la cultura puertorriqueña ya que se conjuga con las fronteras conceptuales de lo que constituye lo "puertorriqueño". Desde esta perspectiva, el nacionalismo cultural en Puerto Rico se ve informado y patrocinado por una diversidad de intereses comerciales y políticos –cabría preguntarse si el mayor de estos no es el gobierno mismo de Estados Unidos como patrocinador del ELA. El trabajo de Dávila muestra cómo el concepto de cultura puertorriqueña ha adquirido una pluralidad referencial que lo va desvinculando del discurso hegemónico en Puerto Rico, especialmente de la cuestión del status político. Una de las interrogantes con que nos deja la reflexión teórica de Dávila es cómo esta pluralidad referencial podría capacitar otras formulaciones de la identidad nacional que rebasaran el marco geopolítico de la isla.

Arcadio Díaz-Quiñones señala que si el olvido es una de las premisas constitutivas de la nación, la diáspora es uno de los grandes olvidos en la Historia de Puerto Rico (Díaz-Quiñones, 1993). En la diversificación de versiones de la puertorriqueñidad que se manejan en la reflexión teórica actual, la diáspora tiende a quedar fuera o ser mencionada someramente. Esto se debe parcialmente a la persistencia práctica de establecer un nexo directo entre geografía e identidad nacional. Sin embargo, se debe, sobre todo, a la dificultad teórica de conciliar analíticamente sectores tradicionalmente vistos como desvinculados, entre otras cosas, por las dinámicas contextualmente referidas que han perfilado históricamente problemáticas socioeconómicas diferentes. Sin embargo, desde las fisuras de lo que Díaz-Quiñones llama "la memoria rota" (expresión que titula uno de sus estudios), se vislumbran fragmentos discursivos de la producción literaria y de la crítica cultural que articulan aquello que queda silenciado en el discurso nacionalista hegemónico en Puerto Rico. Son pocos los estudios que consideran la diáspora en su compleja relación entre las comunidades receptoras en Estados Unidos y la isla como comunidad emisora. Debemos a la labor de Flores (1993 y 2000), Torre et al. (1994), Negrón-Muntaner y Grosfoguel (1997) y Díaz-Quiñones (1993), entre otros, el haber recalcado en años recientes la importancia de la diáspora en la reflexión sobre identidad cultural y nación (Lao, 1997: 172). El fenómeno del desplazamiento continuo y oscilante entre la isla y Nueva York (entendido como sinécdoque de las ciudades focos de la migración puertorriqueña a Estados Unidos: Bridgeport, Philadelphia, Cleveland, entre otras) es algo tan prevalente que un estudio reciente sobre migración puertorriqueña denomina a Puerto Rico la "commuter nation" –una de las ironías poéticas del término es que no tiene equivalente preciso en español[10]. La diáspora, en su movimiento migratorio circular, en el ir y venir constante de puertorriqueños entre Puerto Rico y Estados Unidos, consiste no sólo en una comunidad migrante sino también una comunidad "flotante". De ese ir y venir se han multiplicado las comunidades de puertorriqueños a través del espacio nacional estadounidense. Dichas comunidades han tenido un marcado impacto en las relaciones de poder y orientaciones culturales entre Estados Unidos y Puerto Rico pero han quedado desplazadas del discurso hegemónico de la puertorriqueñidad.

El breve relato *La guagua aérea* (1994) de Luis Rafael Sánchez es un texto literario que se ha tornado especie de emblema referencial en la discusión de este aspecto ya que sintetiza poéticamente una óptica alternativa a los discursos dominantes sobre la identidad nacional: considerar el asunto a partir de ese espacio liminal del "entre"/el "in between." Al narrar jocosamente los incidentes y conversaciones en un vuelo de Puerto Rico a Estados Unidos, el texto de Sánchez confronta un hecho que, por contundente,

pasa desapercibido: para hablar de Puerto Rico hay que hablar de “Nueva York”. El avión aparece transformado en “guagua” (coloquialismo puertorriqueño), ese familiar y cotidiano transporte colectivo que al transitar entre espacios de la comunidad puertorriqueña deviene en sí otro espacio de la puertorriqueñidad. Las eufóricas carcajadas colectivas que se desatan entre los pasajeros al escapársele los jueyes (cangrejos) del bolso a uno de los pasajeros puertorriqueños de clase económica devienen un vacilón (un relajo) a partir del cual se desprenden fragmentos de conversaciones que van configurando un mosaico de complejas y contradictorias dinámicas políticas, económicas, sociales y culturales que configuran la experiencia migratoria de la comunidad puertorriqueña. El avión aparece en el texto como cronotopo articulador del ser y estar del puertorriqueño: el constante desplazamiento entre un espacio y otro –la isla y el continente. Ese desplazamiento se produce no sólo en el espacio, el viaje entre Puerto Rico y Nueva York, sino también en el tiempo ya que se presenta la pluralidad integrante de la historia de Puerto Rico sintetizada simbólicamente, entre otros, por la mujer negra, por el “jíbaro” que transporta los jueyes y por los pasajeros “americanizados” que viajan en primera clase desentendidos del eufórico vacilón de la clase turista[11]. La dinámica del desplazamiento también puntualiza los desplazados, aquellos que han quedado sin lugar, del discurso hegemónico de la identidad nacional: el legado africano, el obrero migrante, los homosexuales, entre otros. Dentro de dicha dinámica se inserta el escritor mismo como personaje de su propio relato, así cuestionando de manera inquietante las fronteras entre discursos ficcionales y no ficcionales. Trascendiendo los marcos geográficos, en esa “guagua aérea” se enfrentan y negocian diversas posiciones desde las cuales articular la puertorriqueñidad (Díaz-Quiñones, 1993; Flores, 2000; Lao, 1997). En tanto texto literario, el relato de Sánchez se representa explícitamente a sí mismo como articulador de dimensiones de la experiencia puertorriqueña que han quedado fuera de discursos académicos más formales[12].

El “vacilón” es una dinámica ambivalente en el texto. Por una parte, ese vacilón es el vacilar entre un lugar y otro, el movimiento oscilatorio de la migración como constitutivo de la experiencia puertorriqueña. El término experiencia es clave ya que la puertorriqueñidad se plantea en un proceso de desplazamiento que rebasa con creces el referente geo-histórico de la isla. En la guagua aérea se transita entre dos espacios geográficos distintos que se reclaman como propios. El viaje como tropo literario del auto-conocimiento se presenta en “La guagua aérea” como concientización de la dificultad de afirmarse como perteneciente a un “aquí” o a un “allá”, de conocerse de una forma definitiva e inmutable. En el ir y venir, el “aquí” y el “allá” comienzan a perder su clara referencialidad geográfica para cuestionar las fronteras tradicionalmente establecidas en el discurso de la identidad nacional. “Aquí” y “allá” se conjugan perfilando un neo-espacio. Esto se puntualiza hacia el final del texto cuando una de las pasajeras, respondiendo a la pregunta que le hiciera el autor sobre su pueblo de origen en la isla, “Pero, ¿de qué pueblo de Puerto Rico?”, declara: “De Nueva York”. En el vacilón, la colonia incorporó a la metrópoli. La respuesta sorprendentemente casual de la pasajera sintetiza una poética de la experiencia puertorriqueña que trasciende la referencialidad geopolítica.

Por otra parte, el vacilón es el relajo, ese camuflaje retórico que carnavaliza, ese *détour* o diversión que señala Flores como una de las dinámicas del discurso colonial puertorriqueño. El vacilar apunta también a la experiencia cultural del status político de Puerto Rico como ELA. Ese estado de libre asociación es lo que simultáneamente hace posible y obliga a ese movimiento, a ese vacilar entre ser Estado (de la unión estadounidense) o ser libre, independiente, que da lugar a una posición fronteriza que media entre una pluralidad de espacios físicos y conceptuales. El vacilón, en tanto camuflaje discursivo, en el texto de Sánchez constituye el *détour*/la diversión que articula el punto de enredo: la migración oscilatoria en la experiencia puertorriqueña. Como articulador de ese punto de enredo, este relato apunta a la posibilidad de un movimiento de *rétour*/reversión, o sea, la concientización crítica de la migración oscilatoria y de la diáspora como integrantes del espacio nacional. El relato de Sánchez enfrenta la importancia de la dimensión cultural de la migración, invitando a pensar lo que implica construir nuevos significados en nuevos espacios y cómo estos impactan la percepción de categorías establecidas.

La diáspora es ese “otro” Puerto Rico, la contracara de las políticas hegemónicas de los últimos cincuenta años. ELA en sus décadas tempranas conllevaba una serie de programas económicos y sociales destinados a mejorar la precaria situación económica de la época en Puerto Rico. Entre ellos, la “Operación Bootstrap”, también conocida como la “Operación Manos a la Obra”, se formuló para fomentar el desarrollo industrial en Puerto Rico a través de la creación de industrias locales y la atracción de inversión extranjera (estadounidense). Un aspecto del programa de desarrollo económico tenía que ver con la reducción de “manos que sobran,” para utilizar la expresión de Frank Bonilla[13]. Así se incentivó activamente, aunque no

como política explícita del gobierno, la migración de obreros a Estados Unidos[14]. Desde fines del siglo XIX, ya se habían producido varias oleadas de migración de puertorriqueños a Estados Unidos, especialmente a la ciudad de Nueva York. Sin embargo, lo que se incentivaba bajo la égida del ELA era la migración masiva de trabajadores, tanto como válvula de escape para aliviar la situación de Puerto Rico, como para suplir mano de obra a bajo costo que se necesitaba en el área Noreste de Estados Unidos. La migración se estimuló no sólo a través de promesas de disponibilidad de empleo en Estados Unidos, sino también por medio de itinerarios de vuelos frecuentes y pasajes aéreos a precios módicos. Como resultado, se produjo una migración masiva de puertorriqueños hacia Estados Unidos, siendo la ciudad de Nueva York su mayor foco receptor en las primeras décadas. En la actualidad, la población puertorriqueña en Estados Unidos asciende a cerca de 3 millones de personas –una cifra sustancial en relación a la población de 3,6 millones en Puerto Rico[15]. El perfil socio-económico de la migración se ha pluralizado: habiendo sido inicialmente predominado por la clase obrera de bajos recursos, en décadas recientes ha habido un marcado incremento especialmente en el sector profesional/intelectual de mayores recursos económicos. Dicha pluralización insta a cuestionarse cómo ha cambiado el perfil de las relaciones de poder coloniales. Pese a la magnitud del movimiento migratorio y su impacto social, económico y cultural en Puerto Rico, dicho sector de la población se ve activamente excluido del discurso hegemónico de la identidad "nacional" puertorriqueña y las consideraciones del status político de Puerto Rico.

El concepto de migración, en su acepción de ida sin regreso, era precisamente lo que buscaba el gobierno de Puerto Rico en los años tempranos del ELA. Una vez que se establecieran los migrantes puertorriqueños en Estados Unidos, se contaba con que no regresarían a Puerto Rico habiendo encontrado mejores condiciones económicas fuera de la isla. Además, se planteaba que la segunda generación ya no sería puertorriqueña, habiéndose asimilado a las corrientes culturales predominantes de la nación estadounidense[16]. No se contaba con las fuertes dinámicas de racismo, xenofobia y explotación obrera que se enfrentarían en Estados Unidos, factores que contribuirían a fomentar el movimiento migratorio circular, configurando de ese modo una comunidad "flotante". La enajenación que experimenta la comunidad inmigrante puertorriqueña es algo históricamente persistente. Flores señala que ello es precisamente lo que ha dado lugar a una concientización y auto-afirmación de diferencia cultural que se perfilan en el marco de una fuerte identificación con Puerto Rico (Flores, 1993), el cual se presenta como espacio imaginado idealizado que constituye una fuente de resistencia y escape de la hostilidad del contexto inmediato. A las dinámicas de enajenación se contrapone la afiliación "nacional" puertorriqueña como mecanismo de adaptación (Flores, 1993: 189). Así se observa una variedad de despliegues simbólicos de identidad nacional, tales como la demarcación del espacio "propio" con banderas puertorriqueñas, la construcción de "casitas" en medio del *ghetto* urbano y, el mayor y más controvertido, el "Puerto Rican Day Parade", el desfile puertorriqueño en la ciudad de Nueva York (cuyo rotundo éxito de décadas ha dado lugar a un interesante proceso de franquicia del concepto del desfile en el "National Puerto Rican Day Parade" que se realiza en distintas ciudades a través de Estados Unidos). Todo esto apunta a una comunidad que históricamente se identifica y se representa como puertorriqueña, pese a diferenciaciones culturales que se han configurado en gran parte por el contexto de la localización geográfica. Entre estas se halla el idioma como el elemento más evidente y polémico. En las comunidades radicadas en Estados Unidos predomina el inglés y el spanglish (híbrido lingüístico resultante de la fusión entre el español y el inglés)[17]. A ello se enfrenta uno de los elementos eje de la representación hegemónica de la identidad puertorriqueña, el español como articulador de la especificidad cultural. Las fronteras de la identidad nacional se han expandido y flexibilizado, irónicamente, como resultado de políticas hegemónicas en la isla que han intentado delimitar el marco de las políticas de la representación de la identidad nacional como elemento del poder político.

En su ensayo "Islands at the Crossroads: Puerto Ricanness Traveling between the Translocal Nation and the Global City" (1997), Agustín Lao propone reconceptualizar la formación nacional puertorriqueña disolviendo el marco geográfico de la isla como referente delimitador de las categorías identidad, cultura y nación. De este modo busca deconstruir el concepto de nación como categoría identitaria reificada que ha configurado históricamente el discurso hegemónico del nacionalismo cultural puertorriqueño. Al señalar que la relación fundamentalmente colonial entre Puerto Rico y Estados Unidos ha resultado históricamente en la situación subalterna del puertorriqueño independientemente de su localización geográfica, Lao plantea la descolonización no tanto como asunto del status político de Puerto Rico sino más bien como asunto de relaciones diferenciales de poder que afectan ampliamente a la comunidad puertorriqueña. Reconociendo el impacto socio-cultural de la migración, Lao plantea la puertorriqueñidad como entidad desterritorializada,

articulada por una referencialidad mutua entre espacios geográficos (Puerto Rico y Estados Unidos) y la diáspora como aspectos integrantes de la identidad nacional y, especialmente, de la condición subalterna. Lao ve así la colonia como entidad dinámicamente diseminada más allá del tradicional imaginario de la identidad nacional delimitada por el concepto de Estado nacional. Desde esta vertiente, la reflexión de Lao se informa de los planteamientos teóricos sobre las dinámicas pos-nacionales y los espacios transnacionales (Appadurai, 1996; Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc, 1994), para ofrecer una relectura del imaginario nacional puertorriqueño como espacio social translocal o transnación. De ahí la propuesta de reformular el concepto de nación como categoría histórica translocal cuyas fronteras se hallan en el movimiento migratorio mismo con sus flujos bidireccionales y las complejas redes de interrelaciones que emergen de ello (Lao, 1997: 176).

Ese espacio social translocal ha existido desde hace varias décadas pero constituye un neo-espacio en la reflexión teórica sobre las fronteras de la identidad nacional puertorriqueña ya que hasta hace poco no se había formulado un lenguaje conceptual para denotarlo. La articulación lingüística de dicho espacio capacita, en el planteamiento de Lao, la trascendencia de la "visión insular" que ha caracterizado el imaginario nacional puertorriqueño (Lao, 1997: 184), y que ha limitado los horizontes políticos de la lucha por justicia social que originara el proyecto del ELA[18]. La diáspora, especialmente por su localización geográfica y su situación social en la ciudad de Nueva York, la ciudad "global", presenta una intersección diferencial de espacios y discursos que capacita una lucha de posiciones. Lao plantea que esta lucha obtendría la disolución del término "puertorriqueño" en tanto categoría identitaria delimitada por una referencialidad única a la nación como espacio geográficamente delimitado (Lao, 1997: 182). De ahí la descolonización del concepto de identidad como necesariamente referencial de la nación, dando paso a la afirmación a través de la agencia política. Ello capacitaría lo que Lao denomina una lucha neonacionalista: una lucha de derechos civiles cuyo objetivo es la disolución de la subalternidad al buscar la igualdad de derechos y participación en el Estado (Estados Unidos) del cual se es ciudadano (Lao, 1997: 181-182). De este modo se busca trascender los marcos conceptuales de género, raza y clase, entre otros, que han delimitado el discurso hegemónico de la identidad nacional puertorriqueña y que han contribuido al proceso mismo de subalternización del sujeto colonial. La lucha neonacionalista se perfila como una concientización política con miras a la lucha por justicia social. Contextualizando la situación puertorriqueña actual dentro de los procesos de globalización, esta se elaboraría en conjunto con otros grupos subalternos relacionándose con diversas ópticas e intereses para combatir prácticas e instituciones que operan en dicho proceso de subalternización (Lao, 1997: 185).

En tanto espacio nacional translocal, la diáspora *localiza* una posición fronteriza como interrogante del imaginario nacional hegemónico no sólo de Puerto Rico, sino también de Estados Unidos. La reflexión teórica de Juan Manuel Carrión en su artículo "El imaginario nacional norteamericano y el nacionalismo puertorriqueño" (1999) desarrolla una contraposición pragmática al espacio posible de la posnación desterritorializada que formula Lao, remitiendo la lectura del concepto de identidad nacional a la situación del estado actual del debate en Puerto Rico. Carrión profundiza en el concepto de imaginario nacional para examinar su impacto en el porvenir político de Puerto Rico y de Estados Unidos (cabe señalar que para Carrión el término "puertorriqueño" es consonante sólo con la población radicada en la isla). Así observa que en Puerto Rico hay una variedad de imaginarios nacionales o discursos de identidad nacional en competencia (Carrión, 1999: 66), los cuales se hallan marcados en mayor o menor medida por una lectura heterogénea de los imaginarios nacionales estadounidenses. El concepto de identidad puertorriqueña, en sus diversas formulaciones, se ve informado por la continua negociación bilateral entre Puerto Rico y Estados Unidos. De ahí que las posiciones políticas oficiales en torno al status de la isla formulen su particular versión de nacionalismo cultural en diálogo con las narrativas de la identidad nacional estadounidense. Al hablar de Puerto Rico y el colonialismo, usualmente se considera el asunto a partir del impacto que ha tenido Estados Unidos en la isla, planteándose la amenaza de la asimilación y el "genocidio cultural" que representa la metrópoli para la "colonia". Esta aproximación es evidente en las tres posiciones políticas oficiales en Puerto Rico: estadidad, estadolibrismo, independencia. Sin embargo, señala Carrión, las actuales propuestas de estas posiciones políticas, especialmente los proyectos de la "estadidad radical" y el de la "estadidad jíbara", también develan otra dimensión de la relación colonia-metrópoli: la capacidad de la colonia de incidir en el imaginario nacional de la metrópoli. Dándole un nuevo giro al concepto de descolonización, declara Carrión que el "problema colonial de Puerto Rico es fundamentalmente un problema norteamericano; su solución forma parte de un cuestionamiento de qué es Estados Unidos como nación" (Carrión, 1999: 78).

La cuestión del status político de Puerto Rico también plantea una interrogante sobre las fronteras de la identidad nacional estadounidense. Especialmente desde la configuración del ELA, Puerto Rico ha sido una presencia visible e inquietante no sólo en la política del Estado sino también en el imaginario nacional estadounidense, contribuyendo a un cuestionamiento sobre la constitución de los márgenes de dicha nación (Carrión, 1999: 67). El nexo del ELA, señala Carrión, problematiza las actuales conceptualizaciones del multiculturalismo y la pluralidad étnica de la nación estadounidense. El contexto político-cultural de la isla responde a dinámicas diferentes de las del contexto nacional de Estados Unidos, haciendo de Puerto Rico algo indigerible a la integración de categorías sociales y raciales de "Hispanic" y "Latino" del imaginario nacional estadounidense. Es indigerible, según Carrión, ya que reubicaría la discusión del concepto de multiculturalismo en los fundamentos políticos del Estado, apuntando a los aspectos prácticos de cómo se configura política y culturalmente el Estado nacional (Carrión, 1999: 67). Más allá de las esencializaciones y reificaciones de diferencias culturales, se encuentra la cuestión del idioma como demarcador de la intransigencia entre un imaginario nacional y el otro. Si en algo coinciden las diversas posiciones políticas y los diversos imaginarios nacionales en la isla es en la idea del idioma español como elemento fundamental (y no negociable) de la identidad cultural. Uno de los grandes obstáculos a la mayor integración política de Puerto Rico a Estados Unidos es precisamente el idioma. El proyecto de "americanización" en la isla a través de la enseñanza del inglés ha tenido éxito limitado ya que la mayor parte de la población de Puerto Rico no se considera bilingüe. Una mayoría de la población también objeta que el inglés sea el idioma oficial de Puerto Rico[19]. El idioma inglés es uno de los principales factores unificantes de la pluralidad cultural de la nación estadounidense. Es por eso que en la opinión de Carrión las propuestas políticas en la isla de la "estadidad jíbara" y de la "estadidad radical" con sus diferentes planteamientos de descolonización "desde adentro", o sea a través de la mayor integración política de Puerto Rico con Estados Unidos, no son tan radicales en sus propuestas sino más bien en su ideal de transformar el imaginario nacional estadounidense en la práctica de un Estado constitucionalmente configurado como entidad multinacional (Carrión, 1999: 96 y 97).

La indeterminación en que resultó el último plebiscito ha dejado el asunto formal del status político de Puerto Rico en suspenso. La elección de "ninguna de las anteriores", más que un impasse a la situación política, constituye un desafío a reconceptualizar la relación entre cultura y poder. La variedad de reflexiones teóricas que se examinaron en este artículo coinciden en el imperativo de descolonizar los términos de dicha relación. Contrario a la óptica predominante, se plantea que esta descolonización no responde necesariamente al status político de Puerto Rico, sino que se halla relacionada con las dinámicas de la comunidad puertorriqueña en su vínculo político-cultural con Estados Unidos. Por comunidad puertorriqueña se propone una reconceptualización inclusiva de la diáspora o comunidad "flotante" como actor social constitutivo de (dis)continuidades en el discurso hegemónico de la puertorriqueñidad.

La reflexión crítica sobre el caso de Puerto Rico y la comunidad puertorriqueña ofrece matices y complejidades que contribuyen a la polemización y ampliación de las formulaciones teóricas actuales sobre el colonialismo y los avatares de las categorías nación y nacionalismo. Si bien la producción intelectual reciente evidencia un intento de articulación con las formulaciones sobre el transnacionalismo y el posnacionalismo, las propuestas manifiestan un incómodo engarce tanto en la teoría como en la práctica. Ello se debe, paradójicamente, a la persistencia de las categorías conceptuales de identidad y nación como espacios que históricamente han *informado* y continúan *informando* la orientación crítica, ya que por la situación liminal de Puerto Rico reclaman una vigencia que quizá no posean en otros contextos. De ese modo se critican los alcances y límites de las formulaciones dominantes de estas categorías para comprender procesos de colonialidad. Desde distintas vertientes, los trabajos considerados aquí puntualizan una concientización sobre los retos del multiculturalismo develando dinámicas donde las relaciones diferenciales de poder se hallan imbricadas en un complejo proceso de negociación, de concesiones y de resistencias, que requiere del consenso activo de los actores envueltos en la relación colonial.

Bibliografía

Appadurai, Arjun 1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization Public Worlds* (Minneapolis: University of Minnesota Press) Vol. 1.

Basch, Linda; Glick Schiller, Nina y Szanton Blanc, Cristina 1994 *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States* (New York: Gordon and Breach).

Bhabha, Homi K., (ed.) 1990 *Nation and Narration* (London/New York: Routledge).

Carrión, Juan Manuel 1999 "El imaginario nacional norteamericano y el nacionalismo puertorriqueño" en *Revista de Ciencias Sociales* (Río Piedras: Nueva época) Nº 7.

Dávila, Arlene 1997a "Contending Nationalisms: Culture, Politics and Corporate Sponsorship in Puerto Rico" in Negrón-Muntaner, Frances and Grosfoguel, Ramón (eds.) *Puerto Rican Jam: Essays on Culture and Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Dávila, Arlene 1997b *Sponsored Identities: Cultural Politics in Puerto Rico* (Philadelphia: Temple University Press).

Díaz-Quiñones, Arcadio 1993 *La memoria rota: ensayos sobre cultura y política* (Río Piedras: Huracán).

Flores, Juan 1993 *Divided Borders: Essays on Puerto Rican Identity* (Houston: Arte Público Press).

Flores, Juan 2000 The Lite Colonial: Diversions of Puerto Rican Discourse in *From Bomba to Hip Hop: Puerto Rican Culture and Latino Identity* (New York: Columbia UP).

Lao, Agustín 1997 "Islands at the Crossroads: Puerto Ricanness Traveling Between the Translocal Nation and the Global City" in Negrón-Muntaner, Frances and Grosfoguel, Ramón (eds.) *Puerto Rican Jam: Essays on Culture and Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Morales Carrión, Arturo 1983 *Puerto Rico: A Political and Cultural History* (New York: WW Norton & Co. Inc.).

Negrón-Muntaner, Frances and Grosfoguel, Ramón (eds.) 1997 *Puerto Rican Jam: Essays on Culture and Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Pabón, Carlos 1995 "De Albizu a Madonna: para armar y desarmar la nacionalidad" en *Bordes* (Río Piedras) Nº 1.

Pérez, Marvette 1996 "La guagua aérea: política, estatus, nacionalismo y ciudadanía en Puerto Rico" en Mato, Daniel; Montero, Maritza y Amodio, Emanuele (coords.) *América Latina en tiempos de globalización: procesos culturales y transformaciones sociopolíticas* (Caracas: UNESCO/Asociación Latinoamericana de Sociología/UCV).

Picó, Fernando 1988 *Historia general de Puerto Rico* (Río Piedras: Huracán).

Rivera Ramos, Efrén 2001 *The Legal Construction of Identity: The Judicial and Social Legacy of American Colonialism in Puerto Rico* (Washington DC: American Psychological Association).

Sánchez, Luis Rafael 1994 *La guagua aérea* (Puerto Rico: Editorial Cultural).

Torre, Carlos Antonio; Rodríguez Vecchini, Hugo y Burgos, William (eds.) 1994 *The Commuter Nation: Perspectives on Puerto Rican Migration* (Río Piedras: Universidad de Puerto Rico).

Notas

* Doctora en Filosofía y Letras, 1996, Yale University, EE.UU. Investigadora invitada del Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela. Anteriormente ha sido profesora asistente invitada en Miami University, Oxford, Ohio, EE.UU. (1997-1998), y en University of Cincinnati, Cincinnati, Ohio, EE.UU. (1996-1997). Procedente de Puerto Rico, radicada en Venezuela.

El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) marzo de 2002.

1 Los plebiscitos del status se efectuaron en noviembre de 1993 y en diciembre de 1998. Dichos plebiscitos constituyen referenda de la opinión popular sobre el cambio de status de Puerto Rico. En base a los resultados, el gobierno de Puerto Rico puede realizar una petición al Congreso de los Estados Unidos para que considere el cambio de la relación política entre ambas partes. En última instancia, es una decisión congresional si se considera o desestima dicha petición.

2 El término isla aquí se maneja, por razones prácticas, como sinécdoque de Puerto Rico, Vieques, Culebra, Mona y demás dependencias insulares menores que comprenden el archipiélago de Puerto Rico.

3 Jorge Duany ha dedicado varios ensayos bibliográficos a la revisión crítica de trabajos recientes sobre el tema del nacionalismo y la identidad puertorriqueña explicitando nuevas tendencias especialmente en la conceptualización del nacionalismo puertorriqueño como uno crecientemente cultural. Ver, entre otros, Jorge Duany 1997 "Para reimaginarse la noción puertorriqueña" en Revista de Ciencias Sociales (Río Piedras: Nueva época) Nº 2, enero, 10-24; Jorge Duany 1998 "Después de la modernidad: debates contemporeáneos sobre cultura y política en Puerto Rico" en Revista de Ciencias Sociales (Río Piedras: Nueva época) Nº 5, junio, 218-241. Si bien el presente artículo muestra intersecciones con el trabajo de Duany, también busca contextualizar los planteamientos sobre el nacionalismo cultural dentro de la creciente inquietud crítica y teórica por el impacto de las comunidades diaspóricas y "flotantes" en tanto actores sociales que participan en las dinámicas de representación de la puertorriqueñidad.

4 De hecho, la ciudadanía estadounidense de los puertorriqueños puede ser revocada también unilateralmente por estatuto congresional. Ver Johnny H. Killian 1989 "Discretion of Congress Regarding Citizenship Status of Puerto Ricans", Congressional Research Service Memo.

5 Para mayor detalle del marco constitucional que informa la condición de Puerto Rico como territorio de Estados Unidos, ver Christina Duffy-Burnett y Burke Marshall (eds.) 2001 Foreign in a Domestic Sense: Puerto Rico, American Expansion, and the Constitution (Durham/Londres: Duke University Press).

6 El Partido Independentista reúne suficiente apoyo electoral para quedar en segundo lugar en los comicios. Significativamente, el apoyo del movimiento pro-independencia política en Puerto Rico evidencia una drástica disminución a partir de las elecciones de 1948, llegando a un nivel de desaparición casi total en el plebiscito de 1998 donde reunió sólo un 1% del voto.

7 Los resultados de los comicios de 1993, en que la mayoría de los votos favoreció una reformulación del ELA, fueron considerados nulos por el Congreso de Estados Unidos. El plebiscito de 1998 constituyó un nuevo asedio al asunto, sometiendo a voto popular cinco opciones para el status: la estadidad, la actual configuración del ELA, la independencia, la independencia con un tratado de libre asociación y "ninguna de las anteriores". Esta última obtuvo el 50,2% de los votos mientras que la estadidad recibió el 46,5%. Las otras opciones tuvieron un apoyo mínimo. El voto por "ninguna de las anteriores" constituyó en parte una estrategia del Partido Popular Democrático, proponente del ELA, que hizo un llamado al apoyo de la quinta opción en lugar de continuar con la actual configuración del ELA. El éxito de la estrategia demuestra el descontento con el actual status por parte del sector de la población que en otros tiempos era su proponente. Para una explicación sintética pero detallada del proceso y los resultados de dichos comicios, ver los sitios
<http://www.puertorico-herald.org/issues/vol3n04/QA-es.shtml> y
<http://www.ceepur.org>.

8 "The 'lite colonial' is eminently discursive colonialism, a thickly symbolic form of transnational domination, wich emphasizes both a consensual identity [...] and at the same time multiple identities of a non-monolithic, fragmented kind, including the diasporic" (pág. 38). La cita en español proviene de una versión anterior del texto de Flores traducido por Jorge Duany 1999 "El colonialismo 'lite': diversiones de un discurso puertorriqueño" en Revista de Ciencias Sociales (Río Piedras: Nueva época), Nº 7, junio, 1-31.

9 Por ser sintético de las propuestas de Dávila, en este trabajo centro mis observaciones en torno a su artículo "Contending Nationalisms: Culture, Politics and Corporate Sponsorship in Puerto Rico" (Dávila, 1997a: 231-242). Para mayor detalle ver su estudio más extenso Sponsored Identities: Cultural Politics in Puerto Rico (1997b).

10 El concepto que denota la expresión "commuter nation" es el de una nación compuesta por una población flotante que oscila como evento casi cotidiano entre un espacio geográfico y otro –el término "commuter" denotando la particular dinámica de transitar entre el espacio en que se habita y el espacio en que se trabaja. La expresión "Commuter nation" titula la antología de Carlos Antonio Torre, Hugo Rodríguez Vecchini y William Burgos (eds.) 1994. El concepto de "commuter nation" ya había sido propuesto en relación al caso de Puerto Rico en el estudio de Joseph P. Fitzapatrick 1971 Puerto Rican americans: The Meaning of Migration to the Mainland (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall).

11 Estos tres personajes constituyen una esquemática referencia histórica a los tres principales componentes culturales y raciales del panorama social en Puerto Rico. La mujer negra perfila la referencia al componente africano que predomina enla época de la colonización española de la isla de Puerto Rico. El "jíbaro" perfila la referencia a la clase de campesinos pobres y sin tierras propias que se desarrolla en Puerto Rico en el siglo XIX. En la historiografía y la literatura puertorriqueña, el "jíbaro" aparece como emblema posible de la identidad puertorriqueña en el siglo XIX. Los pasajeros "americanizados" de primera clase constituyen la referencia a la actual relación colonial con Estados Unidos, especialmente a la burguesía puertorriqueña que se ha conformado y consolidado a partir de la fundación del ELA.

12 En un pasaje autorreferencial hacia el final del cuento, se afirma que la historia narrada es "la historia que no se aprovecha en los libros de Historia. Es el envés de la retórica que se le escapa a la política. Es el dato que ignora la estadística. Es decir que confirma la utilidad de la poesía" (pág. 21). La poesía, entendida como sinécdoque del más amplio campo del discurso literario, se ofrece como otro texto legítimo cuyo discurso devela asuntos que permanecen desplazados, en los márgenes de otros discursos, pero de los cuales, al mismo tiempo, son elementos constitutivos.

13 Frank Bonilla, "Manos que sobran: Work, Migration and the Puerto Rican in the 1990's" en Torre et al. (1994).

14 Bonilla señala que la migración ha sido un aspecto integral de la industrialización y el desarrollo económico (Bonilla en Torre et al., 1994). En cuanto a migración puertorriqueña, ver el estudio de History Task Force, Centro de Estudios Puertorriqueños, Labor Migration under Capitalism: The Puerto Rican Experience 1979 (New York: Monthly Review Press).

15 Las estadísticas de la población puertorriqueña en territorio continental de Estados Unidos incluyen a las personas nacidas en Puerto Rico y a aquellas que son descendientes de puertorriqueños.

16 Edgardo Rodríguez-Juliá 1981 Las tribulaciones de Jonás (Rio Piedras: Huracán), pág. 39.

17 Para una discusión más amplia sobre la cuestión del idioma, especialmente el bilingüismo en la comunidad puertorriqueña de Nueva York, ver los estudios de Juan Flores (1993 y 2000).

18 Al mencionar la visión insular, el texto de Lao hace referencia al texto considerado históricamente como paradigmático e inaugural del debate sobre la identidad nacional en Puerto Rico en el siglo XX, el ensayo de Antonio S. Pedreira "Insularismo" (1934).

19 Carrión cita en su artículo los resultados de una encuesta llevada a cabo por uno de los periódicos de Puerto Rico, El Nuevo Día, en 1997, en que se encontró que un 76% de los puertorriqueños halla inaceptable que el inglés sea el idioma oficial de la isla (El Nuevo Día, agosto de 1997).

Cultura, poder e identidad: la dinámica y trayectoria de los intelectuales chicanos en los Estados Unidos

Miguel Tinker Salas, Historiador, PhD Universidad de California, San Diego. Profesor de la Facultad de Historia, Estudios Latinoamericanos y Estudios Chicanos y Latinos, Pomona College, y María Eva Valle, Socióloga, PhD Universidad de California, San Diego. Profesora de la Facultad de Chicano/a Studies de la Universidad Estatal de California, Domínguez Hills

El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) marzo de 2002.

EL TEMA de los/as intelectuales chicanos/as no puede separarse del movimiento social y político del cual surge en la década del sesenta. Ante la guerra en Vietnam, el racismo y las adversas condiciones socioeconómicas que enfrentaban, los/as chicanos/as se radicalizaron y se unieron a las protestas que sacudieron a la sociedad norteamericana a finales de la década del sesenta e inicios la del setenta. Durante esta época politizada compartieron el espacio social con un movimiento afroamericano más desarrollado que contaba con una organización nacional, con los grupos euroamericanos opuestos a la guerra en el Sur de Asia y con el movimiento de mujeres que luchaban por la igualdad. No obstante su participación en este proceso, los/as chicano/as no establecen presencia nacional en Estados Unidos por otra razón fundamental. Tradicionalmente, los estadounidenses han interpretado el tema racial como una realidad bipolar marcada sólo por la existencia de dos grupos raciales: los euroamericanos y los afroamericanos. Dentro de este paradigma dominante, otros grupos raciales o étnicos suelen ser invisibles, no reconocidos por no corresponder a la perspectiva hegemónica euroamericana ni a la condición de esclavitud a la que fueron sometidos millones de africanos. Más allá de esta construcción bipolar los/as chicanos/as también han sufrido la percepción de ser extranjeros/as en una región que en un momento histórico perteneció a México. Los/as chicanos/as persisten como un enigma racial y cultural, nunca aceptados como "americanos/as" sin importar su nivel de asimilación, su uso del inglés o sus años de residencia en Estados Unidos.

La dramática explosión demográfica de la última década –la población mexicana/latina aumentó en un 60% elevándose de 22,4 millones en el censo de 1990 a 35,3 millones en el censo de 2000– ha producido una reacción xenofóbica entre algunos sectores de la sociedad estadounidense (Hasting, 2001). Esta reacción negativa facilitó la aprobación de leyes anti-inmigrantes y la reafirmación del inglés como idioma oficial exclusivo, medidas adoptadas en California en la primera mitad de la década del noventa. Esta legislación racista buscaba reconquistar con leyes represivas el espacio que la sociedad dominante había cedido en el campo cultural. Por lo tanto, la sociedad da por sentado que los/as chicanos/as, sean nativos/as o hijos/as de inmigrantes, presentan una lealtad dividida en el ámbito cultural, lingüístico y hasta nacional.

El origen "radical" del movimiento Chicano/a trae consigo ciertas implicaciones sobre el carácter de este proceso y las tendencias intelectuales que generó. El movimiento

Chicano/a, ampliamente definido, representó un proceso con múltiples tendencias sociales y políticas que incluía a radicales, nacionalistas, marxistas y hasta reformistas que sólo buscaban ubicarse dentro de las existentes estructuras del poder. Sin un programa político que los uniera, las diversas tendencias de este movimiento concentraron esfuerzos para luchar contra la exclusión generalizada que la sociedad dominante practicaba contra los/as chicanos/as. Los sectores más nacionalistas de este movimiento trataron, a veces artificialmente, de establecer una visión común del pasado y los objetivos que buscaban implementar. El movimiento Chicano/a en ningún momento ejerció hegemonía sobre toda la población de origen mexicano en Estados Unidos. Tanto la población de origen mexicano como los/as mismos/as chicanos/as no sólo se definían en relación con su grupo étnico, sino que también exhibían marcadas divisiones de clase, de regionalismo, de generación, de género, de orientación sexual y, por supuesto, diversos niveles de transculturación. Durante su auge en la década de los setenta, los/as chicanos/as sólo llegaron a representar un sector, aunque quizás el más politizado de la población de origen mexicano en Estados Unidos. Los/as chicanos/as enfrentaban un doble reto: se vieron obligados a liberar una lucha contra la sociedad estadounidense que los/as excluía mientras que a la vez trataban de popularizar este esfuerzo dentro de su propia comunidad. Ante esta situación, el movimiento Chicano/a, desde su inicio, refutó los paradigmas tradicionales y las normas sociales impuestos tanto por la sociedad euroamericana como por la sociedad mexicana. La definición de lo que implica ser chicano/a está sujeta a constantes cambios, afectada por la política, la cultura y hasta las condiciones económicas.

Los orígenes del movimiento

El movimiento Chicano/a, como proceso social, según Vélez-Ibáñez incluye múltiples "estratos con características internacionales, nacionales y locales" (1996: 93). Como parte de su esfuerzo antihegemónico y antiasimilacionista, los/as chicanos/as buscaron inspiración en el pasado revolucionario de México. Por lo tanto, se apropiaron de la imagen del líder indígena Cuauhtémoc, el último emperador azteca; la Virgen de Guadalupe; Emiliano Zapata y Pancho Villa, héroes de la Revolución mexicana, al igual que guerrilleros contemporáneos como Genaro Vázquez y Lucio Cabañas. También se apropiaron de la figura del mártir de la Revolución cubana Ernesto "Che" Guevara. Estas imágenes se convirtieron en poderosos símbolos políticos y culturales de una nueva generación que buscaba una alternativa a la cultura e identidad euroamericana. Los esfuerzos por establecer una nueva identidad también implicaron una ruptura profunda con la generación previa de mexicoamericanos/as que los/as jóvenes chicanos/as caracterizaron como asimilacionistas. La afirmación de lo que implica ser chicano/a no sólo rechaza las prácticas de la sociedad dominante, sino que también se define en oposición a la anterior generación política de mexicoamericanos (Muñoz, 1989: 16). La juventud chicana rechazó las formas tradicionales de participación política y en su lugar optó por fundar organizaciones de base y adoptar formas directas de protesta incluyendo el boycott, las huelgas y las manifestaciones.

Reformas educacionales, protestas estudiantiles y la creación de instituciones

Los/as jóvenes chicanos/as de la década de los sesenta enfocaron sus protestas contra el sistema educativo estadounidense que excluía sus experiencias (Muñoz, 1989; Rosales, 1996). Los/as estudiantes exigían la educación bilingüe, una representación auténtica de la experiencia chicana en el país y el reclutamiento y retención de alumnos/as y

profesores/as chicanos/as en las universidades. La lucha en pro de las reformas educativas reunió las diversas tendencias chicanas y en 1969 resultó en la publicación del Plan de Santa Bárbara. Elaborado por activistas e intelectuales, el documento sirvió de modelo para el desarrollo de centros de estudios chicanos/as, tanto en las universidades como en la comunidad. Para el movimiento Chicano/a, las universidades, especialmente en su función de difusoras de la cultura dominante, se convirtieron en centros de lucha y un grupo importante de activistas optaron por carreras académicas aumentando así el número de intelectuales chicanos/as con preparación universitaria. La petición dirigida a las universidades para que establecieran centros de estudios chicanos/as sigue siendo uno de los más importantes legados de este movimiento. Esta demanda cumplió dos exigencias: buscó establecer una representación coherente de la experiencia chicana en las universidades y, a la vez, les permitió acceso a los/as intelectuales chicanos/as a este nuevo campo, ofreciéndoles un sitio legítimo donde podían articular sus puntos de vista y refutar la cultura dominante. Aunque en su momento estas exigencias fueron juzgadas como radicales, en realidad representan los intereses de una clase media que buscaba su propio espacio cultural dentro de la sociedad estadounidense (Alvarez, 1985: 50-53).

El campo de estudios chicanos/as surge como resultado de un movimiento social, no a raíz de una iniciativa gubernamental como sucedió en el caso de los estudios regionales o de áreas de carácter internacional en la academia estadounidense. El estudio de Latinoamérica, África y Asia en las universidades estadounidenses surge al fin de la segunda guerra mundial como parte de la política de la guerra fría y por el grado de ignorancia que existía sobre esas regiones. No obstante, existe un importante punto de convergencia entre los centros de estudios regionales y étnicos que tiene que ver con la confluencia entre la política de la guerra fría y la disponibilidad de Estados Unidos a conceder reformas a grupos étnicos para promover la imagen de una sociedad igualitaria. Desde su inicio, el campo de estudios chicanos/as y los/as intelectuales que de allí surgieron, quieran o no, estaban vinculados/as con un movimiento social insurgente que obtuvo ciertas concesiones del Estado y de la sociedad civil. Para los/as intelectuales esta trayectoria produjo una difícil coexistencia dentro de la universidad ya que los estudios chicanos/as fueron vistos como una concesión a un movimiento social. La situación tenue de los estudios étnicos ocasionó tensiones dentro del propio campo ya que muchos intelectuales chicanos/as expresaron cierta inquietud sobre su propia legitimidad dentro del nuevo mundo académico. Otros factores también influyen en esta decisión e incluyen el carácter político de la actividad académica y el liderazgo patriarcal que frustra la amplia participación. Al enfrentar estas presiones, algunos/as intelectuales buscaron refugio en los departamentos académicos tradicionales mientras continuaban aprovechando su etnia para obtener concesiones de los que ejercen el poder.

Las relaciones de poder y jerarquía definen e influyen en el mundo de los/as intelectuales chicanos/as ya que en pocas ocasiones se los acepta como iguales. Las expectativas y, a veces, las metas de los/as intelectuales chicanos/as difieren de las de la mayoría euroamericana. Los/as intelectuales chicanos/as no sólo tienen la responsabilidad de desempeñar las actividades comunes a todo académico, sino que, dado el grado de alienación que existe en muchas instituciones, también recae sobre ellos la responsabilidad de reclutar y entrenar a la próxima generación de estudiantes chicanos/as. Estas responsabilidades pocas veces son apoyadas por dichas instituciones, mucho menos reconocidas como parte de la labor de dicho grupo. A su vez, el carácter

interdisciplinario de los estudios chicanos/as desafía los límites institucionales de las universidades donde los departamentos de las disciplinas tradicionales ejercen todo el poder.

Algunos académicos tradicionales, incluso los de izquierda, como es el caso de Todd Gitlin, han criticado severamente el concepto de estudios étnicos, acusándolos de "balcanizar" los programas de estudios de las universidades (Gitlin, 1996). Esta postura presupone que las diferencias raciales y étnicas han sido resueltas y, por lo tanto, la afirmación de lo racial o étnico le resta importancia a las diferencias de clase. Sobre este tema existe una curiosa alianza entre algunos intelectuales de la vieja izquierda con los de la derecha al sostener que los estudios étnicos resaltan las diferencias raciales en vez de promover la asimilación (Skerry, 1993). Estos sectores opinan que los estudios étnicos son una forma de discriminación moderna que le provee a la gente de color ciertos privilegios y diferentes normas de comportamiento. En la mayoría de los casos la realidad es otra. Las experiencias de los/as intelectuales chicanos/as –a diferencia de sus colegas euroamericanos– son condicionadas por el racismo, la imposición de una cultura dominante, las relaciones de clase y las circunstancias históricas en que se desempeñan. Los/as intelectuales euroamericanos/as mantienen una posición de privilegio que los/as protege de estas tensiones y conflictos raciales. Son pocos los individuos de este grupo que rompen las barreras de sus paradigmas tradicionales y se involucran en temas de carácter chicano o participan en conferencias sobre chicanos/as. Por lo tanto, el nivel de ignorancia acerca de los/as chicanos/as entre los sectores intelectuales dominantes es francamente atroz. Sin duda, esta realidad es parte de la dinámica general que existe en los círculos académicos, pero también refleja las condiciones de poder que predominan, especialmente cuando la ignorancia sobre el tema constituye la condición normativa.

Para promover sus intereses los/as intelectuales chicanos/as crearon sus propias organizaciones, centros de investigación, revistas y redes académicas. La Asociación Nacional para los Estudios Chicanos y Chicanas (NACCS), fundada en 1973 por estudiantes de posgrado y profesores/as chicanos/as, continúa siendo la organización más importante en el campo. Desde su fundación la organización se vio sacudida por intensos debates sobre el marxismo, el papel de raza en la condición chicana, el concepto de colonia interna, la validez de una nación chicana denominada Aztlán, el nacionalismo cultural, la distribución del poder y liderazgo entre hombres y mujeres, la orientación sexual, al igual que por tensiones de carácter generacional y otros temas que en su momento fueron sumamente candentes (García, 1973; Flores, 1973; Almaguer, 1975; Muñoz, 1989). Inicialmente, NACCS promovió el concepto del activista e intelectual cuya labor incluía no sólo su carrera personal sino que también alentaba un análisis de la problemática que confrontaba a los/as chicanos/as, el carácter de las instituciones dominantes y la posibilidad de un cambio radical en las relaciones de poder en Estados Unidos (Muñoz, 1989: 152). En la última década, el propósito de la organización ha cambiado, abandonando su carácter político, pasando a ser, según Muñoz, "como cualquier otra organización profesional, aunque todavía preserva un carácter mexicoamericano" (1989: 156).

A partir de la década de los noventa las condiciones que enfrentan los intelectuales chicanos/a cambiaron significativamente. Un número importante de universidades estatales y privadas en Estados Unidos crearon algún tipo de departamento de estudios chicanos/as, latinos/as o étnicos que se enfoca en la problemática de estos grupos. Los

estudios de "gente de color", y estudios chicanos/as en particular, han adquirido cierta legitimidad a la vez que se han ido distanciando de los movimientos sociales que los vieron surgir en décadas anteriores. La presencia de los intelectuales chicanos/as aumentó dramáticamente tanto en campos tradicionales como en los no tradicionales. Los/as intelectuales chicanos/as se han destacado en campos como la literatura y los estudios de la mujer (Sánchez, 1992; García, 1997), sociología (Pardo, 1998), historia (Ruiz, 1998; González, 1999), antropología (Alvarez, 1987), educación (Gandara, 1995), teatro (Huerta, 1982), ciencias políticas (Barrera, 1979), y muchas otras áreas. Como consecuencia de esta presencia, asociaciones académicas y profesionales en Estados Unidos hoy día incluyen una sección "latina", o sea, representativa de intereses chicanos/as, puertorriqueños y de otros grupos.

Categoría étnica

Desde la década de los sesenta el movimiento Chicano/a ha lidiado con un nombre aceptable que defina las experiencias de la población de origen mexicano en Estados Unidos. La percepción histórica y la imagen popular que los estadounidenses mantienen de México y aplicaron a los/as chicanos/as marca los contornos de este debate. La guerra entre México y Estados Unidos de 1846-1848, la pérdida por parte de México de la mitad de su territorio, el racismo institucionalizado, la aplicación desigual de la justicia, la inmigración de millones de personas y un patrón de explotación laboral, han afectado la manera en que la sociedad dominante considera a los/as mexicanos/as y, por extensión, a los/as chicanos/as. Aunque los mexicanos y los/as chicanos/as comparten una herencia histórica, enfrentan distintas realidades. La experiencia chicana no es paralela ni a la mexicana, ni a la condición de dominación o privilegio que gozan los euroamericanos. La afirmación de una herencia mexicana dentro de una cultura estadounidense hostil ha sido un tema sumamente difícil para los/as chicanos/as. La observación de Jurgen Habermas es importante en este contexto, cuando sostiene que ningún grupo puede establecer una identidad independientemente de la que le impone la sociedad dominante (1976: 107).

Una de las características excepcionales que marca la experiencia chicana es su continua relación con México y los mexicanos, la cercanía de la frontera y la constante inmigración del país vecino. Esta particularidad también la comparten millones de inmigrantes caribeños, centroamericanos y suramericanos que al abandonar sus hogares y establecerse en Estados Unidos fortalecen a la comunidad chicana/latina, amplían su presencia, estimulan su cultura y lenguaje, aunque en contextos muy diferentes de los que existen en su país de origen. La presencia de millones de mexicanos/as, latinos/as e incluso chicanos/as establece nuevos espacios transnacionales y redefine conceptos tradicionales de nacionalidad y ciudadanía tanto en América Latina como en Estados Unidos. Lo importante de este proceso, como lo señala Renato Rosaldo, es que la "reproducción cultural involucra la forma en que comunidades se (...) propagan a través del tiempo como una constelación dinámica y no un artefacto inmóvil" (Rosaldo, 1985: 10 y 11). En las primeras décadas del siglo XX, las comunidades mexicanas/chicanas en Estados Unidos servían de resguardo social y enlace cultural para los inmigrantes recién llegados de México. Este proceso continuó hasta que los/as inmigrantes desarrollaron su propia masa crítica llegando al punto en que desplazaron demográficamente a los propios chicanos/as, agravando las tensiones entre estos dos sectores de la población. Uno de cada tres californianos, para citar un caso, se define hoy en día como latino/a.

(Lerner y Marrero, 2001). Los/as mexicanos/as en Estados Unidos han enfrentado un proceso continuo de afirmación de identidad determinada fundamentalmente por su interacción con la sociedad dominante, su propio nivel de transculturación y el constante flujo de inmigrantes que llegan de México. La identidad chicana no es un fenómeno estático, se forja en relación con esta experiencia histórica, encarna múltiples prácticas culturales e incorpora la innovación y la espontaneidad que implican las diferencias regionales y las condiciones sociales. Los/as inmigrantes mexicanos/as o latinos/as se familiarizan con esta identidad, introducen sus propias normas culturales, efectúan cambios y, a su vez, son transformados por este complejo proceso. En un mundo marcado por estas tensiones y por contextos contradictorios, los/as intelectuales chicanos/as han luchado por varias décadas por la creación de un término anti-hegemónico que defina su realidad. La primera edición de la revista chicana Aztlán (1970) incluía dos artículos, uno por Fernando Peñalosa y el otro por Deluvina Hernández, que pugnaban con los parámetros y la dimensión de lo que constituye una identidad chicana. Este no es un proceso que refleje una simple política de identidad o un esfuerzo despistado. Ante una realidad que incluye grandes diferencias raciales, étnicas y una amplia diversidad cultural y social, el tema de la identidad entre los/as chicanos/as suele ser sumamente complejo. ¿Sobre qué factor se puede basar esta identidad: la apariencia física, el lenguaje, la cultura, o una experiencia de exclusión por parte de los sectores dominantes en Estados Unidos? Algunos intelectuales, como es el caso de Zaragoza, cuestionan si en realidad existen factores comunes que definan al grupo o si existe la posibilidad de acción política común (1990: 40). Por lo tanto, el tema de lo que define la realidad y la identidad chicanas continúa involucrando a muchos intelectuales aunque no siempre se plantee de esta misma forma. Mientras que la comunidad de herencia africana en Estados Unidos encuentra amplia aceptación en el uso de calificativos como afroamericano, el nombre chicano/a no tuvo la misma aceptación a causa de su carácter político (Limón, 1981). Para describir a la población de descendencia mexicana en Estados Unidos existen, además de chicano/a, un gran número de calificativos que incluye mexicano/a, mexicoamericano/a, hispano/a, latino/a y xicano/a, que ha sido tomado por jóvenes que desean asociarse con un pasado indígena. Curiosamente, el uso de "mexicano," con su obvia referencia a México, ha aumentado en popularidad entre varios sectores encarnando el carácter anti-hegemónico que antes se le atribuía a chicano/a. Más allá de cualquier agenda política, el uso de múltiples calificativos empleados por la presente generación sugiere que los conceptos de identidad no son una proposición fija, más bien las personas los utilizan con relación a las situaciones que enfrentan. Una persona de origen mexicano se puede autodefinir como chicano/a al igual que en otro contexto utiliza el nombre mexicano. Esta realidad implica que los conceptos de identidad se han separado de sus raíces ideológicas y se basan en condiciones situacionales representando una realidad excepcionalmente fluida. Los debates, a veces polémicos, sobre la etnia, la raza o la identidad revelan los aportes de los/as intelectuales chicanos/as sobre lo que implica ser una "persona de color" e inmigrante dentro de la sociedad estadounidense. Estas contribuciones siguen cobrando importancia, dado el hecho de que en algunas regiones de Estados Unidos los euroamericanos ya no constituyen la mayoría de la población. No obstante, cómo definir una cultura común, una estrategia política o una identidad chicana sigue produciendo debates intensos tanto en los círculos académicos como en la prensa tradicional. Desde su origen, las condiciones históricas y un conjunto de experiencias circunscribieron el nombre chicano/a. Antes de que fuera apropiado por la generación de los sesenta, el nombre chicano/a se utilizaba para definir a una persona de la clase obrera "o a los más pobres inmigrantes de México" (Limón, 1981: 205). Su uso por los/as chicanos/as

destaca su deseo de establecer vínculos entre estudiantes socialmente marginalizados y la gran masa de obreros mexicanos e inmigrantes en Estados Unidos (Limón, 1981: 201). Por lo tanto, desde sus inicios representó un concepto ideológico de solidaridad que buscó incluir a toda persona de origen mexicano en Estados Unidos. El nombre chicano/a incorpora un concepto de conciencia étnica y política caracterizado por una fuerte tendencia nacionalista. Según el Plan de Santa Bárbara, un manifiesto chicano/a, "Chicanismo es un concepto que integra un auto reconocimiento con una identidad cultural, la primera etapa en el desarrollo de una conciencia política" (Plan de Santa Bárbara, 1970: 55). Estos nuevos valores chicanos/as implican un rechazo del modelo asimilacionista euroamericano y un compromiso general de luchar por cambios sociales. Según Ignacio García, el nombre representa la alianza contradictoria de lo americano con lo mexicano, "chicanismo simboliza la fusión de los dos y a su vez la aceptación simultánea y el rechazo de ambos" (1997: 72). Aunque en su fase inicial sirvió para inspirar un nuevo movimiento social, el uso del calificativo chicano/a también promovió una agenda nacionalista y sexista que ciegamente empleó los conceptos de etnia y raza mientras negaba la importancia de clase o la necesidad de forjar alianzas entre varios grupos étnicos.

El nacionalismo que se utilizó durante el auge del movimiento, el cual implicaba cierta autenticidad cultural, que solía incluir el uso del español, la piel morena o el conocimiento de la historia mexicana, produjo una marcada alienación entre algunos chicanos/as que no cumplían con estos requerimientos. Además, el machismo, basado en el estereotipo del patriarca latinoamericano, obstaculizó el papel que las mujeres desempeñaran en este proceso social y político. La posición de la mujer no fue el único hecho manipulado por el movimiento. El tema de la sexualidad siguió siendo tabú. En muchos casos, las personas que proponían una discusión franca sobre el género o el uso del marxismo fueron caracterizadas como traidores. Las cosas llegaron a tal extremo que un supuesto líder chicano planteó que el feminismo era una conspiración promovida por la CIA para debilitar el movimiento (Rosales, 1996: 182).

En su afán por forjar la unidad, el movimiento Chicano/a disminuyó la importancia de las diferencias regionales, culturales, lingüísticas, sociales y sobre todo la cuestión de clase. No obstante, es posible que la frágil unidad que existía en este movimiento haya intensificado la necesidad de implantar una uniformidad cultural sobre sus miembros. Entre los/as chicanos/as la tendencia nacionalista y cultural sigue teniendo considerable apoyo. La inclinación por imponer una visión hegemónica ha llevado a algunos nacionalistas a tratar de asignarles a todos los latinos en Estados Unidos, no obstante su país de origen, el nombre de chicano/a (xicano) o destacar sólo sus raíces indígenas.

Rescatando una historia negada

Mas allá de la lucha por la igualdad socioeconómica, los/as intelectuales chicanos/as enfrentaron el reto de situar a la experiencia chicana dentro de la historia estadounidense de la cual habían sido excluidos/as. Durante la década de los sesenta, como lo señala Tomás Almaguer, "numerosos académicos chicanos retaron enérgicamente los paradigmas tradicionales utilizados por las ciencias sociales que servían de base para los estudios acerca de la población mexicoamericana" (Almaguer, 1987: 7). Los trabajos iniciales de Acuña (1972), Maciel (1977), Griswold del Castillo (1979), Camarillo (1979), García (1981), Rosales (1996), Sanchez (1977) y Ruiz (1987), situaron a los/as chicanos/as dentro de la sociedad estadounidense de la cual

habían sido excluidos/as. Hacia fines de la década del sesenta un grupo importante de intelectuales adquirió puestos universitarios y, con esto, el campo de estudios chicanos/as avanzó considerablemente. La obra del historiador Rodolfo Acuña, Occupied America, de inmediato causó sensación y se convirtió en el trabajo más polémico de esta época (1972). Utilizando un estilo desafiante, Acuña documentó un sinnúmero de casos en que los euroamericanos despojaron a los/as chicanos/as de sus tierras y luego los/as explotaron como mano de obra barata. Aunque su trabajo ha sido criticado, e incluso modificado por el propio Acuña, su obra inspiró a una nueva generación y le permitió desarrollar una visión crítica de la sociedad estadounidense y su lugar dentro de ella (Zaragoza, 1990; González, 1999).

Durante la década de los setenta e inicios de los ochenta, algunos/as intelectuales debatieron sobre diferentes formas de interpretar la realidad chicana con mayor énfasis sobre el papel de clase, el marxismo, los conceptos de etnia, de raza, la idea de colonia interna, el poder político y la existencia de una nación o territorio independiente denominado Aztlán. Una obra influyente durante este período fue el trabajo de Mario Barrera, Race and Class in the Southwest (1979). El estudio de Barrera analizó la existencia de una fuerza laboral segregada por su raza y en la cual los/as chicanos/as representaban una colonia interna dentro de Estados Unidos. Inspirados por las obras de Pablo González Casanova, entre otros, Barrera y varios intelectuales chicanos promovieron el uso del concepto de colonialismo interno porque les permitió un punto de comparación con las experiencias de otros grupos raciales o étnicos "en otros países y con la experiencia del tercer mundo en general" (Barrera, 1979: 203). El tema de la colonia interna adquirió amplia popularidad entre algunos/as intelectuales chicanos/as ya que, según Almaguer, sirvió para acentuar "la importancia de raza y el racismo como puntos fundamentales que captaba la experiencia chicana en Estados Unidos" (Almaguer, 1987: 8). No todos/as los/as intelectuales chicanos se mostraron dispuestos/as a estudiar la dinámica chicana/as sólo desde el punto de vista de la raza o el racismo. Rosaura Sánchez destacó que la etnia no era el factor determinante en las condiciones opresivas que enfrentaban los/as chicanos/as. Ella insistió en que la condición y los intereses de clase solían ser más sobresalientes que la categoría étnica, porque para los/as chicanos/as "los deslindes culturales no eran geográficos o legales, sino más bien sociales, económicos e ideológicos" (Sánchez, 1987: 81). El debate entre los méritos de raza o clase como formas de análisis para explicar la condición chicana sigue creando discordia entre los/as intelectuales chicanos/as.

Los/as intelectuales chicanos/as también prestaron atención a la dinámica fronteriza entre México y Estados Unidos. La frontera entre México y Estados Unidos sirvió de metáfora para el choque cultural entre mexicanos/as y estadounidenses y a su vez los/as chicanos/as. La frontera conjugaba la posibilidad de una nueva cultura que no fuese ni mexicana, ni estadounidense, sino más bien una singular expresión de la región y sus habitantes. Una de las proponentes de este argumento, Gloria Anzaldua, insistió en que la frontera representa una herida abierta, "donde el tercer mundo roza contra el primero y sangra. Antes de que la sangre logre cicatrizar, la herida sangra nuevamente, la sangre de estos dos países forma una nueva nación, una cultura fronteriza" (1987: 3). La premisa de este proyecto es que la cultura fronteriza "no es ni completamente mexicana ni americana, sino más bien una que revela las diferencias y presiones de ambas culturas" (García, 1981: 231). La frontera se proyecta como sitio de conflicto cultural y social, donde los intereses antagónicos euroamericanos y mexicanos chocan y a raíz de este conflicto surge una tercera vía, conocida popularmente como "cultura fronteriza".

La idea de una cultura fronteriza, de una vía alterna a la mexicana y la estadounidense, es ampliamente aceptada entre los/as intelectuales chicanos/as. La noción de una cultura fronteriza independiente de México y de Estados Unidos se basa en un argumento algo ambiguo que no incorpora ni toma en consideración cuestiones de cultura y poder. Esta idea presupone la existencia de experiencias y perspectivas homogéneas compartidas por la gente de la frontera y no toma en cuenta el carácter heterogéneo de la región. Aun más allá de la simple existencia de distintas clases sociales, tampoco considera el origen de los pobladores o las múltiples experiencias generacionales que allí coexisten y que no comparten una visión uniforme de la frontera (Tinker Salas, 1997). En los últimos diez años un gran número de intelectuales chicanos/as desfavoreció el uso de los análisis estructurales para explicar las condiciones desiguales que enfrenta la población. Motivados por el deseo de evitar una unidimensional historia de victimización, estas obras buscan ampliar los parámetros tradicionales del campo. Descontando las intenciones que posiblemente motiven estas obras, las mismas aparecen descontextualizadas y en su mayoría no consideran las relaciones de poder que todavía influyen en la vida cotidiana de la comunidad chicana. Indiscutiblemente, las representaciones del pasado no pueden partir de una simple historia de la opresión, y sin duda esta tendencia se manifestó en las primeras décadas del movimiento Chicano/a. Pero, a su vez, el hecho de que la población chicana reúna una realidad compleja que incluye la resistencia y la complicidad no implica que no enfrentaron anteriormente o sigan enfrentando hoy día condiciones desiguales. El debate entre "víctima y resistencia" tiene que ir más allá de una realidad bipolar e incorporar una presentación comprensiva que considere las complejas experiencias de los/as chicanos/as en Estados Unidos.

La inmigración y la experiencia chicana

Otro campo fundamental que captó la atención de los/as chicanos/as tuvo que ver con el estudio de la inmigración, en particular con el esfuerzo por trazar la evolución y las contribuciones de la población de origen mexicano en Estados Unidos. En los estudios tradicionales de la inmigración, los mexicanos solían ser meros trabajadores de campo, representados como una masa obrera sin rostro ni carácter, que regresaba a México al acabar sus labores. En sus obras los/as intelectuales chicanos/as trataron de infundirle cierta humanidad a estas personas, destacando sus aportes a Estados Unidos y subrayando las luchas que emprendieron los inmigrantes por sus derechos, y así refutando la patología social que personificaba al mexicano como un indolente, flojo y borracho. En este sentido las obras de Ernesto Galarza, Merchants of Labor (1964), y Julian Samora, Los mojados: the wetback Story (1971), revelan las condiciones cotidianas que enfrentaron los/as inmigrantes mexicanos/as.

El estudio de la inmigración resultó ser uno de los pocos campos donde los/as chicanos/as, mexicanos/as y euroamericanos/as se desplegaron paralelamente, aunque no de forma organizada. Obviamente, tanto los/as mexicanos/as como los/as estadounidenses tenían un interés profundo en el tema de la inmigración mexicana a Estados Unidos. En México, Jorge Bustamante (1977, 1978) siguió el legado de Manuel Gamio (1930), quien había documentado las condiciones que enfrentaron los/as inmigrantes en la primera mitad del siglo XX. Los académicos euroamericanos como Mark Reisler (1976) analizaron las condiciones que llevaron a que Estados Unidos aprovechara la mano de obra mexicana. La contribución de los/as chicanos/as al campo de los estudios de la inmigración fue más allá de lo económico y político e incluyó

temas como el papel del racismo, la etnia, la cultura, la asimilación y la aculturación. Los estudios sobre la inmigración europea a Estados Unidos impulsados por Milton Gordon, Robert Parks y otros habían sembrado el ideal de una "sociedad inclusiva" ("melting pot") donde los/as inmigrantes, después de dos o tres generaciones, se despojaban de sus características culturales y asumían las normas de la sociedad dominante. En su trabajo, Renato Rosaldo demuestra que el "concepto estadounidense de sociedad inclusiva despoja al inmigrante de su cultura. Desde el punto de vista de la sociedad dominante, el proceso de inmigración priva al individuo de su cultura tradicional, permitiéndole que se convierta en ciudadano estadounidense transparente, al igual que usted y yo, gente sin cultura" (Rosaldo, 1989: 209). Debido a su papel político, el proceso de asimilación en Estados Unidos es un concepto social deficiente o, lo que es peor, malamente representado. La asimilación no es un proceso unidimensional o un trayecto lineal que ocurre naturalmente con el tiempo como lo plantea Parks sino, más bien, como lo señala Rosaldo, encarna un proceso multi-dimensional que reúne diversas probabilidades. Desde el punto de vista de los que estudian el fenómeno de raza y etnia hay distintos factores y condiciones que intervienen en el proceso de asimilación. Estos factores incluyen la posición social de la persona (Sánchez Janowski, 1986), su residencia en un enclave o barrio étnico o su cercanía a la frontera entre México y Estados Unidos (Keefe y Padilla, 1987), la generación a la cual pertenecen (Alvarez, 1985) y la experiencia de opresión racial y de clase (Barrera, 1979). En su obra Padilla y Keefe (1987) reprochan la noción tradicional de la aculturación, y en su lugar proponen la idea de la aculturación selectiva, o la identidad étnica situacional, donde el inmigrante aun después de varios años preserva aspectos importantes de su previa cultura. Los que siguen planteando el concepto tradicional de la aculturación y "sociedad inclusiva" no consideran o se rehúsan a aceptar el papel que el racismo sigue ejerciendo en la condición del/de la chicano/a y el/la mexicano/a en Estados Unidos. El tema de la aculturación y la asimilación continúa ocasionando serios debates llegando hasta los medios de comunicación social en Estados Unidos. Por un lado, y este es un campo amplio, están los que insisten en que los/as chicanos/as enfrentan una realidad particular; y, por el otro, están los que reclaman que la experiencia de los inmigrantes mexicanos es semejante a la de los irlandeses o italianos que llegaron a este país durante el siglo XIX (Skerry, 1993).

Hablan las mujeres

Los temas relacionados con el género y la sexualidad recibieron poca atención en la primera fase del movimiento Chicano/a. El manejo de esta problemática revela la hegemonía que ejercieron los hombres sobre el movimiento y su producción intelectual. La exclusión de la mujer va más allá de su simple ausencia en los textos, y además incluye los temas sobre los cuales se presta atención, las oportunidades de empleo, las redes profesionales y el acceso a fondos para realizar investigaciones. Durante la década de los setenta, estudios sobre las condiciones que enfrentaban las mujeres eran escasos (Longeaux Vasquez, 1972; Sosa Riddell, 1974). Los primeros esfuerzos se enfocaron en la triple opresión que confrontaban las chicanas notando que "no obstante su origen y sus variadas interpretaciones, el problema de la dominación masculina en la cultura chicana es real y debe ser encarnado" (Mirandé y Enríquez, 1979: 13). A raíz de estos planteamientos hubo un esfuerzo concreto por analizar las contribuciones de las mujeres en todos los aspectos. Aunque los/as intelectuales chicanos/as demostraron una madurez intelectual y emplearon métodos sofisticados para analizar los problemas relacionados con el racismo y la etnia, según Vicki Ruiz y otras autoras no aplicaron el mismo

criterio al estudio de la mujer, sus aportes a la vida cotidiana, su posición como obrera y su "rica herencia de activismo político y laboral" (1986: 148).

Las activistas e intelectuales chicanas exigieron la "liberación total" y la necesidad de estudiar equilibradamente a la mujer y al hombre (Longeaux Vasquez, 1972: 31). No obstante su propuesta, las mujeres hallaron tremenda resistencia entre los supuestos "jefes" del movimiento Chicano/a que además incluyó un importante número de mujeres que temían ser llamadas agringadas o vendidas (americanizadas o traidoras). Ante el rechazo de las instituciones controladas por los hombres, las chicanas formaron sus propias organizaciones. La creación de Mujeres Activas en Letras y Cambio Social (MALCS) refleja esta trayectoria, que ha logrado impulsar el nivel de consciencia sobre el tema de la mujer y su papel político. Así Sonia López plantea que "si la chicana procuraba el cambio social, no sólo por su gente, sino para todos los sectores oprimidos en una sociedad de clase, debería analizar las condiciones que dan origen a su explotación, pobreza y miseria" (1997: 106).

Durante la década de los ochenta el papel de la mujer quedó establecido como tema central del movimiento Chicano/a y sobre todo la necesidad de alcanzar la igualdad entre hombres y mujeres. Las chicanas también lidiaron con el tema de la cultura analizando los símbolos tradicionales que habían sido asociados con la subordinación femenina. En este contexto situaron a la figura de la Malinche, no como una traidora azteca ante los españoles sino más bien como una mujer independiente y capaz de defender sus propios intereses. Asimismo, otros símbolos mexicanos como el de la Llorona e incluso la propia Virgen de Guadalupe o la monja Sor Juana Inés de la Cruz adquirieron nuevas características asociadas con la independencia de la mujer. El esfuerzo por rescatar figuras de carácter feminista del pasado indígena o de la colonia se asemeja al esfuerzo previo de los/as chicanos/as nacionalistas de los años setenta (Sanchez, 1997).

Esta nueva apreciación critica las contradicciones inherentes en la cultura tradicional mexicana y chicana a la vez que promueve una nueva visión de poder feminista centrando el discurso sobre temas de la mujer. La publicación de Borderlands, la frontera, the new mestiza (1987), obra maestra de Gloria Anzaldua, destaca la creación de una conciencia mestiza y permite que la mujer reclame aspectos de su vida y cultura que antes se le habían negado. No obstante, Anzaldua tiende a enfocarse en factores psicológicos y culturales y casi nunca aborda las condiciones estructurales que contribuyen a la opresión de la mujer. El concepto de mestizaje, como lo señala Eva Valle, refleja "una etapa en el proceso de concientización, pero al igual que el concepto de raza no trata con temas complejos como lo son la clase social, la cultura, el papel de la mujer o nociones de la sexualidad. Además, refleja un concepto fijo, que a largo plazo limita la habilidad de adaptarse a bruscos cambios socioeconómicos" (Valle, 2002).

Durante el fin de los ochenta y el comienzo de los noventa los estudios sobre la chicana conquistaron cierto espacio y aceptación dentro de las disciplinas tradicionales. Una nueva generación de chicanas en las ciencias sociales y la historia comenzaron a pugnar con el tema de la mujer. Por ejemplo, Ruiz y Tiano (1987) adoptaron una perspectiva que "centraba" el papel de la mujer y desde este punto de vista analizaron la dinámica que existe entre la identidad que ella va forjando y su papel en los conflictos laborales. En su obra, Zavella (1987) examinó la vida cotidiana de la mujer obrera, la cultura que

le imponía ciertos límites y su capacidad de negociar sus nuevas condiciones y establecer redes de apoyo. Otras autoras, no todas chicanas, estudiaron el papel de la mujer inmigrante y cómo la residencia permanente en este país afecta su condición (Hondagneu Sotelo, 1994). La obra de Alma García, Chicana feminist thought (1997), replanteó la historia del movimiento Chicano/a pero desde la perspectiva de la mujer. Hacia fines de la década de los noventa las investigadoras chicanas habían adoptado una perspectiva abiertamente feminista y crítica de su papel en la sociedad partiendo de la visión de que existen divisiones infinitas en la realidad personal, cultural y política de la chicana moderna (Galindo y González, 1999; Trujillo, 1998).

¿Conflicto político o generacional?

Los/as intelectuales chicanos/as, como en otros casos, no representan un grupo homogéneo, sino que más bien presentan diferencias generacionales y regionales, además de diversas perspectivas políticas. Durante el apogeo del movimiento Chicano/a las divisiones internas, aunque intensas, no siempre salían a luz pública. A partir de los ochenta, las discrepancias entre los/as chicanos/as se han intensificado y son evidentes como lo demuestran las obras de Gutiérrez (1989), Zaragoza (1990), Acuña (1998) y Navarro (1997). No obstante, sería ingenuo creer que las discrepancias evidentes hoy en día sólo surgen a raíz de diferencias generacionales, como lo han planteado algunos académicos. Por ejemplo, Armando Navarro trata de explicar las actuales diferencias políticas en términos de una ruptura generacional entre viejos activistas y la nueva generación de personas apáticas que sólo piensan en sí mismos, lo que él llama la supuesta "generación yo" (Navarro, 1997).

Indudablemente, algunos individuos de la generación de los ochenta usurparon la retórica chicana pero sin su visión política. Pero a la vez es contraproducente tratar de describir a toda una generación de una sola forma. Este argumento menosprecia el hecho de que las condiciones han cambiado y que esta generación es producto de otra época. La gran mayoría no creció en los sesenta, durante los movimientos radicales, sino que más bien maduró en la época conservadora de Reagan, Bush y Clinton. Por lo tanto, durante los ochenta y noventa un estrato importante de los/as chicanos/as exhibían lo que Muñoz caracterizó como "la perspectiva de una clase media ligada a la ideología capitalista del estado" (Muñoz, 1989: 176). Durante la década de los ochenta algunos chicanos/as, según Ignacio García, abandonaron las organizaciones étnicas "ya que su asociación con los grupos radicales de chicanos era una simple reacción a su rechazo por parte de la sociedad dominante" (García, 1997: 142). Está el caso de Richard Rodríguez (1982) que difunde sus propias experiencias familiares y restringidos conocimientos convirtiéndose en un "agente cultural" ("native informant") para la sociedad dominante. En el peor de los casos está Gregory Rodríguez (1999) que abiertamente promueve una agenda asimilacionista. Estos individuos son solicitados por los medios de comunicación y se han convertido en agentes culturales o portavoces de la "comunidad chicana" ante una sociedad dominante que ignora las condiciones de la población de origen mexicano en Estados Unidos. Estos individuos evitan el tema del racismo o raza y se enfocan en un discurso muy generalizado sobre la aculturación o el papel negativo de la cultura mexicana. Su manejo de los temas chicanos/as de una forma aceptable para las instituciones dominantes les confiere cierta legitimidad para con estos individuos. A su vez, los que proponen una alternativa o visión contraria son escasamente reconocidos por los medios de comunicación. Individuos como los

Rodríguez aprovechan su etnicidad, y las propias demandas del movimiento Chicano/a, para adquirir puestos y promover sus propios intereses. Este proceso representa una ruptura importante con la política del viejo movimiento y hacia la aceptación de la política y cultura tradicional de Estados Unidos. A su vez sirve para recalcar importantes divisiones que surgen entre los/as intelectuales chicanos/as.

La idea de que en la actualidad los conflictos entre intelectuales chicanos/as son simplemente de carácter generacional oculta la realidad de que durante los años setenta la vieja guardia luchó interminablemente entre sí sobre estos mismos temas. Los autores Arturo Rosales (1996), Carlos Muñoz (1989) y Juan Gómez Quiñones (1990) han señalado las serias divisiones que existían entre la generación de los setenta que incluía a marxistas, nacionalistas, indigenistas y reformistas liberales del partido demócrata. Cada grupo promovía su estrategia para lograr el poder político, impulsar la unidad étnica y reducir o eliminar la desigualdad social. A su vez, las mujeres, y en particular el sector feminista, promovían la igualdad de la mujer y una franca discusión sobre la sexualidad. La tendencia indigenista, que impulsa un retorno al pasado indígena mítico y romántico, ha sido un factor constante en todos estos períodos. Las luchas en el seno de NACCS sobre estos y otros temas sugieren que no existe tendencia homogénea entre los/as intelectuales chicanos/as, ni ahora, ni en el pasado. Lo que sí se puede señalar es que la tendencia radical, que dio vida al movimiento Chicano/a, ha disminuido notablemente.

Conclusiones

El movimiento Chicano/a y muchos de sus primeros intelectuales fueron en su mayoría producto de la época radical de los setenta. Pero aun durante su auge, este proceso nunca fue un movimiento étnico unido con una clara agenda política ni un único programa de acción. Desde sus inicios, este movimiento representa una amplia coalición de múltiples perspectivas políticas e intereses de clase en contra de una sociedad dominante que los relegaba a los más bajos puestos sociales. La oposición a la guerra en Vietnam, donde un número alto de chicanos/as perecía diariamente, y la existencia de movimientos de liberación en el tercer mundo, radicalizó al nuevo movimiento, dándole un carácter anticapitalista y antiimperialista. No obstante, la izquierda chicana nunca desarrolló una visión concreta sobre las condiciones que enfrentaba la población, ni un plan de acción para resolver dichas condiciones. El movimiento y su liderazgo reflejan las particularidades regionales de Texas, California o Illinois, y las luchas locales que se impulsaron. Nunca lograron un carácter o una presencia nacional. Al terminar la guerra en Vietnam, la izquierda perdió terreno y surgieron múltiples intereses políticos y de clase los cuales se disputaron el control del movimiento. La perspectiva de izquierda o el análisis de clase, que en un momento dado influyó sobre los primeros planteamientos chicanos, ahora brilla por su ausencia. El ala reformista del movimiento incrementó su importancia en los últimos diez años, pero el movimiento Chicano/a sigue caracterizado por un eclecticismo donde coexisten múltiples tendencias políticas contradictorias. No obstante su retórica radical, el movimiento desde sus inicios representó los intereses de una clase media que rechazó la posición subordinada que enfrentaban sus padres. Este proceso de radicalización incluyó el apoyo a las causas de los países del tercer mundo, los campesinos, la condición de los inmigrantes indocumentados y otros temas sociales. En el seno de esta agenda reformista estaba la estrategia de crear oportunidades para incrementar la posición de la clase media y obtener el poder político dentro del

sistema dominante. Programas en pro de las pequeñas empresas y la representación política coexisten con las apenas visibles demandas de los que apoyan a los derechos de los obreros, de los campesinos y de las comunidades. Aunque su posición sigue siendo extremadamente frágil, un número importante de intelectuales y profesionales chicanos/as ha logrado penetrar las instituciones de poder. El éxito obtenido por estos/as chicanos/as representa poco si se contrasta con las condiciones que todavía enfrenta la gran mayoría de las personas de origen mexicano en Estados Unidos.
La globalización neoliberal ha transformado dramáticamente el carácter y naturaleza de la población de origen mexicano y latinoamericano en Estado Unidos. En la última década, los cambios demográficos han producido una población que según Frank Bonilla y Rebecca Morales está "anclada simultáneamente" en más de una realidad cultural o económica (Bonilla y Morales, 1993: 235). A primera vista esto no parece ser un fenómeno nuevo, ya que históricamente los inmigrantes mexicanos siempre mantuvieron una relación estrecha con su país de origen. Pero la transformación demográfica actual de Estados Unidos no tiene precedente. El número de mexicanos, centro y sudamericanos que hoy día radican en Estados Unidos ha superado al de los/as chicanos/as, disminuyendo su presencia y produciendo nuevos intercambios culturales y tensiones. Después de haber contribuido al estudio de la población de origen mexicano en Estados Unidos, los/as intelectuales chicanos/as ahora deben considerar el contexto global y transnacional en que se encuentra la población. La otra opción implica la continuación de un enfoque demasiado limitado con el cual se corre el riesgo de convertirse en una corriente irrelevante.

Bibliografía

Acuña, Rodolfo 1972 Occupied America, a history of chicanos (New York: Harper and Row).
Acuña, Rodolfo 1998 Sometimes there is no other side (Notre Dame: University of Notre Dame).
Almaguer, Tomás 1975 "Race, class and chicano oppression" in Socialist Revolution, July-Sept.
Almaguer, Tomás 1987 "Ideological distortions in recent chicano historiography. The Internal Model and Chicano Historical Interpretation" in Aztlán (Los Angeles: UCLA) I, Spring.
Alvarez, Robert 1987 Family Migration and Adaptation in Baja y Alta California (Berkeley: University of California Press).
Alvarez, Rodolfo 1985 "The psycho historical and socioeconomic development of chicano community in the United States" in de la Garza, Rodolfo et al. (ed.) The Mexican American Experience (Austin: University of Texas Press).
Anzaldua, Gloria 1987 Borderlands, la frontera, the new mestiza (San Francisco: Ante Lute Press).
Baca Zinn, Maxine 1975 "Political familism, toward sex role equality in chicano families" in Aztlán (UCLA) No. 6, Spring.
Barrera, Mario 1979 Race and Class in the Southwest: a Theory of Racial Inequality (Notre Dame: University of Notre Dame).
Bonilla, Frank and Morales, Rebeca 1993 Latinos in a changing US economy (Newberry Park: Sage Press).
Bonilla, Frank et al. (ed.) 1998 Borderless borders, US latinos, latin americans and the paradox of interdependence (Philadelphia: Temple University Press).
Bustamante, Jorge 1977 "Espaldas mojadas", materia prima para la expansión del

capital norteamericano (México: Centro de Estudios Sociológicos del Colegio de México).
Bustamante, Jorge 1978 La inmigración indocumentada en los debates del Congreso de los Estados Unidos (México: Centro Nacional de Información y Estadísticas del Trabajo).
Camarillo, Albert 1979 Chicanos in a changing society (Harvard: Harvard University Press).
Flores, Guillermo 1973 "Race, Culture in the Internal Colony, Keeping the Chicano in his place" in Bonilla, Frank Structures of Dependency (Stanford: Stanford University Press).
Galarza, Ernesto 1964 Merchants of labor, the mexican bracero story (Santa Barbara: McNally & Loftin Press).
Galindo, Leticia and González, María Dolores 1999 Speaking chicana: voice, power and identity (Tucson: University of Arizona Press).
Gamio, Manuel 1971 Mexican immigration to the United States (New York: Dover Publications).
Gandara, Patricia 1995 Over the ivy walls, the educational mobility of the income chicanos (Albany: State University Press of New York).
García, Alma M. 1997 Chicana feminist thought: the basic historical writings (New York: Routledge).
García, Ignacio M. 1997 Chicanismo, the forging of a militant ethos (Tucson: University of Arizona Press).
García, Mario 1973 "Internal Colonialism and the Chicano" in La Luz, November.
García, Mario 1981 Dessert immigrants: the mexican of El Paso 1880-1920 (New Haven: Yale University Press).
Gitlin, Todd 1996 The twilight of common dreams, why America is wracked by cultural wars (New York: Henry Holt).
Gómez Quiñones, Juan 1990 Chicano politics: reality and promise 1940-1990 (Albuquerque: University of New Mexico Press).
Gómez Quiñones, Juan 1994 Roots of chicano politics (Albuquerque: University of New Mexico Press).
González, Deena J. 1999 Refusing the favor. The spanish mexican women of Santa Fe, 1820-1880 (New York: Oxford University Press).
González, Manuel 1999 Mexicanos. A history of mexican in the United States (Bloomington: Indiana University Press).
Gordon, Milton 1963 Assimilation in american life. The role of race, religion and national origins (Oxford: Oxford University Press).
Griswold del Castillo, Richard 1979 The Los Angeles Barrio. A social history (Berkeley: University of California Press).
Gutiérrez, David 1989 "The third generation: reflections on recent chicano historiography" in Mexican Studies/Estudios mexicanos (California: University of California/UNAM) Vol. 5, N° 2, Summer.
Gutiérrez, David 1995 Walls and mirrors: mexican americans, mexican immigrants and the politics of ethnicity (Berkeley: University of California Press).
Gutiérrez, Ramón; Padilla, Genaro and Herrera-Sobek, María 1993 Recovering the US. Hispanic literary heritage (Houston: Arte Público Press).
Habermas, Jurgen 1976 Communication and the evolution of society (Boston: Beacon Press).
Hasting, Maribel 2001 "En 10 años se han convertido en la primera minoría del país, según Oficina del Censo" en La Opinión (Los Ángeles) 8 de marzo.

Hernández, Diluvia 1970 "La raza satellite system" en Aztlán (UCLA) Vol. 1, N° 1, Spring.
Hondagneu Sotelo, Pierrette 1994 Gendered transitions: mexican experiences of immigration (Berkeley: University of California Press).
Huerta, Jorge A. 1982 Chicano theater: themes and forms (Ypsilanti: Bilingual Press).
Keefe, Susan and Padilla, Amado 1987 Chicano ethnicity (Albuquerque: University of New Mexico Press).
Lerner, Gabriel y Marrero, Pilar 2001 "Uno de cada tres californianos se define como latino" en La Opinión (Los Angeles) 30 de marzo.
Limón, José 1981 "The folk performance of chicano and the cultural limits of political ideology" in Bauman, Richard and Abrahams, Roger (eds.) And other neighborly names. Social process and cultural image in Texas folklore (Austin: University of Texas Press).
Longeaux Vasquez, Enriqueta 1972 The Women of La Raza.
López, Sonia 1997 "The role of the chicana within the student movement" in García, Alma Chicana Feminist Thought (New York: Routledge).
Maciel, David (ed.) 1977 La otra cara de México, el pueblo chicano (México: Ediciones El Caballito).
McWilliams, Carey 1968 North from México: The Spanish-Speaking People of the United States (New York: Greenwood Press).
Mirandé, Alfredo y Enríquez, Evangelina 1979 La Chicana, The Mexican American Woman (Chicago: University of Chicago Press).
Muñoz, Carlos 1989 Youth, identity power. The chicano movement (London: Verso Press).
Navarro, Armando 1997 "The post mortem politics of the chicano movement, 1975-1996" in Perspectives in mexican american studies (Tucson: The University of Arizona) Vol. 6.
Pardo, Mary 1998 Mexican american women activist: identity and resistance in two Los Angeles communities (Philadelphia: Temple University Press).
Parks, Robert and Burgess, Ernest 1921 Introduction to the Science of Sociology (Chicago: University of Chicago Press).
Peñalosa, Fernando 1970 "Towards an operational definition of the mexican american" in Aztlán (UCLA) Vol. 1, N° 1, Spring.
Reisler, Mark 1976 By the sweat of their brow. Mexican immigrant labor in the United States (Wesport: Greenwood Press).
Rodríguez, Richard 1982 Hunger of memory. The education of Richard Rodriguez (New York: Bantam Books).
Rosaldo, Renato 1985 Assimilated revisited (Stanford University Center for Chicano Research) SCCR Working Paper No. 9.
Rosaldo, Renato 1989 Culture and truth, the remaking of social analysis (Boston: Beacon Press).
Rosales, Arturo 1996 Chicano. The history of the mexican american civil rights movement (Houston: Arte Público Press).
Ruiz, Vicki 1986 "Texture, text and context. New approaches in chicanos historiography" in Mexican Studies/Estudios mexicanos (California: University of California/UNAM) Vol. 2, N° 1, Winter.
Ruiz, Vicki 1998 From out of the shadows (Oxford: Oxford University Press).
Ruiz, Vicki and Tiano, Susan (ed.) 1987 Women on the US-Mexico border: responses to change (Boston: Allen & Unwin).
Samora, Julian 1971 Los mojados: the wetback story (Notre Dame: University of Notre

Dame).
Sanchez, Rosaura 1987 "Ethnicity, ideology and academia" in The Americas Review (Houston: Arte Público Press) Vol. XV, Spring.
Sanchez, Rosaura 1990 "The history of chicanas: proposal for a materialist perspective" in Del Castillo, Adelaida (ed.) Between borders: essays on mexicana/chicana history (Encino: Florincanto Press).
Sanchez, Rosaura 1992 "Discourse on gender, ethnicity and class in chicano literature" in The Americas Review (Houston: Arte Público Press) Vol. 2, Summer.
Sanchez, Rosaura and Martinez Cruz, Rosa (eds.) 1977 Essays on La Mujer (Los Angeles: Chicago Studies Center Publications/University of California).
Sánchez Janowski, Martín 1986 City bound, urban life and political attitudes among chicano youth (Albuquerque: University of New Mexico).
Skerry, Peter 1993 Mexican americans, the ambivalent minority (New York: Free Press).
Sosa Riddell, Adaljiza 1974 "Chicanas and El Movimiento" in Aztlán (UCLA) Spring.
Tinker Salas, Miguel 1997 Under the shadow of the eagles: Sonora and the transformation of the border during the Porfiriato (Berkeley: University of California Press).
Trujillo, Clara (ed.) 1998 Living chicana theory (Berkeley: Third Women Press).
Valle, María Eva 2002 "A latina professors struggle for consciousness" in Sánchez Cassal, Susan and MacDonald, Amie (eds.) Feminist Classroom in the 21st Century (New York: St Martins Press).
Vélez-Ibáñez, Carlos G. 1996 Border visions: mexican cultures of the United States Southwest (Tucson: University of Arizona Press).
Zaragoza, Alex 1988-1990 "Recent chicano historiography, an interpretive essay" in Aztlán (UCLA) Vol. 19, No. 1.
Zavella, Patricia 1987 Women's work & chicano families: cannery workers in Santa Clara (Ithaca: Cornell University Press).

Nelly Richard*

Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana

ES SABIDO que la palabra "cultura" señala diferentes procesos y actividades cuya definición varía según los campos de resonancia (el mundo de la vida cotidiana, las tradiciones artísticas y literarias, las políticas institucionales y de mercado, etc.) en los que se la inserta para designar aquellas manifestaciones simbólicas y expresivas que desbordan el marco de racionalidad productiva de lo económico-social. Habría una dimensión –extendida– de cultura según la cual este término abarca el conjunto de los intercambios de signos y de valores mediante los cuales los grupos sociales se representan a sí mismos y para otros, comunicando así sus particulares modos de identidad y de diferencia. Frente a la amplitud de esta noción antropológico-social de la cultura, se recorta una dimensión más restringida que remite lo cultural al campo profesional (artístico, intelectual) de una producción de formas y sentido que se rige por instituciones y reglas de discurso especializadas, y que se manifiesta a través de obras (el arte, la literatura) y de debates de ideas que giran en torno a las batallas críticas de lo estético y de lo ideológico. Una tercera dimensión de uso de la palabra "cultura" se encuentra hoy funcionalizada por las redes de transmisión industrial del mercado de los bienes simbólicos: esta dimensión –familiar al vocabulario institucional de las "políticas culturales"– se preocupa sobre todo de las dinámicas de distribución y recepción de la cultura, entendiendo esta última como producto a administrar mediante las diversas agencias de coordinación de recursos, medios y agentes que articulan el mercado cultural.

Estas tres dimensiones de la palabra "cultura" (la antropológico-social, la ideológico-estética, la político-institucional) pueden mezclarse complementariamente o bien contraponerse polémicamente en los análisis de cómo se expresan los imaginarios simbólicos, según el modo en que estos análisis prefieren colocar el acento, sea en el rol de la cultura como conformadora de un ethos que fija las identidades sociales y raciales (patrimonio, tradiciones, folclore, etc.), o en la fuerza de alteridad-alteración de las rupturas deconstructivas de las obras más experimentales del arte y de la literatura; sea en los mecanismos de reproducción de las leyes de campo de la cultura universitaria, o en las líneas de fuga que desvían estos mecanismos hacia la transversalidad de intervenciones extra-académicas; sea en la lógica globalizadora de la massmediatización cultural, o en los pliegues de resistencia opaca que desuniforman la gramática del mercado con nuevas poéticas de la subjetividad (García Canclini, 1989)[1]. Estos acentos diversos, y a menudo contrarios, que cruzan la serie "cultura", no sólo se despliegan en la exterioridad de lo social, sino que también atraviesan el campo de las teorías y de los estudios culturales que se encargan de analizar sus desplazamientos y transformaciones bajo el impacto de las complejas mutaciones económicas y sociocomunicativas, pero también académico-disciplinarias, de este fin de siglo.

Quizás uno de los aspectos más abiertamente productivos del proyecto de los estudios culturales (cultural studies), tal como se formula en los años sesenta en Inglaterra en el Centre for Contemporary Cultural Studies at Birmingham debido a la constelación de autores como Hoggart, Johnson y Williams (Grossberg, Nelson y Treichler, 1992; Morley y Chen, 1996), se deba precisamente a que dicho proyecto revisó los cruces entre estas diferentes versiones de lo cultural desde las tensiones –siempre activas– entre lo simbólico y lo institucional, lo histórico y lo formal, lo antropológico y lo literario, lo ideológico y lo estético, lo académico-universitario y lo cotidiano, lo hegemónico y lo popular, la formalización de los sistemas de signos y la conciencia práctica de sus relaciones sociales[2].

La recepción latinoamericana de los estudios culturales

La globalización económica y comunicativa ha provocado múltiples redefiniciones sobre cómo América Latina se vive y se mira a sí misma, al fragmentar y diseminar los trazados identitarios de lo nacional y de lo continental que le servían de fronteras de integridad al discurso sustancialista de un "nosotros" puro y originario. Pero no sólo las pertenencias de identidad tradicionales y sus representaciones socioculturales se han visto, en Latinoamérica, modificadas por los flujos disolventes del régimen de circulación capitalista que cotidianamente transnacionaliza mercancías e informaciones. Más allá de aquellos procesos de desterritorialización del capital económico y de interplanetarización comunicativa, el dispositivo de la globalización atañe también a la producción de saberes y teorías, ya que entre sus agentes figura una red transnacional de universidades y de instituciones del conocimiento que administra recursos para la circulación de las ideas a la vez que programa las agendas de debate intelectual. Los territorios de lo universitario y de lo académico son uno de los sitios marcados por las divisiones entre lo global (las dinámicas expansivas del neocapitalismo que afectan también a las instituciones del saber) y lo local: la especificidad de los campos de formación intelectual y las articulaciones contextuales de sus dinámicas de pensamiento.

Estas divisiones entre lo global y lo local, que rediseñan el paisaje económico y comunicativo de la sociedad y de la cultura latinoamericanas, animan también la discusión en torno a los nuevos modelos de reorganización del conocimiento susceptibles de analizar los cambios de lo social y lo cultural en América Latina. Y dentro de estos modelos, figuran los estudios culturales.

Los estudios culturales (cultural studies) son hoy la novedad exportada por la red metropolitana centrada en Estados Unidos, y existen muchas discusiones en América Latina sobre los riesgos de transferencia y reproducción periféricas de su modelo. Los estudios culturales no sólo remiten en su designación al antecedente de un proyecto cuya circunstancia internacional es ajena a la tradición latinoamericana, sino que además revisten la imagen de un paquete hegemónico debido al exitoso grado de institucionalización académica que hoy exhiben desde Estados Unidos.

Son muchas las sospechas y reticencias que rodean la mención a los estudios culturales en América Latina, donde se los tiende a percibir como demasiado cautivos del horizonte de referencias metropolitanas que globaliza el uso y la vigencia de los términos puestos en circulación por un mercado lingüístico de seminarios y de congresos internacionales. Para muchos, basta con que los estudios culturales hayan sido institucionalizados por la fábrica de novedades de la academia norteamericana para hacerlos cargar automáticamente con el estigma colonizador de la dominación metropolitana y para declararlos culpables de sólo favorecer las tecnologías de la reproducción que expanden el mercado académico internacional. La moda de los estudios culturales habría ido borrando la densidad histórica de lo local y de sus "regionalismos críticos". Una posición bastante común es, por ejemplo, la que argumenta que el referente hegemónico de los estudios culturales está silenciando la tradición del ensayismo latinoamericano que, sin embargo, anticipó varios de los actuales desplazamientos de fronteras disciplinarias que tanto se celebran internacionalmente (Achúgar, 1998)[3].

La obliteración de esa tradición y la negación de sus memorias en español se verían reforzadas por cómo el corpus de los textos culturales de la "descolonización" ha sido desplazado por la supremacía teórico-metropolitana del nuevo tema del "poscolonialismo" (Mignolo, 1998)[4]: un "extraño artefacto totalmente hecho en inglés –precisamente– en el idioma de la hegemonía que habla para sí de lo marginal, subalterno, poscolonial" (Cornejo Polar, 1997: 344).

A esto deberíamos agregar el reclamo que le dirigen varios críticos latinoamericanos a la "Internacional académica" por cómo se apropia indiscriminadamente de citas de autores que, en América Latina, dieron lugar –tempranamente– a construcciones heterodoxas que sirven para pensar de manera compleja ciertos conflictos ideológico-culturales y que hoy nos son devueltas completamente banalizadas por el reciclaje de saberes disciplinarios que promueve, en forma serial, la industria de los estudios culturales (Sarlo, 1995; Casullo, 1998)[5].

Existen razones de más para respaldar las sospechas de los críticos latinoamericanos que se muestran reticentes frente al tema de los estudios culturales. Pese a la multiplicidad diversa de pliegues que la recorren internamente, la red académico-metropolitana ejerce el poder representacional de su dominante norteamericana. La "función-centro" de esta dominante académica norteamericana controla los nombres y

las categorías de discurso que entran en circulación internacional, y dota de legitimidad institucional a los términos de debate que ella misma clasifica y organiza prepotentemente de acuerdo a sus propias jerarquías conceptuales y político-institucionales. El latinoamericanismo ofrece el modelo globalizante de un discurso "sobre" América Latina que generalmente omite la singularidad constitutiva de los procesos de enunciación formulados "desde" América Latina. Es cierto que las asimetrías de poder desencadenadas por el efecto globalizador de la máquina académica norteamericana de conocimientos tienden a subordinar lo local (las especificidades, singularidades y diferencialidades de las prácticas latinoamericanas) al poder multicoordinado de lo global, que busca suprimir las irregularidades de contextos susceptibles de accidentar la lisura operacional de sus tecnologías de la reproducción. Efectivamente, la heterogeneidad de lo local latinoamericano tiende a ser homogeneizada por el aparato de traducción académica del latinoamericanismo y de los estudios latinoamericanos, que no toman en cuenta ni la densidad significante ni la materialidad operativa de sus respectivos contextos de enunciación (Moreiras, 1998)[6]. Todo esto es cierto, pero no creo que el debate sobre los estudios culturales deba quedar entrampado en este binarismo Norte/Sur. Desde ya, la resistencia crítica a la tendencia globalizante y abstractiva de la academia norteamericana y a sus saberes de exportación se encuentra presente en el interior mismo de los estudios culturales, al menos en las postulaciones de Stuart Hall, que siempre ha insistido en defender su carácter de "práctica coyuntural". El manejo necesariamente localizado de las operaciones que demanda el conocimiento-en-situación de los estudios culturales, tal como Hall los concibe, supondría la microdiferenciación de las especificidades de contextos de lo latinoamericano a través del detalle práctico de cómo se trama la relación –material y contingente– entre discursos, sujetos, prácticas e instituciones, en cada sitio de intervención.

La relación entre localidades geoculturales (Estados Unidos, América Latina), localizaciones institucionales (la academia norteamericana, el campo intelectual de la semi-periferia) y situaciones de discursos (hablar "desde", "sobre", "como", etc.) no es una relación dada, natural y fija, sino una relación construida y mediada, es decir, permanentemente deconstruible y rearticulable. Hay una movilidad de intersecciones entre los estudios culturales norteamericanos y la crítica latinoamericana que deshomogeneiza la relación poder/conocimiento de cada bloque territorial y que puede ser recorrida multidireccionalmente, siempre y cuando no se pierda de vista la necesidad de una flexión metacrítica que someta a vigilancia cada una de estas intersecciones de discurso. Además, tal como ocurre con cualquier otro soporte institucional, la diversidad de prácticas de los estudios culturales no calza uniformemente con el bloque académico que retrata su dominante de exportación. Existen líneas de ambigüedad y de contradicción en el interior del programa académico de los estudios culturales que, incluso en Estados Unidos, abren puntos de fuga dentro de su formato aparentemente tan seriado. En contra de los propios límites de burocratización académico-universitaria de los estudios culturales, es siempre posible prestar atención a las formas alternativas mediante las cuales –para retomar una fórmula de Jameson– "'el deseo' llamado 'estudios culturales'" batalla contra su propia ortodoxia institucional (1993: 93). La libertad que ganemos para desplazarnos en medio de las codificaciones institucionales del saber academizado nos permitirá recombinar estratégicamente determinadas articulaciones de debate según las prioridades de cada uno de nuestros contextos y los juegos de fuerza que los atraviesan.

Me parece, en todo caso, que la discusión en torno a los estudios culturales ha renovado los términos de la reflexión latinoamericana sobre teoría y crítica de la cultura, y quisiera resumir aquí algunos puntos de discusión que tienen para mí el mérito de abrirse a preguntas más amplias sobre las relaciones entre saberes académicos, tramas ciudadanas, mercado cultural, razón crítica y práctica intelectual en tiempos de saturación capitalista y de globalización massmediática.

El discurso de la otredad y la codificación metropolitana de las diferencias

Lo primero que caracterizó a los estudios culturales fue su voluntad de democratizar el conocimiento y de pluralizar las fronteras de la autoridad académica, dándoles entrada a saberes que la jerarquía universitaria suele discriminar por impuros en cuanto se rozan, conflictivamente, con el fuera-de-corpus de ciertos bordes llamados "cultura popular", "movimientos sociales", "crítica feminista", "grupos subalternos", etcétera. Los estudios culturales han favorecido el libre ingreso universitario de saberes que cruzan las construcciones de objetos con las formaciones de sujetos: el "adentro" de la máquina de enseñanza con "afueras" múltiples que des-bordan el texto académico (sus archivos y bibliotecas) con los flujos conectivos

de un pensar que no se basta a sí mismo y que desea poner en acción ciertas energías de transformación social. La conflictualidad política e ideológica del saber de los estudios culturales merece ser reafirmada contra el modelo de trascendencia filosófica de la universidad moderna que siempre ha buscado levantar, entre ella y la actualidad de su contexto, la barrera de la autonomía como distancia categorial y especulativa que separa lo académico de la contingencia social y política. El nudo poder cultural-hegemonías de conocimiento que analizan los estudios culturales permite repolitizar la cuestión del saber de una manera que hace falta en muchos departamentos universitarios donde la trascendencia de la categoría y la soberanía del método abstraen la relación entre sujetos y objetos de su materialidad social.

Mientras la defensa de la "integridad disciplinaria" o de la "autonomía literaria del valor estético" sirva para desvincular el saber de sus heterogéneas y conflictivas redes de producción y distribución sociales, el proyecto de los estudios culturales (o de algo que se le parezca) merece ser defendido, para acoger los conocimientos urdidos fuera del refugio profesional de la tradición de las disciplinas, y polémicamente ligados a zonas de experiencias sociales y de luchas extra-académicas que arrastran también una memoria de la calle (tal como ocurre en el tránsito del "feminismo" a los "estudios de género"). Esta exterioridad política del conocimiento-en-acción que cultivan los estudios culturales mediante su solidaridad extra-disciplinaria con fuerzas sociales y movimientos ciudadanos permite que el trabajo de la crítica no se desvincule de "la resistencia y heterogeneidad de la sociedad civil" (Said, 1987: 24).

Una de las formas que los estudios culturales tienen, en Estados Unidos, de manifestar su compromiso con las luchas de la sociedad civil consiste en defender a diversos grupos de identidad mediante activas "políticas de representación" que buscan corregir la injusticia de sus marginaciones y exclusiones sociales reinterpretando, universitariamente, los derechos de estos grupos a intervenir en los sistemas académicos de conocimiento para transformar sus reglas. No cabe duda de que las luchas antidiscriminatorias que promueven la inserción de los grupos minoritarios en diferentes estructuras públicas tales como la universitaria han obligado a una redefinición más amplia y flexible de los criterios de selección y valoración de las identidades culturales tradicionalmente fijadas por el aparato académico. Pero el activismo de las políticas de representación de los grupos de identidad minoritarios (latinos, chicanos, negros, feministas, homosexuales, etc.) también ha simplificado la cuestión de la identidad y de la representación, al someter generalmente a ambas a una tiranía de la ilustratividad que obliga a sus producciones de textos a la formulación monocorde de una condición de sujeto predeterminada. El discurso de las identidades minoritarias y de sus políticas de representación ha terminado por someter cuerpos y textualidades a la consigna pedagógica de una "diferencia" que casi siempre debe hablarse en tono reivindicativo y militante. Esta consigna ha dejado fuera de análisis las difusas simbolizaciones estéticas de ciertos trances de la identidad cuyos juegos interpretativos están hechos para burlar esta demanda políticamente ortodoxa de los estudios culturales –una demanda que reclasifica márgenes y marginalidades para su etiquetaje metropolitano en el gran supermercado de las subalternidades.

Algo parecido ocurre con la "diferencia latinoamericana", muchas veces emblematizada como representación de una otredad que el dispositivo metropolitano de codificación académica convierte en fetiche romántico-popular de su discurso sobre marginalidades y periferias culturales. Se organiza un complejo juego de reconocimientos y desconocimientos que lleva la "función-centro" de la teoría metropolitana, por un lado, a exaltar lo latinoamericano como una especie de alteridad radical que la desborda y la re-energetiza políticamente (tal como ocurrió con el boom del testimonio) y, por otro lado, a domesticar esa fuerza de alteridad sometiéndola a su control superior de lectura.

Lo latinoamericano es llamado a representarse o a dejarse representar según las coordenadas prefijadas de una economía del sentido que es dictada por el aparato codificador del latinoamericanismo de Estados Unidos, el cual, entre otros efectos, suele trazar una cierta línea de división y jerarquía entre teoría y práctica: razón y materia, conocimiento y realidad, discurso y experiencia, mediaciones e inmediatez. La primera serie de esta cadena de oposiciones (razón, conocimiento, teoría, discurso) designa el poder intelectual de abstracción y conceptualización que define la superioridad del Centro, mientras que la segunda serie (materia, realidad, práctica, experiencia) remite en América Latina a la espontaneidad de la vivencia, al naturalismo del ser, a la empiria del dato.

La crítica latinoamericana de los estudios culturales busca, entre otros efectos, revertir esa economía del sentido operando formas de descentramiento epistémico que permitan a la singularidad y diferencialidad latinoamericanas manifestarse teóricamente, con toda la fuerza heterogeneizante y desorganizadora de un

contra-sistema que impida la clausura de su diferencia en una representación fija y controlada (Moreiras, 1998).

Ejercer el pensamiento crítico en la brecha –siempre móvil– que separa las prácticas periféricas del control metropolitano es uno de los desafíos más arduos que espera a los estudios culturales latinoamericanos en estos tiempos de globalización académica, es decir, de descentramientos y recentramientos múltiples de las articulaciones entre lo local y lo translocal. De tal ejercicio depende que lo latinoamericano sea no una diferencia diferenciada (representada o "hablada por"), sino una diferencia diferenciadora que tenga en sí misma la capacidad de modificar el sistema de codificación de las relaciones identidad-alteridad que busca seguir administrando el poder académico metropolitano.

Las tensiones entre lo estético, lo literario y lo cultural

Los estudios culturales se definen por la extensividad de su nuevo modelo académico que se propone abarcarlo todo en términos de objetos (del texto vanguardista al videogame, de la ciudad benjaminiana al mall, de las marchas de derechos humanos a la performance artística, etc.) y de métodos (todo sería combinable con todo: psicoanálisis, marxismo, deconstrucción, feminismo, etcétera).

Uno de los primeros movimientos críticos que diseñaron los estudios culturales consistió en desbordar y rebasar el límite esteticista de los estudios literarios, cruzando lo simbólico-cultural con las expresiones masivas y cotidianas de los medios de comunicación. Los estudios culturales partieron del rechazo a la división jerárquica entre la cultura superior o letrada (su tradición de privilegios connotada por la distinción de clase de las bellas artes) y los subgéneros de la cultura popular. Además de esta contaminación de fronteras entre lo culto y lo popular, lo simbólico y lo cotidiano, los estudios culturales sacaron la noción de "texto" del ámbito reservado y exclusivo de la literatura para extenderla a cualquier práctica social cuya articulación de mensajes (verbales o no verbales) resultara susceptible de ser analizada en términos de una teoría del discurso. Esta semiotización de lo cotidiano-social que borra la diferencia entre "texto" y "discurso" terminó desespecificando la categoría de lo literario en un contexto donde el protagonismo de la literatura –y el centralismo de su función, en América Latina, en los procesos de constitución imaginaria y simbólica de lo nacional y de lo continental (Ramos, 1996: 34-41)– había sido ya fuertemente desplazado por la hegemonía de los lenguajes audiovisuales y su imagen massmediática. La pérdida de centralidad de la literatura y de las humanidades como articuladoras de una relación entre ideología, poder y nación en el imaginario cultural y político latinoamericano afecta también el lugar y la función de los intelectuales hasta ahora encargados de interpretar dicha relación. La crisis de lo literario sería entonces uno de los síntomas de la globalización massmediática que interpretan los estudios culturales al incluir dentro de su corpus de análisis aquellas producciones de consumo masivo que habían sido desechadas por el paradigma de la cultura ilustrada, y al reivindicar para ellas nuevas formas de legitimidad crítica que ya no le hacen caso al viejo prejuicio ideológico de su supuesta complicidad con el mercado capitalista que las organiza y distribuye. El deseo de los estudios culturales de ampliar el "canon" de la institución literaria para introducir en ella producciones tradicionalmente desvalorizadas por inferiores, marginales o subalternas, contribuyó a disolver los contornos de lo estético en la masa de un sociologismo cultural, que se muestra ahora más interesado en el significado anti-hegemónico de las políticas minoritarias defendidas por estas producciones que en las maniobras textuales de su voluntad de forma.

Todas estas ampliaciones y disoluciones de las marcas de exclusividad y distintividad de lo literario provocadas por los estudios culturales han ido definiendo una especie de relativismo valorativo cuyos efectos de banal promiscuidad yuxtaponen las diferencias sin nunca contraponerlas para no tener que argumentar a favor o en contra de sus demarcaciones de sentido. Sería entonces necesario reintroducir la cuestión del "valor" (del fundamento, del juicio, de la toma de partido) en este paisaje de relajo e indiferenciación de las diferencias que uniformiza todos los objetos entre sí, para no seguir complaciendo estos procesos de relativización cultural que no hacen sino debilitar la razón crítica (Sarlo, 1997). La explicación sociologista a la que recurren los estudios culturales para abordar a la cultura en su dimensión de consumo sólo se encontraría capacitada para medir los efectos de producción y circulación social de los textos, pero no para atender lo más complejo de las apuestas estético-críticas que se libran en cada una de sus batallas de la forma y de sus estrategias de lenguaje. Realzar el juego y la tensión de estas apuestas seguiría siendo una tarea necesaria que aún justifica la existencia de la crítica literaria, para que no triunfen los principios igualadores del mercado frente a los cuales los estudios culturales ofrecen muy poca

resistencia. En contra de la nivelación valorativa que facilitan los estudios culturales al suspender o relativizar la cuestión del "juicio estético" a favor de consideraciones sociologistas, haría falta hacer la diferencia entre, por ejemplo, Silvina Ocampo y Laura Esquivel, y subrayar por qué los textos de la primera contienen "una densidad formal y semántica [cuyo] plus estético" los hace inigualables a los textos de la segunda (Sarlo, 1997: 38).

Pero ¿cómo hacerlo para que esta defensa no recaiga en la nostalgia conservadora de una fundamentación universal, de una trascendencia del juicio que aún cree en la pureza e integridad de un sistema de la literatura que, de ser así, no podría sino resentir como amenaza los efectos políticamente emancipatorios del descentramiento del canon operado por los estudios culturales? ¿Cómo hacerlo para que la crítica a lo promiscuo e indiscriminado de las mezclas en los estudios culturales no se confunda con la defensa purista de una universalidad del canon basada en el dudoso criterio de una "autonomía" del juicio literario?

Este es otro de los interesantes desafíos que plantea la discusión en torno a los estudios culturales en sus cruces polémicos con el trabajo de la crítica literaria. Creo, en todo caso, que hace falta replantear ese desafío desplazando la cuestión del "valor literario" (demasiado susceptible de interpretarse en clave de formalismo estético) a otra formulación que abra los textos al análisis de las luchas entre los diferentes sistemas de valoración sociales a través de los cuales las hegemonías culturales van modelando los significados y las representaciones de la literatura y de lo literario. La teoría y la crítica feministas nos han enseñado mucho sobre las batallas interpretativas que rodean esta hegemonización del valor, y hace falta tomarlas en cuenta para polemizar con la institucionalidad dominante o la mercantilización de lo cultural.

Saberes tecnoacadémicos y pensamiento crítico

Los estudios culturales nacieron con la idea de mezclar la pluridisciplinariedad (combinaciones flexibles de saberes múltiples) con la transculturalidad: apertura de las fronteras del conocimiento a problemáticas hasta ahora silenciadas por el paradigma monocultural de la razón occidental dominante. Los estudios culturales responden así a los nuevos deslizamientos de categorías entre lo dominante y lo subalterno, lo central y lo periférico, lo global y lo local, que recorren las territorialidades geopolíticas, las representaciones sexuales y las clasificaciones sociales. Migraciones de objetos e hibridez del conocimiento se dan cita en los cruces que oponen los estudios culturales a las formaciones sedentarias del saber autocentrado de las tradiciones canónicas. Muy luego, sin embargo, la transdisciplinariedad que los estudios culturales parecían exaltar críticamente como un feliz "malestar de la clasificación" fue rediciplinando su gesto de la antidisciplina (Barthes, 1987)[7]. La transfronterización del conocimiento que inicialmente proyectaban los estudios culturales se fue acomodando en una reposada suma de saberes pacíficamente integrados: una zona de conciliaciones prácticas entre saberes diferentes y complementarios (la literatura, la sociología, la antropología, etc.) que buscan extender y diversificar su comprensión de lo social y de lo cultural, pero sin que ninguna ruptura de tono ponga en cuestión la lengua técnica y operativa del intercambio de mensajes capitalista. Más bien, los estudios culturales estarían reproduciendo el mapa de la globalización con saberes adaptados a sus zonas de libre comercio entre disciplinas, a través de los lenguajes desapasionados de la industria del *paper*. La funcionalización casi burocrática de un discurso que sólo describe y explica lo ya sancionado por los diagnósticos de fin de siglo (massmediatización, globalización económica, multiculturalidad, hibridez, etc.) en el idioma –bien remunerado– de las políticas de investigación universitaria llevó a los estudios culturales a reprimir y suprimir de su campo investigativo, en nombre de la practicidad del dato, todo lo que estaba antes ligado al trabajo de la teoría crítica que indagaba en los pliegues de la subjetividad y del pensamiento (González, 1993; Galende, 1996). Este problema de la burocratización del saber se hace quizás aún más notorio en el contexto latinoamericano, debido a que, a diferencia de lo que ocurre en Estados Unidos, donde varios de los especialistas en estudios culturales provienen de las humanidades, los analistas de la cultura en América Latina se vinculan prioritariamente a la sociología, la antropología o las comunicaciones sociales. Las ciencias "fuertes" que estudian la cultura en América Latina para organismos y centros de investigación internacionales, acostumbradas a los lenguajes de lo numerario y lo estadístico, han desarrollado profesionalmente un tipo de saber tecno-operativo que domina casi todo el campo académico. Los estudios culturales se han hecho también cómplices de esta instrumentalización del conocimiento al desatender las cuestiones de teoría y de escritura –vinculadas al ensayismo crítico– que le imprimen a la subjetividad y al pensamiento sus

vibraciones más intensivas, para favorecer en cambio la trivialidad del dato que sólo concibe el saber reducido a conexiones empíricas. A la mercantilización de los signos y a la burocratización de las conciencias de la tecnomediación cultural corresponde esta tendencia al aplanamiento de los signos, que deberá ser contrastada por las búsquedas de lenguaje de "una crítica humanística [que] puede ser defendida como necesidad y no como lujo de la civilización científico-técnica" (Sarlo, 1994: 197).

Es para salvar una diferencia –crítica– con este discurso normalizador de los estudios culturales y su sociologismo adaptativo que algunos preferimos hablar, por ejemplo, de "crítica cultural". A mitad de camino entre los estudios culturales, las filosofías de la deconstrucción, la teoría crítica y el neoensayismo, la crítica cultural se desliza entre disciplina y disciplina mediante una práctica fronteriza de la escritura que analiza las articulaciones de poder de lo social y de lo cultural, pero sin dejar de lado las complejas refracciones simbólico-culturales de la estética. La crítica cultural busca explorar los bordes de mayor disgregación institucional donde se formulan ciertas prácticas y estéticas "menores" (en sentido deleuziano), cuyo registro de lectura –por inestable, por flotante, por desviado– no se aviene bien con las sólidas catalogaciones del saber eficiente que promueve el empirismo de los estudios culturales en su versión de conocimientos aplicados (Richard, 1998: 127-160).

Pero ni los estudios culturales (como proyecto de reorganización académica del saber universitario) ni la crítica cultural (como diagonalidad del texto crítico que recorre los intersticios de diversas formaciones de discurso) cancelan la pregunta de cómo resolver las tensiones entre trabajo académico y práctica intelectual, es decir, entre la delimitada interioridad de la profesión universitaria y los bordes de intervención extra-disciplinarios a partir de los cuales ampliar socialmente la crítica a los ordenamientos burocráticos y mercantiles del neocapitalismo. Por muy transversales que diseñen sus proyectos, los estudios culturales y la crítica cultural podrían quedar reducidos a simples máquinas de conocimiento y lectura cuya hibridez marca nuevos "cambios de relación entre las disciplinas del campo intelectual", pero sin que estos cambios afecten necesariamente la trama viva de las interrelaciones cotidianas entre socialidad, política y cultura, que desbordan el mundo de la cultura académica (Rowe, 1994/5: 42). Recorrer esa trama de interioridades y exterioridades académicas es también un desafío para la crítica de la cultura en América Latina, y quizás sea más fácil hacerlo aquí que en Estados Unidos, donde la máquina de reproducción universitaria conforma el paisaje casi total en el que se mueven los intelectuales. Pareciera, efectivamente, que la tensión entre "intelectuales" y "sociedad" ofrece aquí una mayor diversidad práctica de articulaciones profesionales porque "los investigadores de América Latina combinamos más frecuentemente nuestra pertenencia universitaria con el periodismo, la militancia política y social o la participación en organismos públicos, todo lo cual posibilita relaciones más móviles entre campos del saber y de la acción" (García Canclini, 1996: 1).

Activar esta diversidad de articulaciones heterogéneas mediante una práctica intelectual que desborde el refugio academicista para intervenir en los conflictos de valores, significaciones y poder que se desatan en las redes públicas del sistema cultural, formaría quizás parte del proyecto de una crítica latinoamericana que "habla desde distintos espacios institucionales y que lo hace interpelando a diversos públicos" (Montaldo, 1999: 6): una crítica que busca romper la clausura universitaria de los saberes corporativos para poner a circular sus desacuerdos con el presente por redes amplias de intervención en el debate público, pero también una crítica vigilante de sus lenguajes que no quiere mimetizarse con la superficialidad mediática de la actualidad; una crítica intelectual cuya voz, entonces, se oponga tanto al realismo práctico del saber instrumentalizado de los expertos como al sentido común del mercado cultural y a sus trivializaciones comunicativas. Hay espacio para ensayar esta voz y diseminar sus significados de resistencia y oposición a la globalización neoliberal en las múltiples intersecciones dejadas libres entre el proyecto académico de los estudios culturales y la crítica política de la cultura.

Bibliografía

Achúgar, Hugo 1998 "Leones, cazadores e historiadores" en Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (Coords.) *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate* (México: University of San Francisco/Miguel Ángel Porrúa Editor).

Barthes, Roland 1987 *El susurro del lenguaje* (Barcelona: Paidós).

Casullo, Nicolás 1998 *Modernidad y cultura crítica* (Buenos Aires: Paidós).

Cornejo Polar, Antonio 1997 “Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas” en *Revista Iberoamericana* (Pittsburgh) N° 180, julio-septiembre.

Galende, Federico 1996 “Un desmemoriado espíritu de época” en *Revista de Crítica Cultural* (Santiago) N° 13, noviembre.

García Canclini, Néstor 1989 *Culturas híbridas; estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México: Grijalbo).

García Canclini, Néstor 1996 “Antropología y estudios culturales: una agenda de fin de siglo” Conferencia en AAA (San Francisco).

González, Horacio 1993 “Teorías con nombre propio: el pensamiento de la crítica y el lenguaje de los medios” en *El ojo mocho* (Buenos Aires) N° 3.

Grossberg, Lawrence; Nelson, Cary and Treichler, Paula (eds.) 1992 *Cultural Studies* (New York/London: Routledge).

Jameson, Frederic 1993 “Conflictos disciplinarios en la investigación sobre cultura” en *Alteridades* (México) Año 3, N° 5.

Mignolo, Walter 1998 “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina” en Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (eds.) *Teorías sin disciplina: Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate* (México: University of San Francisco/Miguel Ángel Porrúa).

Montaldo, Graciela 1999 *Intelectuales y artistas en la sociedad argentina de fin de siglo* (Maryland College Park) Working Paper N° 4.

Moreiras, Alberto 1998 “Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden” en Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (eds.) *Teorías sin disciplina: Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate* (México: University of San Francisco/Miguel Ángel Porrúa).

Morley, David and Chen, Kuan-Hsing (eds.) 1996 *Stuart Hall: critical dialogues in cultural studies* (London: Routledge).

Ramos, Julio 1996 “El proceso de Alberto Mendoza: poesía y subjetivación” en *Revista de Crítica Cultural* (Santiago de Chile) N 13, noviembre.

Richard, Nelly 1998 *Residuos y metáforas; ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la Transición* (Santiago: Cuarto Propio).

Rowe, William 1994/5 “La crítica cultural: problemas y perspectivas” en *Nuevo texto crítico* (Stanford University) N° 14/15, julio-junio.

Said, Edward W. 1987 “Crítica secular” en *Punto de Vista* (Buenos Aires) N° 9, diciembre.

Sarlo, Beatriz 1994 *Escenas de la vida posmoderna; intelectuales, arte y videocultura en la Argentina* (Buenos Aires: Ariel).

Sarlo, Beatriz 1995 “Olvidar a Benjamin” en *Punto de Vista* (Buenos Aires) N° 53, octubre.

Sarlo, Beatriz 1997 “Los estudios culturales y la crítica literaria en la encrucijada valorativa” en *Revista de Crítica Cultural* (Santiago de Chile) N° 15, noviembre.

Notas

* Licenciada en Literatura Moderna (Universidad París IV-La Sorbonne). Directora de la Revista de Crítica Cultural (Santiago de Chile) y del Diplomado en Crítica Cultural (Universidad Arcis). Directora del programa “Postdictadura y transición democrática en Chile” de la Fundación Rockefeller (1997-2000). Directora de la serie “Crítica y ensayos” de la Editorial Cuarto Propio en Santiago de Chile. Ganadora de la beca Guggenheim en 1996.

El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización (Buenos Aires: CLACSO) junio de 2001.

1 En el capítulo "Poderes oblicuos", N. García Canclini se refiere a ciertos conflictos en torno a las definiciones de lo cultural y analiza, por ejemplo, las dificultades –de parte de la política y de una cierta sociología de la cultura– para entender el hecho de que "las prácticas culturales son, más que acciones, actuaciones. Representan, simulan las acciones sociales. […] Quizás el mayor interés para la política de tomar en cuenta la problemática simbólica no reside en la eficacia puntual de ciertos bienes o mensajes, sino en que los aspectos teatrales y rituales de lo social vuelven evidente lo que en cualquier interacción hay de oblicuo, simulado y diferido" (García Canclini, 1989: 326-327).

2 Para una revisión de conjunto de las problemáticas lanzadas por el proyecto de los estudios culturales, ver Grossberg, Nelson y Treichler (1992), y Morley y Chen (1996).

3 H. Achúgar señala, por ejemplo, cómo "el lugar desde donde se lee en América Latina está nutrido por múltiples memorias que se llaman Guamán Poma, Atahualpa, el Inca Garcilaso, Bolívar, Artigas, Martí, Hostos, Mariátegui, Torres García y muchos otros [y cómo] el marco teórico de los estudios poscoloniales que intenta construir un supuesto nuevo lugar desde donde leer y dar cuenta de América Latina no sólo no toma en consideración toda una memoria (o un conjunto polémico de memorias) y una (o múltiples) tradición(es) de lectura, sino que además aspira a presentarse como algo distinto de lo realizado en nuestra América" (Achúgar, 1998: 279-280).

4 En varios de sus trabajos, W. Mignolo ensaya rearticulaciones críticas del cruce teórico entre "descolonización" y "poscolonialismo", desplazando ese cruce hacia la noción de "posoccidentalismo" (ver Mignolo, 1998: 31-58).

5 Ver, por ejemplo, Sarlo (1995: 16-17). En otro tono, N. Casullo participa también de este reclamo: ver Casullo (1998: 43-65).

6 "El latinoamericanismo [funciona] como aparato epistémico a cargo de representar la diferencia latinoamericana[:] a través de la representación latinoamericanista, las diferencias latinoamericanas quedan controladas, catalogadas y puestas al servicio de la representación global" (Moreiras, 1998: 65-67).

7 R. Barthes critica "la simple confrontación de saberes especiales [como] cosa reposada" para defender –por el contrario– el momento "cuando se deshace la solidaridad de las antiguas disciplinas, quizás hasta violentamente […] en provecho de un objeto nuevo, de un lenguaje nuevo" (1987: 75).

Daniel Mato *

Estudios intelectuales latinoamericanos en cultura y poder 1

LAS IDEAS que presentaré en esta comunicación descansan básicamente en tres líneas principales de reflexión. La primera de ellas gira en torno a la idea de "prácticas intelectuales". Con ella me propongo cuestionar el "sentido común" resultante de la hegemonía que la institucionalidad académica y las industrias editoriales históricamente han ejercido sobre la representación de la idea de "intelectual", así como poner de relieve la existencia e importancia de la amplia diversidad de formas que asumen las "prácticas intelectuales", es decir, aquello que los intelectuales hacen/mos. Una segunda línea de reflexión refiere al par conceptual "cultura y poder". Al nombrar este par, por un lado, procuro referir la reflexión anterior específicamente a un cierto conjunto de prácticas en particular y, por otro, busco poner de relieve la importancia social de este conjunto particular de prácticas, las que se articulan en torno a lo cultural (simbólico social) en lo político y a lo político (de poder) en lo cultural. Las "prácticas intelectuales en cultura y poder" exhiben rica historia y presente en América Latina y se caracterizan, según los casos, por transgredir el insistente trazado no sólo de fronteras interdisciplinarias sino también de fronteras entre las prácticas encuadradas dentro de la academia y las que la trascienden o se desarrollan en otros contextos institucionales. Finalmente, la tercera línea de reflexión está orientada a comentar algunos de los problemas, retos y oportunidades que plantea la entrada en escena de la idea de "Estudios Culturales" en América Latina[2].

Sobre la idea de "prácticas intelectuales"

La idea de "prácticas intelectuales" que utilizo descansa en cierta medida en la idea de "práctica" propuesta por Bourdieu (1990). Sin embargo, debo reconocer que tomé conciencia de esta relación, o de esta "deuda", sólo tras un par de años de utilizarla. La idea de "práctica" propuesta por Bourdieu forma parte de mi perspectiva desde hace tiempo, pero lo hace entendida simplemente como "lo que los actores hacen" y no necesariamente formando un conjunto orgánico con toda la argumentación de este autor.

Sin embargo, hay dos elementos del planteo de Bourdieu que resultan relevantes para mi argumentación. Uno es que estas prácticas expresan a la vez elementos conscientes e inconscientes. Es decir, que los actores son sólo a medias conscientes de sus prácticas, y al respecto me parece útil puntualizar que no hay ninguna razón para creer que los intelectuales podríamos ser una excepción. El otro elemento de la argumentación de Bourdieu que me parece relevante acá es que los actores aprenden a hacer lo que deben hacer, digamos "lo correcto". En el contexto de este artículo, esto equivale a decir que los intelectuales, como otros actores, aprenden a hacer lo permitido por las instituciones y a excluir lo prohibido, y en el mejor de los casos a transgredir, pero con cautela, los límites establecidos.

Como decía, la idea de "prácticas intelectuales" puede resultar útil para cuestionar el "sentido común" resultante de la hegemonía que la institucionalidad académica y las industrias editoriales han venido ejerciendo sobre la representación de la idea de "intelectual", así como para poner de relieve la existencia e importancia de la amplia diversidad de formas que asumen las "prácticas intelectuales", es decir, aquello que los intelectuales hacen/mos. Con la idea de "prácticas intelectuales" apunto a criticar el carácter hegemónico de dos representaciones de la idea de "intelectual" que en algunas ocasiones se presentan como convergentes entre sí, mientras que en otras aparecen como alternativas. Lo que me propongo en este sentido es poner de relieve la asociación "automática" (inconsciente, compulsiva, no críticamente reflexionada) de la idea de "intelectual" con las de investigación y/o de escritura ensayística, para colocarnos en situación de reflexionar acerca de la existencia e importancia de la variedad de formas que asumen las "prácticas intelectuales", es decir, todo aquello que los intelectuales hacen/mos, y este "todo aquello" visto con los ojos bien abiertos, con máxima amplitud, en toda su vasta diversidad, incluso "todo aquello" que ni siquiera se define con relación a la lectura y la escritura.

Criticar esa figura del “sentido común” que asocia la idea de “intelectual” a la de “académico”, y/o a la de quienes escriben ensayos y los publican en medios impresos diversos (periódicos, revistas, libros), nos permite apreciar y valorar el carácter intelectual de otras prácticas sociales que también incluyen componentes analítico-interpretativos pero que no necesariamente están orientadas a producir escritos, sino a otras formas de acción.

Entre estas otras prácticas intelectuales, quizás las más obvias podrían ser las que tienen lugar en el ámbito docente (no siempre asociadas a la investigación, pero sí a la lectura y la escritura), o bien en la creación codificada en las diversas “artes” y/o en las llamadas “industrias culturales”, pero hay muchas otras que se desarrollan en otros ámbitos, como por ejemplo en el marco de muy diversas organizaciones y movimientos sociales (feministas, afro-latinoamericanos, indígenas, de derechos humanos, de trabajadores, de desempleados, de campesinos, etc.), así como en agencias gubernamentales y organizaciones no-gubernamentales. Diferentes tipos de prácticas intelectuales responden a intereses particulares y condiciones contextuales específicas, particulares.

El problema que desde las concepciones academicistas no se ha logrado comprender es que tanto las propias preguntas de investigación, como los modos de producción de las investigaciones, incluyendo lo que usualmente llamamos métodos, dependen en última instancia de opciones epistemológicas, las cuales están asociadas a posiciones éticas y políticas que dependen entre otros factores del tipo de relaciones que se sostiene o se aspira a sostener con actores sociales extra-académicos. Las posiciones éticas y políticas son constitutivas del piso epistemológico y de las perspectivas teóricas de nuestras investigaciones; y así también de las preguntas y de los métodos. De este modo lo son también de los resultados de las investigaciones, y ello tanto respecto de su contenido como de su forma: publicaciones de textos dirigidos a los colegas, impresos en tinta y papel, o últimamente también en formato digital-electrónico, aunque conservando todas las características propias de los impresos en tinta y papel.

Pero resulta que las preguntas de investigación no son las mismas, ni tampoco los métodos, si lo que se pretende es “escribir” estudios, supuestamente “objetivos” o cuanto menos “distanciados”, que si se pretende producir algún tipo de saber útil a los intereses de algún actor social extra-académico. De las respuestas a preguntas del tipo ¿para qué y para quién/es investigar? depende qué investigar, cómo, con quiénes, en el marco de cuáles relaciones, con cuáles propósitos. De tales respuestas también dependen decisiones tales como si la investigación en cuestión acabará en una publicación en tinta y papel o en qué “cosa” (un video, un casete de audio, un programa de acción comunicativa, educativa o de organización social, etc.), y también cómo pensamos que tales “cosas” deberían o podrían producirse, circular, a quiénes resultar útiles, qué importancia tendrían los resultados y cuál los procesos/experiencias.

El debate que se plantea es de crucial importancia en los contextos académicos y políticos contemporáneos en América Latina (y, de otros modos, seguramente en el mundo, pero en el presente texto mi reflexión y argumentación se limita a América Latina) caracterizados por la reestructuración y resignificación en algunos campos, y la profundización en otros, de los esquemas de división del trabajo intelectual anteriormente establecidos.

En el caso particular del campo de prácticas intelectuales que denomino “cultura y poder” podemos decir que actúan fuerzas contrapuestas. Por un lado, tenemos el avance de algunas críticas y desarrollos transgresores de las fronteras disciplinarias pero que, sin advertirlo, acaban naturalizando las fronteras entre las prácticas intelectuales que se desarrollan “dentro” y “fuera” de la academia (entre otros los así llamados “estudios culturales” y algunas corrientes “postmodernistas”). Por otro, tenemos que esta división es crecientemente reforzada y recodificada tanto a través de algunos discursos autoidentificados como “postmodernos”, como –en América Latina– a través de ciertos discursos y políticas públicas “modernizadores” para los ámbitos educativo y de ciencia y tecnología.

Hacia la visibilización del campo de prácticas intelectuales en cultura y poder

Las tendencias antes descriptas no operan en el vacío. En América Latina, como en otras regiones del mundo[3], existen importantes tradiciones de prácticas intelectuales que entran en relaciones de intercambio, negociación y/o conflicto con ellas. En particular, es posible postular que existe un campo amplio y diverso de *prácticas intelectuales en cultura y poder*.

Este campo no sólo comprende a las prácticas que se desarrollan en medios universitarios y la producción de "estudios" que asumen la forma de publicaciones académicas, sino asimismo otros tipos de prácticas que también poseen carácter reflexivo y analítico interpretativo que se despliegan por ejemplo en el marco de diversos movimientos sociales (por ejemplo: feminista, indígena, afrolatinoamericano, de derechos humanos, etc.), "las artes" (este texto no es apropiado para discutir esta denominación que adopto aquí sólo a los fines prácticos), e incluso en el de algunas organizaciones gubernamentales (de diversos niveles, municipales, provinciales, regionales, nacionales), sindicatos, organizaciones populares y una amplia variedad de organizaciones e iniciativas de diversos sectores de población.

Respecto de aquellas prácticas en cultura y poder que sí producen estudios, quizás un elemento característico de muchas de ellas es que las iniciativas de investigación no se relacionan simplemente con preguntas del tipo ¿Qué investigo? sino también con las del tipo ¿Para qué investigo?, y también acerca de si investigo "sobre" ciertos actores o grupos sociales, o "con" esos actores o grupos sociales, al menos como proyecto y dependiendo de los actores. Estas dos últimas preguntas son de carácter ético y político, y ellas condicionan de entrada las preguntas de investigación, la aproximación epistemológica, la elaboración teórica y los planteos de método (ver Mato, 2000, 2001a y 2001b).

Respecto de las prácticas intelectuales que no necesariamente producen investigaciones y que aquí estoy llamando "otras prácticas", estas en algunos casos suponen la producción de "estudios", mientras que en otros se expresan a través de otras formas con componentes reflexivos, o de producción de conocimiento. Algunas suponen trabajo con diversos grupos de población en experiencias de autoconocimiento, fortalecimiento y organización, otras son de educación popular, otras se relacionan con los quehaceres de creadores en diversas artes. En fin, se trata de un espectro muy amplio de prácticas que no es posible nombrar exhaustivamente, sino sólo conceptualmente, y por eso apelo a la denominación genérica de *prácticas intelectuales en cultura y poder*.

Para ilustrar mejor la idea de "otras prácticas", aquellas que no son solamente (o propiamente) "estudios", ofreceré algunas referencias. Es necesario apuntar que resulta difícil identificar rasgos característicos de alcance general porque estas prácticas, como cualesquiera otras, responden a procesos históricos específicos de diversos contextos. Estos procesos se vinculan tanto con la historia larga de estas poblaciones humanas (incluyendo en esto procesos que se inician con la conquista, colonización, importación de esclavos africanos, descolonización, colonialismo interno, etc.) como con procesos más recientes (los proyectos de "modernización", el auge, declinación y transformación de las izquierdas latinoamericanas, las dictaduras militares, la "guerra fría" en diversos escenarios locales, los avances de los movimientos indígena, feminista, afrolatinoamericano, de derechos humanos, en las artes, etcétera).

En la mayoría de las sociedades latinoamericanas (también en otras, pero no son esas otras el referente de mi argumentación) el campo de las prácticas intelectuales en cultura y poder históricamente ha exhibido –y continúa haciéndolo– vínculos entre lo que ocurre en las universidades y lo que ocurre fuera de ellas. Dejando de lado antecedentes históricos más antiguos, si nos limitamos a las últimas tres décadas, resulta inevitable comenzar por hacer referencia por ejemplo a la experiencia de Paulo Freire (ver Freire 1970, 1993) y quienes se han apropiado de sus ideas y las han aplicado no sólo en el ámbito pedagógico, sino también en otros, como por ejemplo en el de derechos humanos (ver El Achkar, 2002), o a las importantes contribuciones de Orlando Fals Borda (1986) y en general de quienes trabajan en la perspectiva conocida como Investigación Acción Participativa. Si en cambio miramos hacia fuera de la academia, resulta inevitable tomar en cuenta por ejemplo los aportes realizados desde diversos movimientos teatrales y/o por creadores teatrales, como por ejemplo los casos de Augusto Boal (ver Boal, 1980) y el Grupo Olodum (ver Sant'Anna, 2002), o Eduardo Pavlovsky (1994), o los de movimientos e intelectuales indígenas y afrolatinoamericanos en casi todos los países de la región (ver por ejemplo Dávalos, 2002; Flórez-Flórez, 2004; Illia García, 2002; Jesús "Chucho" García, 2002; Grueso Castelblanco, 2004), el movimiento feminista (ver Vargas, 2002 y Vargas, 2003), el movimiento de derechos humanos (ver Basile, 2002 y El Achkar, 2002), diversos movimientos de expresiones musicales (la llamada en su momento "nueva canción", los rock críticos, etc.), el trabajo de numerosos humoristas gráficos (como por ejemplo el argentino Quino y el mexicano Rius, entre otros), el de cineastas (como el caso del novo cinema brasilero, entre otros), etcétera.

El hecho de que las prácticas de buena parte de los intelectuales latinoamericanos se desarrollen "fuera", o al menos más allá, o "afuera" y "adentro", del ámbito convencionalmente académico no sólo resulta significativo desde un punto de vista político, sino también por su poder para estimular desarrollos teóricos innovadores. Esta diversidad de contextos y articulaciones de las prácticas intelectuales incide no

sólo en la elección de temas, sino también en la reflexión ética y epistemológica que condiciona a las preguntas y modos de investigación o de producción de otros tipos de prácticas y discursos. Estos tipos de estímulos o de retos son los que subyacen o alimentan las contribuciones hechas por numerosos intelectuales latinoamericanos.

Entre otros estímulos y retos, podemos destacar, por ejemplo, los retos para la investigación y para la elaboración teórica que implican el interés y/o la experiencia en la formulación de políticas culturales para los estados y/o para diversos movimientos sociales. Un ejemplo de esto es la elaboración de ideas de interculturalidad y de iniciativas asociadas a estas por parte de intelectuales indígenas que forman parte o incluso son dirigentes del movimiento indígena. En este campo en particular existen experiencias muy interesantes en Ecuador, Bolivia y Colombia tanto en el campo jurídico-político como en el de la educación básica y universitaria (ver Bustos, 2003; Dávalos, 2002; Maldonado, 2003). Los intelectuales "negros" o "afrodescendientes" (denominaciones que alternativa o complementariamente utilizan quienes así se auto-identifican) también han realizado importantes aportes conceptuales a partir de los retos que les plantean los intereses y luchas de sus comunidades y movimientos (Flórez-Flórez, 2004; Illia García, 2002; Jesús "Chucho" García, 2002; Walsh y García, 2002; Grueso Castelblanco, 2004). Las diferentes vertientes del movimiento latinoamericano de mujeres también ofrecen múltiples ejemplos al respecto (Vargas, 2002); otros aportes interesantes provienen del movimiento de derechos humanos (El Achkar, 2002). También los retos que produce el interés y/o la experiencia de participar activamente en debates públicos y/o en el diseño de políticas para las artes y/o los medios y las llamadas "industrias culturales" han sido a la vez significativas fuentes de elaboración teórica (Bermúdez, 2002; Grimson y Varela, 2002; Hernández, 2002; Maccioni, 2002; Ochoa, 2002; Rosas Mantecón, 2002; Sant'Anna, 2002; Del Sarto, 2002; Sovik, 2002; Sunkel, 2002; Wortman, 2002). O, de maneras diversas, los retos relacionados con el compromiso, cuanto menos emocional y en ocasiones práctico, planteados por experiencias sociales difíciles de definir en pocas palabras pero en todo caso reminiscentes de colonialismo como las que deben afrontar los intelectuales puertorriqueños (Juhász-Mininberg, 2002) o, de otros modos, los de casi cualquier país latinoamericano (Baptista, 2002; Dávalos, 2002; Ferreira de Almeida, 2002; Mignolo, 2002; Pajuelo, 2002).

Efectivamente, es común en diversos medios intelectuales latinoamericanos hacer explícitos los intereses de intervención en el diseño de las políticas de diversos actores sociales. No sólo en los gobiernos nacionales y sus agencias, sino también en los de una amplia diversidad de actores sociales. La cual incluye organismos internacionales, así como organizaciones de derechos humanos, indígenas, afrolatinoamericanas, feministas, de educación popular, de animación sociocultural, y/o diversos movimientos sociales.

Sin embargo, para no caer en idealizaciones, es necesario subrayar que estos intereses no sólo, o no siempre, han obedecido a ciertas maneras de entender el trabajo intelectual. También han respondido a la relativa escasez de puestos de trabajo en las universidades, o a las dedicaciones parciales que estas ofrecen como posibilidad, así como a las bajas remuneraciones pagadas por estas, las cuales fuerzan a no pocos intelectuales a buscar actividades económicamente complementarias.

Si procuramos definir el campo con referencia a las experiencias históricas en América Latina (incluyendo las contemporáneas), parece necesario comenzar por cuestionar la hegemonía de las ideas de "estudios" y de "investigación", al menos como excluyentes, para abrir lugar a la idea de "Prácticas Intelectuales en Cultura y Poder". ¿De cuáles prácticas? ¿De todas?

La idea de "prácticas intelectuales" incluye a las ideas de "investigación" y de "estudios". Realizar "investigación" o "estudios" constituye un cierto tipo de práctica intelectual. Pero estas ideas no agotan el campo de posibilidades de desarrollo de "prácticas intelectuales", también hay "otros" tipos de prácticas intelectuales. No hay oposición entre las ideas de "estudios" e "investigación" y la de "prácticas intelectuales", como tampoco hay equivalencia; la idea de "prácticas intelectuales" es más amplia y abarcadora, e incluye a aquellas otras dos. Ahora bien, es necesario puntualizar que la reflexión ofrecida en este texto no tiene como referencia todos los tipos de "investigación" o "estudios", ni tampoco todos los tipos de "otras prácticas intelectuales", sino aquellos que de manera sintética podemos nombrar como "en cultura y poder".

La entrada en escena e institucionalización en América Latina de la idea de "Estudios Culturales"

Hace sólo unos años, Jesús Martín Barbero, una de las voces más reconocidas como exponente tanto de lo que en la América Latina de habla hispana algunos llaman "Estudios Culturales Latinoamericanos", como de lo que en la academia de habla inglesa denominan "*Latin American Cultural Studies*", aclaraba: "Yo no empecé a hablar de cultura porque me llegaron cosas de afuera. Fue leyendo a Martí, a Arguedas que yo la descubrí [...] Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esa etiqueta apareciera" (1997: 52). Por su parte Néstor García Canclini, otra de las voces más reconocidas en ese mismo campo, sostuvo: "Comencé a hacer Estudios Culturales antes de darme cuenta que así se llamaban" (1996: 84). ¿Por qué Martín Barbero y García Canclini hacían estas declaraciones? ¿Por qué eran interrogados y por qué se veían en la necesidad de aclarar esto?

Desde hace alrededor de una década asistimos en América Latina a un proceso acelerado de institucionalización de lo que algunos colegas llaman "Estudios culturales latinoamericanos". Este proceso viene ocurriendo en relación con la institucionalización de lo que nuestros colegas que trabajan en universidades de Estados Unidos, Inglaterra y Australia llaman "*Cultural Studies*", en cuyo marco utilizan de manera complementaria la denominación "*Latin American Cultural Studies*" para referirse a lo que ellos consideran sería la vertiente latinoamericana de su campo de referencia.

Jesús Martín Barbero y Néstor García Canclini emitieron las opiniones que reproduje más arriba al ser interrogados en el contexto de este proceso de institucionalización. Se trata de un proceso significativo para la configuración mundial de este campo, para el establecimiento del sistema de valores y de supuestos éticos, políticos y epistemológicos en que se asienta, para el sistema de categorías de análisis, preguntas y modos de investigación que se consideran parte del mismo y los que no, para el sistema de autores que se consideran referencias ineludibles, etcétera.

El proceso transnacional de institucionalización de los así llamados "*Cultural Studies*" se da a escala mundial, en un contexto histórico en el cual existen significativas relaciones de poder entre instituciones académicas e individuos de diferentes áreas del mundo. En el cual la publicación de ideas en idioma inglés ejerce particular influencia en la configuración de los paradigmas fundamentales del campo. Esto se debe tanto a la preexistencia de relaciones de poder intersocietales asociadas a procesos históricos de larga data, como a ciertas diferencias contemporáneas relativas a recursos accesibles a universidades y editoriales, y de magnitud de los mercados profesionales y lectores entre diversas áreas del mundo. Además, el uso del idioma inglés marca diferencias en el poder de definición del campo y sus paradigmas, en comparación con el uso del castellano o del portugués. También las marca, por otro lado, el uso de estas lenguas coloniales (hoy oficiales de los estados latinoamericanos) respecto de la expresión en lenguas indígenas que caracteriza las prácticas de no pocos intelectuales indígenas en varias sociedades latinoamericanas. Las diferencias de poder también se relacionan con el hecho de que las prácticas basadas en la academia tienen a la escritura como principal medio, mientras que los intelectuales fuera de ella utilizan otros, como por ejemplo la oralidad presencial, la radio y diversos medios visuales y audiovisuales. No es sólo el inglés *versus* otras lenguas, sino también la escritura *versus* la oralidad y otros medios.

Podríamos decir que existe al menos una cierta influencia del proceso de definición e institucionalización del campo de los llamados "*Cultural Studies*" que se da en EE.UU. e Inglaterra en lo que ocurre en América Latina respecto de la definición del campo de los llamados "Estudios Culturales". Podría argumentarse que lo opuesto también ocurre. Sin embargo, la medida y maneras en que se dan una y otra influencia son muy diferentes, y esto se debe a la reproducción de relaciones de poder entre las sociedades en cuestión, sus sistemas educativos e instituciones académicas, así como en el tamaño del mercado editorial. Así, vistas las cosas a nivel mundial, no es de extrañar la preeminencia en América Latina de representaciones del campo producidas en inglés, ni tampoco la influencia de estas en los discursos corrientes sobre qué son los "Estudios Culturales", cuál es su historia, de qué tratan, qué incluyen y qué no (y por tanto excluyen).

Como consecuencia de esto hay quienes plantean reservas y críticas ante la traducción e incorporación de la denominación "*Cultural Studies*", algunas de las cuales sólo hacen referencia a su carácter de "transplantada", mientras que otras además destacan su inscripción en el marco de relaciones de poder entre la sociedad, el Estado y/o la academia estadounidense y las sociedades, estados y academias de América Latina. Lo significativo del caso es que algunos de los colegas que sostienen posiciones críticas

respecto de la importación de este nombre son usualmente considerados destacadas referencias de los "Estudios Culturales", o bien de los "*Latin American Cultural Studies*", en artículos y colecciones de textos que sostienen y promueven la validez de esta denominación y su importancia práctica. Este es el caso de colegas como Beatriz Sarlo y Nelly Richard.

Así resultan especialmente significativas las palabras con las cuales Beatriz Sarlo respondió al "Cultural Studies Questionnaire" que representantes del *Journal of Latin American Cultural Studies* sólo aplican a reconocidos especialistas en "Cultural Studies". En ese contexto, al ser inquirida al respecto, respondió: "En Argentina nosotros no los llamamos 'Cultural Studies'. Más aún, con Carlos Altamirano hemos creado una Maestría [...] y la hemos llamado 'Sociología de la Cultura y Análisis Cultural', no 'Cultural Studies' –que es un término que ha sido puesto en circulación masiva por la academia estadounidense" (1997: 90; traducción del autor).

Por otra parte, Nelly Richard ha dedicado numerosas páginas a reflexionar críticamente al respecto en varios textos suyos. Viene al caso transcribir un fragmento relativamente extenso de al menos uno de ellos:

> Los estudios culturales (*cultural studies*) son hoy la novedad exportada por la red metropolitana centrada en Estados Unidos, y existen muchas discusiones en América Latina sobre los riesgos de transferencia y reproducción periféricas de su modelo. Los estudios culturales no sólo remiten en su designación al antecedente de un proyecto cuya circunstancia internacional es ajena a la tradición latinoamericana, sino que además revisten la imagen de un paquete hegemónico debido al exitoso grado de institucionalización académica que hoy exhiben desde Estados Unidos.
>
> Son muchas las sospechas y reticencias que rodean la mención a los estudios culturales en América Latina, donde se los tiende a percibir como demasiado cautivos del horizonte de referencias metropolitanas que globaliza el uso y la vigencia de los términos puestos en circulación por un mercado lingüístico de seminarios y de congresos internacionales. Para muchos, basta con que los estudios culturales hayan sido institucionalizados por la fábrica de novedades de la academia norteamericana para hacerlos cargar automáticamente con el estigma colonizador de la dominación metropolitana y para declararlos culpables de sólo favorecer las tecnologías de la reproducción que expanden el mercado académico internacional. La moda de los estudios culturales habría ido borrando la densidad histórica de lo local y de sus "regionalismos críticos". Una posición bastante común es, por ejemplo, la que argumenta que el referente hegemónico de los estudios culturales está silenciando la tradición del ensayismo latinoamericano que, sin embargo, anticipó varios de los actuales desplazamientos de fronteras disciplinarias que tanto se celebran internacionalmente (Achúgar, 1998 en Richard, 2001: 187).

Pero no sólo aquellos colegas considerados referentes de los "*Latin American Cultural Studies*" tienen algo que decir al respecto. Este es el caso, por ejemplo, de Pablo Dávalos, docente e investigador de la Universidad Católica de Quito y asesor de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas y de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE, la organización nacional indígena más poderosa de América Latina), quien en un artículo sobre el tema sugerentemente sostiene:

> […] el hecho de que los *estudios culturales* se generen desde las universidades anglosajonas revela una práctica atávica de la relación saber-poder: para existir hay que ser nombrado, y la prosa en la que se es nombrado siempre es aquella del poder. Los *estudios culturales* hechos desde las universidades anglosajonas proceden a nombrar al mundo, y en virtud de ese acto de taumaturgia, el mundo, o el Otro, existe. Antes de que sean nombrados, eran un mundo por crear, por descubrir o por conquistar, en todo caso las raíces de violencia de la modernidad perviven intactas en la formulación epistémica de los *estudios culturales* de las universidades anglosajonas. Es como si un Melquíades extraño viniese a nuestra realidad en plena peste del olvido y pusiese etiquetas a las cosas y en un lenguaje ajeno para nosotros, para recordarnos que ellas existen. De ahí esa semántica abstrusa que genera un campo semiótico de enunciación y taxonomía: los subalternos, los híbridos, etcétera (Dávalos, 2002: 360).

Desde luego, esta no es la primera vez en la historia de las ideas, las disciplinas o las teorías que los paradigmas se producen con fuerte incidencia de relaciones jerárquicas entre diversas comunidades académicas o intelectuales. Pero ocurre que en este período histórico, al cual podemos caracterizar como

“tiempos de globalización”, la fuerza y los modos en que operan estas relaciones jerárquicas tienen algunas particularidades a las que haré referencia más adelante.

Lo que vengo observando –como participante de estos procesos de institucionalización, crítico sí, pero participante– con la producción transnacional de representaciones del campo que a nivel mundial se suele llamar “*Cultural Studies*” es que las voces que tienen mayor poder para establecer *qué es* (y por tanto *qué no es*) este campo y el sistema de inclusiones (y exclusiones) de temas, enfoques y autores, son las que se expresan mediante publicaciones en inglés. Así se ha venido configurando un canon, o modelo a seguir, que aunque se exprese en varios idiomas resulta que básicamente se escribe en inglés. O bien que, se escriba en el idioma en que se escriba, de todos modos se produce en el contexto de las instituciones académicas de Estados Unidos, Inglaterra y Australia. Y que se legitima, disemina y reproduce a través de las respectivas industrias editoriales y mercados de estudios de postgrado. La necesidad de tomar en cuenta estas referencias contextuales se debe a que de unos modos u otros la producción de discursos es condicionada por los contextos de producción (Foucault, 1980).

A nadie se le escapará que los desafíos, problemas, condicionamientos y tradiciones intelectuales que marcan las prácticas de quienes teorizan y dan clases por ejemplo en algunas de las universidades económicamente poderosas de Estados Unidos, que es desde las cuales se establecen las principales orientaciones de discurso sobre este y otros temas, y hacen sus vidas en el marco de esa sociedad nacional, esa economía nacional, ese mercado y ese Estado (y frecuentemente también desde *campus* universitarios relativamente apartados de la vida y problemas de las grandes ciudades), son significativamente diferentes de los que marcan las prácticas de quienes lo hacen desde cualquier universidad de América Latina, y en particular desde las grandes universidades públicas, que es en las cuales suele formarse el mayor número de profesionales en los respectivos países. Desde luego también hay diferencias entre distintos tipos de instituciones dentro de Estados Unidos, así como entre países latinoamericanos, y también al interior de cada uno de estos. Desde luego, lo sostenido no supone asumir que los intelectuales latinoamericanos constituiríamos un conjunto homogéneo que se confundiría con algo así como las “masas populares” de los respectivos países, ni tampoco que los de Estados Unidos constituirían otro que se confundiría con la CIA. Obviamente no se trata de plantear ninguna simpleza ni dicotomía de ese tipo; sino de reconocer la existencia tanto de heterogeneidades y conflictos al interior de cada uno de esos dos conjuntos, como de condiciones y demandas contextuales (de las universidades, de actores sociales, de agencias de financiamiento, etc.) marcadamente diferentes para uno y otro. En consecuencia, no se trata de pensar en la existencia de dos “tipos puros” de prácticas intelectuales, sino en una amplia diversidad de casos, incluyendo sobreposiciones, tránsitos y “mestizajes”.

Ahora bien, en el caso específico de los “*Latin American Cultural Studies*” –mantengo el nombre en inglés porque me refiero al campo que se construye en inglés– la relación contexto-discurso es un asunto más complejo y a la vez más delicado políticamente que en el de los “*Cultural Studies*” sin calificativo de lugar. Más complejo porque en la constitución del canon de este subcampo también participan voces que hablan desde América Latina, o al menos que son originarias de América Latina aun cuando en la actualidad algunas hablen desde instituciones académicas de países de habla inglesa. Y más delicado políticamente porque los “*Latin American Cultural Studies*” no sólo están conceptualmente vinculados con los “*Cultural Studies”*, sino también con lo que en inglés se llaman *Area Studies* (estudios de áreas o regiones del mundo), y esto agrega nuevos ingredientes al asunto. Particularmente, por la herencia que cargan los *Area Studies* de su origen asociado a proyectos imperiales, a la producción de conocimientos para uso en las metrópolis acerca de pueblos y naciones dominadas, o que se proyecta dominar. Esta herencia, a la que se enfrentan y cuestionan muchos de nuestros mejores colegas de Estados Unidos y Gran Bretaña, marca, no obstante, el sistema fundante de construcción de objetos de estudio, preguntas y modos de investigación de los *Area Studies.*

El caso es que, dadas esas relaciones transnacionales de carácter jerárquico y que involucran relaciones de poder, el canon y/o los paradigmas de qué son y qué no son “*Cultural Studies*,” e incluso “*Latin American Cultural Studies*”, cuáles orientaciones de trabajo (éticas, epistemológicas y políticas) son incluidas (y cuáles no) en la conformación del campo, etc., se forman en buena medida en Estados Unidos y/o en el contexto de relaciones de diversa índole con la academia estadounidense.

La academia estadounidense ha canonizado particularmente algunas obras de Martín Barbero y de García Canclini. Pero lo más interesante del caso es que en ocasiones incluso las obras de estos dos autores, las cuales se han traducido al inglés y se utilizan en numerosos cursos en Estados Unidos, son –

digamos– "subalternizadas". Así, por ejemplo, a García Canclini en más de un foro le han pedido que explique la relación de su famoso libro *Culturas Híbridas* con la idea de "hibridación" de Homi Bhabha[4].

La existencia de estas relaciones de poder entre la academia estadounidense y las de diversos países latinoamericanos tiene diversos tipos de consecuencias. En primer lugar, ocurre algo que ya ha sido expresado por numerosos colegas latinoamericanos: que muchos de quienes trabajan en el marco de instituciones académicas de Estados Unidos frecuentemente no consideran los aportes teóricos hechos desde América Latina, o que cuando lo hacen los asumen subordinados a los que se escriben en inglés (por ej.: la pregunta acerca de Bhabha formulada a García Canclini). Nótese que mi argumento al respecto no refiere al lugar de nacimiento de unos u otros autores, sino específicamente a la lengua y al marco social e institucional de trabajo. Por otro lado, mi argumento, enfocado en contexto social e institucional e idioma de expresión escrita, abre todo un ámbito de situaciones polivalentes en lo que hace tanto a obras traducidas al inglés, como a aquellas otras que son escritas y publicadas directamente en inglés por autores que residen en países no angloparlantes (entre los cuales me incluyo). Este des-conocimiento, este no-reconocimiento, en no pocos casos ocurre simplemente por incapacidad de algunos colegas angloparlantes para leer castellano o portugués. En otros, responde, al menos en parte, a una suerte de ignorancia arrogante institucionalmente cultivada y asociada a las relaciones de poder a escala mundial, las mismas que algunos de estos mismos colegas critican de manera general y/o con referencia a los estados, los organismos internacionales, etc., pero sin extender su reflexión a sus propias prácticas. Afortunadamente, hay numerosas excepciones, y son ellas las que dan sentido a algunos diálogos transnacionales en marcha. El caso es que esta práctica de no-reconocimiento afecta las posibilidades de circulación internacional del trabajo de los investigadores latinoamericanos que trabajan en castellano y portugués. Incluso, debido a la existencia de actitudes colonizadas en América Latina, esto también incide en las posibilidades de reconocimiento e incorporación de estos aportes en América Latina. Al menos por parte de quienes esperan que las contribuciones de autores latinoamericanos sean reconocidas en Europa o Estados Unidos para recién entonces considerarlos seriamente.

Hasta la fecha la irrupción de la denominación "Estudios Culturales Latinoamericanos" en espacios universitarios de América Latina generalmente ha sido consecuencia de entrecruzamientos entre las prácticas de académicos e intelectuales de América Latina con las de colegas, universidades, asociaciones académicas, editoriales y revistas académicas de Estados Unidos y Gran Bretaña. Esto no puede ni debe ser calificado en términos de "bueno" o "malo", sino que debe ser analizado de manera específica en los diversos contextos en que tiene lugar y desde los puntos de vista de diferentes comunidades intelectuales y sus intereses.

Entre quienes asumen y utilizan la denominación "Estudios Culturales" no sólo existen algunas diferencias de orientación, sino también respecto de la importancia estratégica que otorgan a la utilización de este nombre. Pienso que algunas de las diferencias entre la importancia estratégica otorgada se explican al menos en parte con referencia a la historia y situación actual de las disciplinas de origen y/o de la adscripción institucional de los respectivos autores. Lo conversado con numerosos colegas adscriptos a departamentos de literatura, en universidades de varios países latinoamericanos, me ha llevado a pensar que para muchos de ellos la adopción de la idea de "Cultural Studies" supone una enriquecedora ampliación del campo de análisis y por extensión del campo de ejercicio profesional. Sin embargo, no todos los colegas del área de literatura ven con buenos ojos esta ampliación. Algunos sostienen que ella afecta negativamente la especialización y calidad del trabajo, otros que redunda en la subestimación de las potencialidades de tradiciones de investigación generadas desde América Latina. En el otro extremo del espectro, he encontrado pocos antropólogos que consideran que esta denominación, y las tradiciones de trabajo asociadas a ella, amplía el campo, y en cambio critican las consecuencias, asociadas a esta corriente, de subestimación y/o banalización de la etnografía e investigación de campo, tan significativas para esta disciplina. Entre sociólogos y comunicólogos he encontrado una distribución de posiciones menos unánime, pero en general parecen predominar las críticas a la entrada de esta corriente, antes que las complacencias.

Personalmente valoro que la irrupción de esta idea contribuya a debilitar las rigideces de las disciplinas y el poder de sus instituciones guardianas (sociedades profesionales, escuelas y departamentos) y a favorecer el desarrollo de iniciativas transdisciplinarias, así como también a desafiar los discursos sobre la supuesta "objetividad" de las ciencias sociales (como sabemos, nada más subjetivo que tal pretendida "objetividad"). Pero, en cambio, me preocupa el desinterés por el trabajo de campo y en general por la

producción de referentes empíricos en muchos "estudios" amparados en la idea de "Cultural Studies", así como que esta idea y el sistema de relaciones transnacionales asociado a ella tiendan a estimular la sobrevaloración de las tendencias intelectuales que se producen en inglés y la vinculación a ellas, a la vez que a desestimular (o al menos a no-estimular) la vinculación con las prácticas críticas en cultura y poder desarrolladas por intelectuales locales en una amplia diversidad de movimientos sociales y en otros ámbitos más allá de las universidades. Esta fascinación por lo metropolitano, que ya ha ocurrido anteriormente en la historia de América Latina, ahora es facilitada por las prácticas crecientemente globales de los colegas e instituciones del "Norte", por las tecnologías digitales y electrónicas aplicadas a las comunicaciones, a la vez que por la creciente escasez de recursos locales para realizar investigación, becas de estudio, etc., asociada a las restricciones aplicadas a las universidades públicas en el marco de las políticas de reducción del gasto público de las últimas décadas.

Me preocupa lo que esto muchas veces supone en términos de autocolonización intelectual y desarticulación de redes locales, así como la seducción que ejerce la posibilidad de cierta politización de carácter meramente retórico en los discursos académicos, pero que no se acompaña de iniciativas prácticas por construir mediaciones con actores sociales locales. Sin embargo, la situación es polivalente y hay que reconocer la existencia de diferentes tipos de casos[5].

Puesto de otro modo, creo que es necesario evitar la naturalización de la idea de "estudios culturales" que no es sino la traducción de la de "*Cultural Studies*". Pienso que la utilización de esta denominación no sólo construye una asociación dependiente con lo que ocurre en inglés, sino que además naturaliza la exclusión de (coloca fuera de los límites del campo) prácticas muy valiosas en cultura y poder, las cuales guardan relaciones política y epistemológicamente significativas con los contextos sociales y con los movimientos sociales latinoamericanos. Y esto último ocurre, entre otras cosas, porque el proyecto de los "*Cultural Studies*", esos que se hacen en inglés, ha venido academizándose a la vez que despolitizándose. Esto incluso lo señalan así algunos de los más destacados líderes de este campo[6].

La creciente importancia académica de los "*Cultural Studies"* en Estados Unidos y Gran Bretaña se ha dado combinadamente con una pérdida de importancia de la condición política que se supone era propia. Su carácter político ha venido disolviéndose en una retórica de la política y los asuntos de poder que no permite ver las prácticas de los actores sociales. Así, buena parte de los "*Cultural Studies"*, esos que se hacen en inglés, no analiza las prácticas de los actores, es mero asunto de análisis de textos y discursos, puestos en contextos en los cuales no se da cuenta de prácticas sociales específicas.

Pero, además, uno de los problemas del campo particularmente en Estados Unidos es que los colegas no han encontrado formas efectivas de superar los esquemas de división del trabajo que separan a las prácticas académicas de esas otras prácticas en cultura y poder que se dan fuera de la academia. Sí acaso han encontrado cómo incluir lo que se hace en algunas artes y en los medios, o en las llamadas "industrias culturales". Pero no han encontrado cómo integrar en el proyecto lo que hacen por ejemplo muchos intelectuales en diversos ámbitos extra-académicos (feministas, chicanos, afroestadounidenses, de derechos humanos, etc.), al punto que en entrevistas sostenidas con algunos de ellos incluso se han referido a los "*Cultural Studies*" como un proyecto "reaccionario". Y uno de los problemas de importar esa denominación es que ella viene cargada de esos problemas.

Los problemas que acarrea la traducción descontextualizada de la idea de "*Cultural Studies*" y la adopción sin más de la denominación "Estudios Culturales" no se limitan a las relaciones entre la academia que habla inglés y las que hablan otras lenguas. Hay otros más, y en este sentido me parece necesario enfatizar que, tomando en cuenta lo ya expuesto anteriormente respecto de la hegemonía de la escritura que expresan, tampoco debe sorprendernos la indiscutida hegemonía de la idea de "Estudios" ("*Studies*") para intentar definir un campo de "*prácticas intelectuales"* cuyo carácter político ha sido enfatizado tanto por quienes hoy se autoidentifican como partícipes de él, como por aquellos frecuentemente señalados como sus "fundadores" (Hoggart, Williams, Hall) en las narraciones hegemónicas de la historia del campo, las cuales indefectiblemente suelen remitir sus orígenes a las prácticas del grupo de intelectuales de Birmingham. ¿Acaso un campo proclamadamente político sólo da lugar a "Estudios"? ¿Qué sucede con otras formas de práctica intelectual? ¿Dónde quedan las prácticas no escritas en el seno de movimientos sociales y en las "artes"? ¿Quedaron las prácticas extramuros del grupo de Birmingham en el olvido?

Algunas reflexiones finales

Pienso que lo hasta aquí expuesto debemos ponerlo en el conetxto más amplio de algunas características de los procesos de globalización contemporáneos que pueden resultar especialmente significativas para esta reflexión. Me refiero, en particular, a la creciente importancia de redes transnacionales de actores locales y transnacionales en la producción de representaciones sociales y programas de acción social y política significativos, ya no sólo las que afectan al quehacer intelectual sino en general a las sociedades contemporáneas.

Estas redes, que puede ser productivo ver como complejos transnacionales de producción y comunicación de sentido y de acción, pueden estar conformadas por actores sociales esparcidos por el mundo (no me refiero a su mera existencia en Internet, que es sólo un medio) pero frecuentemente son organizadas y económicamente sostenidas por actores localizados en Estados Unidos y/o en unos pocos países de Europa Occidental. Los actores organizadores y/o promotores de estas redes, a los que por el alcance de sus prácticas podemos llamar "actores globales", poseen ciertas ventajas en el planteamiento de las ideas en torno a las cuales se articulan estas redes, así como en la proposición de sus programas de acción. Estas ventajas provienen no sólo de su papel organizador, sino también de los recursos económicos, políticos y de conocimientos para la acción que controlan, y que son precisamente los que facilitan la construcción de posicionamientos promotores de procesos a nivel global.

La existencia de estas redes transnacionales no es nueva en la historia, lo que ocurre es que en los actuales tiempos de globalización la cantidad, importancia y carácter transnacional de estas redes se han acentuado. Ello no sólo gracias a las tecnologías comunicacionales y digitales disponibles, sino también a otros factores propios de la segunda postguerra, como por ejemplo la expansión de organizaciones inter-gubernamentales y no-gubernamentales dedicadas a construir redes de diverso tipo a nivel mundial, el casi-fin del colonialismo, el casi-fin de la guerra fría, y el extraordinario desarrollo de formas de "conciencia de globalización" –las cuales no importa si podrían calificarse de "verdaderas" o "falsas", sino que en cualquier caso llevan a los actores a actuar cada vez a escalas más globales. Es necesario indicar que el desarrollo de estas redes de relaciones transnacionales no es ni "bueno" ni "malo" en sí mismo, por ejemplo en la actualidad existen redes de este tipo organizadas tanto en torno a ideas racistas, como en defensa de los derechos humanos, pero este no es tema de estas páginas[7].

He estudiado casos de redes articuladas en torno a ideas de identidades y diferencias sociales, de cultura y desarrollo (Mato, 2003), de ideas de sociedad civil (Mato, 2004), de ideas (neo)liberales (Mato, 2005), así como algunas redes articuladas en torno a ideas de "modernización del sector ciencia y tecnología" y de los llamados "Estudios Culturales" (Mato, 2002). Mis investigaciones sobre casos específicos de estas redes o complejos transnacionales no me han llevado a concluir que los actores locales suelen adoptar sin más las representaciones sociales que promueven los actores globales. Pero sí a observar que elaboran sus propias representaciones en el marco de esas relaciones transnacionales. Así, resulta que las representaciones que orientan sus acciones se relacionan de manera significativa, pero de formas diversas, con las de los actores globales. En algunos casos esto implica la adopción de ciertas representaciones, pero en muchos otros produce crítica, resistencia, negociación, apropiación creativa.

Al estudiar redes articuladas tanto en torno a ideas de "modernización de la ciencia" como de "estudios culturales", nos encontramos con que estas, más allá de significativas diferencias, comparten algunos rasgos. Estos son que, en general, ellas no sólo vinculan intelectuales individuales y/o equipos de trabajo, sino también instituciones académicas, asociaciones profesionales, industrias editoriales, publicaciones profesionales y académicas, fundaciones, agencias gubernamentales e inter-gubernamentales, etcétera. El estudio de estos grandes complejos transnacionales de producción y comunicación de sentido permite apreciar cómo su funcionamiento incide en la ascendencia y establecimiento de ciertas ideas y corrientes teóricas; el de los llamados "Estudios Culturales" es un caso de este tipo.

Bibliografía

Antonelli, Mirta 2002 “La intervención del intelectual como axiomática” en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder. Disponible en <http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Baptista, Selma 2002 “A construção cultural e política da etnicidade no Peru: José Carlos Mariátegui, José María Arguedas e Rodrigo Montoya” en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder. Disponible en <http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Basile, Teresa 2002 “La Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo: emergencia de nuevas prácticas en cultura y poder en la Argentina de la posdictadura” en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder. Disponible en <http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Bermúdez, Emilia 2002 “Procesos de Globalización e Identidades. Entre espantos, demonios y espejismos. Rupturas y conjuros para lo ‘propio’ y lo ‘ajeno’” en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder. Disponible en <http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Boal, Augusto 1980 *Teatro del oprimido* (México: Nueva Imagen) 2 tomos.

Bourdieu, Pierre 1990 (1980) *The Logic of Practice* (Stanford: Stanford University Press).

Bustos, Mario 2003 *Comunicación, Política y Cosmovisión. Entrevista a Mario Bustos realizada por Daniel Mato* (Ecuador). Disponible en <http://www.globalcult.org.ve/doc/EntrMarioBustos2001.htm>.

Dávalos, Pablo 2002 “Entre movimientos sociales y la academia: las prácticas intelectuales en América Latina” en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV), Grupo de Trabajo Cultura y Poder. Disponible en

<http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Del Sarto, Ana 2002 *“*La sociología y la crítica cultural en Santiago de Chile. Intermezzo dialógico: de límites e interinfluencias” en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder. Disponible en

<http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

El Achkar, Soraya 2002 “Una mirada a la educación en derechos humanos desde el pensamiento de Paulo Freire: Prácticas de intervención político cultural” en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder. Disponible en <http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Fals Borda, Orlando 1986 *Conocimiento y Poder Popular* (Bogotá: Siglo XXI).

Ferreira de Almeida, Maria Cândida 2002 “‘*Só a antropofagia nos une’*” en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder. Disponible en

<http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Flórez-Flórez, Juliana 2004 “Una aproximación a la dimensión del disenso de los movimientos sociales: la implosión de la identidad étnica en la red ‘Proceso de Comunidades Negras’ de Colombia”. Monografía Investigadora Visitante Nº 12, Colección Monografías, Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela, Caracas. Diponible en <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm>.

Foucault, Michel 1973 (1970) *El orden del discurso* (Barcelona: Tusquest).

Freire, Paulo 1970 *Pedagogía del Oprimido* (México: Siglo XXI).

Freire, Paulo 1993 *Pedagogía de la Esperanza* (México: Siglo XXI).

García, Illia 2002 "Representaciones de identidad y organizaciones sociales afrovenezolanas" en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder. Disponible en <http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

García, Jesús "Chucho" 2002 "Encuentro y desencuentros de los 'saberes' en torno a la africanía 'latinoamericana'" en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder. En

<http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

García Canclini, Néstor 1996 "Cultural Studies Questionnaire" in *Journal of Latin American Cultural Studies*, 5(1).

Grimson, Alejandro y Varela, Mirta 2002 "Culturas populares, recepción y política. Genealogías de los estudios de comunicación y cultura en la Argentina" en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder. Disponible en <http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Grossberg, Lawrence 1998 "The Cultural Studies Crossroads Blues" in *European Journal of Cultural Studies*, Vol. 1, Nº 1.

Grueso Castelblanco, Libia R. 2004 "El proyecto político-cultural del Proceso de Comunidades Negras –PCN– y el problema del desarrollo en la ecoregión del pacífico sur colombiano", Ponencia presentada en el Coloquio Internacional Políticas de Economía, Ambiente y Sociedad en tiempos de globalización. Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 14 y 15 de mayo. Disponible en <http://www.globalcult.org.ve/coloq2004.htm>.

Hernández, Carmen 2002 "Más allá de la exotización y la sociologización del arte latinoamericano" en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder. En <http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Juhász Mininberg, Emeshe 2002 "'Ninguna de las anteriores': (dis)continuidades conceptuales sobre identidad nacional en el caso de Puerto Rico" en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder. Disponible en <http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Maccioni, Laura 2002 "V*aloración de la democracia y resignificación de 'política' y 'cultura': sobre las políticas culturales como metapolíticas"* en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder. En

<http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Maldonado, Luis Eduardo 2003 *Ciudadanía, Desarrollo y Cooperación Internacional en Tiempos de Globalización: Una visión autocrítica sobre el Movimiento Indígena en el Ecuador*. *Entrevista a Luis Maldonado realizada por Daniel Mato* (Ecuador). Disponible en

<http://www.globalcult.org.ve/doc/EntrLuisMaldonado.htm>.

Martín Barbero, Jesús 1997 "Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esta etiqueta apareciera. Una entrevista con Jesús Martín Barbero" en *Dissens* Nº 3.

Mato, Daniel 2000 "Not 'Studying the Subaltern' but Studying with 'Subaltern' Social Groups the Global-Local Articulations of Power" in *Nepantla-Views from South*, Vol. 1, Nº 2.

Mato, Daniel 2001a “Producción transnacional de representaciones sociales y transformaciones sociales en tiempos de globalización” en Mato, Daniel (coord.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: CLACSO).

Mato, Daniel 2001b “Des-fetichizar la ‘globalización’: basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones; mostrar la complejidad y las prácticas de los actores” en Mato, Daniel (comp.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2* (Caracas: CLACSO).

Mato, Daniel 2001c “The 2000 Inter-Asia Cultural Studies Conference” in *The Journal of Inter-Asia Cultural Studies* (Routledge) Vol. 2, Nº 3.

Mato, Daniel (coord.) 2002 *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder.

Mato, Daniel 2002 “Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder” en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder. En <http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Mato, Daniel 2003 “Actores sociales transnacionales, organizaciones indígenas, antropólogos y otros profesionales en la producción de representaciones de ‘Cultura y Desarrollo’” en Mato, Daniel (coord.) *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela). Disponible en <http:// www.globalcult.org.ve>.

Mato, Daniel 2004 “Actores globales, redes transnacionales y actores locales en la producción de representaciones de ideas de sociedad civil” en Mato, Daniel (coord.) *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela). Disponible en

<http:// www.globalcult.org.ve>.

Mato, Daniel 2005 “Instituciones privadas, empresarios, dirigentes sociales, economistas, periodistas y otros profesionales en la producción y difusión mundial de ideas (neo)liberales” en Mato, Daniel (coord.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela). Disponible en <http:// www.globalcult.org.ve>.

Mignolo, Walter 2002 “El Potencial Epistemológico de la Historia Oral: Algunas Contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui” en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder. En

<http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Ochoa Gautier, Ana María 2002 “Políticas culturales, academia y sociedad” en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder. En

<http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Pajuelo, Ramón 2002 “El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder” en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder. En <http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Pavlovsky, Eduardo 1994 *La ética del cuerpo, conversaciones con Jorge Dubatti* (Buenos Aires: Ediciones Babilonia).

Richard, Nelly 2001 “Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana” en Mato, Daniel (comp.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: CLACSO).

Rosas Mantecón, Ana 2002 “Los estudios sobre consumo cultural en México” en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder. Disponible en <http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Sant’Anna, Catarina 2002 “Poder e Cultura: as lutas de resistência crítica a través de duas experiências teatrais” en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder. En <http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Sovik, Liv 2002 “‘O Haiti é aqui/O Haiti não é aquí’: música popular, dependência cultural e identidade brasileira na polêmica Schwarz-Silviano” en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder. Disponible en <http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Sunkel, Guillermo 2002 “Una mirada otra. La cultura desde el consumo” en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder. Disponible en <http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Vargas, Virginia 2003 “Los feminismos latinoamericanos y sus disputas por una globalización alternativa” en Mato, Daniel (coord.) *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela). Disponible en <http://www.globalcult.org.ve>.

Vargas Valente, Virginia 2002 *“*Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nuevo milenio. Una lectura político personal*”* en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder. Disponible en <http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Walsh, Catherine y García, Juan 2002 “El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano. Reflexiones (des)de un proceso” en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder. Disponible en <http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Wortman, Ana 2002 “Vaivenes del campo intelectual político cultural en la Argentina” en Mato, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) Grupo de Trabajo Cultura y Poder. Disponible en <http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Notas

* Doctor en Ciencias Sociales. Coordinador del Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) marzo de 2002.

1 Este texto constituye una versión revisada y sustancialmente abreviada del originalmente publicado como “Estudio Introductorio” del tercer libro producido por el Grupo de Trabajo Cultura y Poder de CLACSO, bajo el título Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder (disponible en <http://www.clacso.org> y <http://www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>).

2 La idea de América Latina tiene una larga y problemática historia de la que no puedo ocuparme en estas páginas. He indagado y reflexionado sobre ella y sobre su aplicación como adjetivo a las prácticas intelectuales en algunas publicaciones anteriores, como por ejemplo en el artículo originalmente publicado en el tercer libro del Grupo de Trabajo Cultura y Poder de CLACSO, del cual este texto constituye una versión abreviada y revisada (Mato, 2002).

3 Respecto de tendencias semejantes en otras regiones del mundo, entre otras publicaciones, se pueden consultar el número temático “Intellectual Practices in Culture and Power. Transnational Dialogues”, que he editado para la revista Cultural Studies, Vol. 17, Nº 6, y mi artículo al respecto publicado en Journal of Inter-Asia Cultural Studies (Mato, 2001c).

4 Esto me lo comentó el mismo Néstor García Canclini a la salida de uno de estos foros, quien además me explicó que, para la época en que escribió Culturas Híbridas, él no había leído a Bhabha.

5 Por un lado tenemos que en varios países latinoamericanos se ha venido incorporando la idea de “Estudios Culturales Latinoamericanos” (o sus acotaciones subregionales o nacionales) en nombres de revistas, encuentros y congresos, seminarios, títulos y contenidos de artículos y libros. En buena parte de los casos, la adopción de este nombre no ha sido acompañada de una reflexión crítica. Y además, en no pocos de ellos es posible observar diversos indicadores de continuidades fuertes con los “Cultural Studies”, es decir, los que se hacen en inglés, o incluso que se narra un relato fundador que coloca su origen en Birmingham, Inglaterra. Al decir indicadores me refiero a referencias bibliográficas, conferencistas principales de eventos, adopción de temas, etcétera. Los ejemplos no son pocos, pero me parece innecesario hacer señalamientos particulares, pues el objetivo no es entrar en polémicas personales, sino promover la reflexión al respecto. Por otro lado, existen otros tipos de casos en los cuales, si bien se observa la adopción del nombre sin una reflexión explícitamente crítica al respecto, no obstante no se observan indicadores de que los “Cultural Studies” sean vistos como referencia fuerte, o como origen genealógico. Por el contrario, en algunos de estos casos es posible observar que bajo el nombre “Estudios Culturales Latinoamericanos” (o sus acotaciones subregionales o nacionales) se incluyen mayormente, cuando no exclusivamente, producciones intelectuales locales, e incluso no sólo del tipo “estudios”, sino también del tipo “otras prácticas”. El conocimiento directo de algunos casos con estas características y conversaciones sostenidas con algunos de los promotores de estos usos me han llevado a pensar que quizás razones de tipo práctico y/o estratégico llevan a algunos colegas a adoptar la denominación “Estudios Culturales Latinoamericanos”, sin por ello necesariamente adoptar el sistema de representaciones del campo, canon y paradigmas propios de los “Cultural Studies” o de los “Latin American Cultural Studies”. Desde este punto de vista, sería posible asumir que el problema no sería el nombre que le damos al campo, sino el concepto del mismo que manejamos.

6 Por ejemplo lo hace en un artículo reciente Lawrence Grossberg (1998), egresado de Birmingham y codirector de la revista Cultural Studies.

7 He argumentado más extensamente acerca de la idea de tiempos de globalización y sus principales características, en particular de la idea de “conciencia de globalización”, en publicaciones anteriores; en algunas de ellas además he analizado ejemplos de redes transnacionales de actores globales y locales, aunque la mayor parte de estos estudios no incluyen la participación en ellas de instituciones académicas, sino de organizaciones indígenas, de la sociedad civil, y actores globales diversos como fundaciones internacionales, agencias bilaterales, organizaciones intergubernamentales, bancos multilaterales, etc. (ver por ejemplo Mato, 2001a y 2001b). He analizado los problemas de fetichización de la globalización, que expresan tanto los discursos apologéticos como los demonizadores de la misma en algunas publicaciones anteriores (ver por ejemplo Mato, 2001b).

Anexo

Índices de los libros de procedencia

Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización (Buenos Aires: CLACSO, 2001)

Daniel Mato
Introducción: Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización

Lourdes Arizpe
Cultura, creatividad y gobernabilidad

Jesús “Chucho” García
Comunidades afroamericanas y transformaciones sociales

Néstor García Canclini
Definiciones en transición

Martín Hopenhayn
¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura

Elizabeth Jelin
Exclusión, memorias y luchas políticas

Jesús Martín Barbero y Ana María Ochoa Gautier
Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular

Daniel Mato
Producción transnacional de representaciones sociales y transformaciones sociales en tiempos de globalización

Gustavo Lins Ribeiro
Post-imperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo

Nelly Richard
Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana

Yolanda Salas
La dramatización social y política del imaginario popular: el fenómeno del bolivarismo en Venezuela

Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2 (Caracas: CLACSO, 2001)

Daniel Mato
Introducción: estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2

Lourdes Arizpe y Guiomar Alonso
Cultura, comercio y globalización

Isidro H. Cisneros
La intolerancia después del Comunismo

Gioconda Espina
Cada una, cada uno, la masa y el Comandante en Jefe de Venezuela (1998-2000)

Jesús "Chucho" García
Deconstrucción, transformación y construcción de nuevos escenarios de las prácticas de la Afroamericanidad

Alejandro Grimson
Fronteras, estados e identificaciones en el Cono Sur

Gustavo Lins Ribeiro
Planeta Banco: diversidad étnica en el Banco Mundial

Fabio López la Roche
Ciudadanía cultural y comunicativa en contextos de globalización, desregulación, multiculturalismo y massmediatización: el caso colombiano

Mireya Lozada
Política en red y democracia virtual: la cuestión de lo público

Daniel Mato
Des-fetichizar la "globalización": basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones; mostrar la complejidad y las prácticas de los actores

Luz Adriana Maya Restrepo
Memorias en conflicto y paz en Colombia: la discriminación hacia lo(s) "negro(s)"

Carlos Ossa
La profecía vulgar

Angel G. Quintero Rivera
El debate sociedad-comunidad en la sonoridad. El desafío de las músicas "mulatas" a la modernidad eurocéntrica convencional

Nelly Richard
La problemática del feminismo en los años de la transición en Chile

Yolanda Salas
Morir para vivir. La (in)certidumbre del espacio (in)civilizado

Ana Wortman
El desafío de las políticas culturales en la Argentina

Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV, 2002)

Resúmenes de los Ensayos

Parte I: Estudio Introductorio

Daniel Mato
Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder

Parte II: Ensayos

Mirta Antonelli
La intervención del intelectual como axiomática

Selma Baptista
A construção cultural e política da etnicidade no Peru: José Carlos Mariátegui, José María Arguedas e Rodrigo Montoya

Teresa Basile
La Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo: emergencia de nuevas prácticas en cultura y poder en la Argentina de la posdictadura

Emilia Bermúdez
Procesos de globalización e identidades. Entre espantos, demonios y espejismos. Rupturas y conjuros para lo "propio" y lo "ajeno"

Pablo Dávalos
Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémica

Ana Del Sarto
La sociología y la crítica cultural en Santiago de Chile. Intermezzo dialógico: de límites e interinfluencias

Soraya El Achkar
Una mirada a la educación en derechos humanos desde el pensamiento de Paulo Freire. Prácticas de intervención político cultural

Maria Cândida Ferreira de Almeida
"Só a antropofagia nos une"

Illia García
Representaciones de identidad y organizaciones sociales afrovenezolanas

Jesús "Chucho" García
Encuentro y desencuentros de los "saberes" en torno a la africanía "latinoamericana"

Alejandro Grimson y Mirta Varela
Culturas populares, recepción y política. Genealogías de los estudios de comunicación y cultura en la Argentina

Carmen Hernández
Más allá de la exotización y la sociologización del arte latinoamericano

Emeshe Juhász Mininberg
"Ninguna de las anteriores": (dis)continuidades conceptuales sobre identidad nacional en el caso de Puerto Rico

Laura Maccioni

Valoración de la democracia y resignificación de "política" y "cultura": sobre las políticas culturales como metapolíticas

Walter Mignolo
El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui

Ana María Ochoa Gautier
Políticas culturales, academia y sociedad

Ramón Pajuelo
El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder

Juan Poblete
Trayectoria crítica de Angel Rama: la dialéctica de la producción cultural entre autores y públicos

Alicia Ríos
Los Estudios Culturales y el estudio de la cultura en América Latina

Ana Rosas Mantecón
Los estudios sobre consumo cultural en México

Catarina Sant'Anna
Poder e cultura: as lutas de resistência crítica através de duas experiências tetarais

Liv Sovik
"O Haiti é aqui/O Haiti não é aqui": música popular, dependência cultural e identidade brasileira na polêmica Schwarz-Silviano

Guillermo Sunkel
Una mirada otra. La cultura desde el consumo

Miguel Tinker Salas y María Eva Valle
Cultura, poder e identidad: la dinámica y trayectoria de los intelectuales chicanos en los Estados Unidos

Virginia Vargas Valente
Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nuevo milenio. Una lectura político-personal

Catherine Walsh y Juan García
El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano. Reflexiones (des)de un proceso

Ana Wortman
Vaivenes del campo intelectual político cultural en la Argentina

George Yúdice
Contrapunteo estadounidense/latinoamericano de los estudios culturales

Parte III: Postfacios

Pablo Dávalos
Entre movimientos sociales y la academia: Las prácticas intelectuales en América Latina

Nelly Richard
Saberes académicos y reflexión crítica en América Latina

Virginia Vargas Valente
Itinerario de los otros saberes