
**ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
SOBRE CULTURA Y
TRANSFORMACIONES SOCIALES EN
TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN**

⇐ **Daniel Mato**
(Compilador)

Lourdes Arizpe
Jesús “Chucho” García
Nestor García Canclini
Martín Hopenhayn
Elizabeth Jelin
Gustavo Lins Ribeiro
Jesús Martín Barbero
Daniel Mato
Ana María Ochoa Gautier
Nelly Richard
Yolanda Salas

Colección Grupos de Trabajo de CLACSO

Grupo de Trabajo *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*

Coordinador: Daniel Mato

Director de la Colección

Dr. Atilio A. Boron
Secretario Ejecutivo de CLACSO

Area Académica de CLACSO

Coordinador: Emilio H. Taddei
Asistente Coordinador: Sabrina González
Revisión de Pruebas: Daniel Kerssfield

Area de Difusión de CLACSO

Coordinador: Jorge A. Fraga
Arte y Diagramación: Miguel A. Santángelo
Edición: Florencia Enghel

Impresión

Gráficas y Servicios S.R.L.

Imagen de tapa:

Foto Cortesía AFP: el presidente de Francia Jacques Chirac saluda al jefe Raoni, del pueblo Kayapo, en el Palacio Elíseo en París el 9 de mayo de 2000. Fotógrafo: Georges Gobet.

Primera edición

"Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización"
(Buenos Aires: CLACSO, junio de 2001)



CLACSO
**Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales**



Asdi
**Agencia Sueca de
Desarrollo Internacional**

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales / CLACSO

Callao 875, piso 3° (1023) Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4811-6588 / 4814-2301 - Fax: (54-11) 4812-8459
e-mail: clacso@clacso.edu.ar - <http://www.clacso.edu.ar> - www.clacso.org

ISBN 950-9231-62-2

© *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

**ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
SOBRE CULTURA Y
TRANSFORMACIONES SOCIALES EN
TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN**

⇐ **Daniel Mato**
(Compilador)

INDICE

Presentación y reconocimientos

9

Daniel Mato

*Introducción: Cultura y transformaciones
sociales en tiempos de globalización*

13

Lourdes Arizpe

Cultura, creatividad y gobernabilidad

31

Jesús “Chucho” García

Comunidades afroamericanas y transformaciones sociales

49

Néstor García Canclini

Definiciones en transición

57

Martín Hopenhayn
¿Integrarse o subordinarse?
Nuevos cruces entre política y cultura
69

Elizabeth Jelin
Exclusión, memorias y luchas políticas
91

Jesús Martín Barbero y Ana María Ochoa Gautier
Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular
111

Daniel Mato
*Producción transnacional de representaciones sociales
y transformaciones sociales en tiempos de globalización*
127

Gustavo Lins Ribeiro
*Post-imperialismo: para una discusión después del
post-colonialismo y del multiculturalismo*
161

Nelly Richard
*Globalización académica, estudios culturales
y crítica latinoamericana*
185

Yolanda Salas
*La dramatización social y política del imaginario popular:
el fenómeno del bolivarismo en Venezuela*
201

Presentación y reconocimientos

El presente volumen reúne un conjunto de once ensayos especialmente preparados por los miembros del Grupo de Trabajo Globalización, cultura y transformaciones sociales del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Estos textos constituyen versiones revisadas de las ponencias que los autores presentaron en la primera reunión del Grupo de Trabajo realizada en Caracas del 11 al 13 de noviembre de 1999.

Dicha reunión de trabajo contó también con la participación de los colegas Evelina Dagnino de la Universidad Estadual de Campinas y Esteban Emilio Mosonyi de la Universidad Central de Venezuela, quienes por razones ajenas a su voluntad no pudieron preparar textos para su publicación en este volumen, pero cuyas ponencias y participación enriquecieron significativamente las deliberaciones del grupo.

A fines de 1998, Atilio Boron, Secretario Ejecutivo de CLACSO, me propuso que presentara una propuesta para la creación de un Grupo de Trabajo en el área de cultura y globalización. El grupo quedó establecido a principios de 1999 con la participación de catorce investigadores adscriptos a doce instituciones de siete países de América Latina, y CLACSO aprobó nuestra propuesta de trabajo en abril de ese año.

Para comenzar nuestro trabajo propuse al grupo un conjunto de preguntas generadoras las cuales sirvieron de punto de partida para la preparación de las ponencias que posteriormente se elaboraron, así como de eje articulador de nuestros intercambios durante la reunión. En general esas preguntas giraban en torno a dos

ejes principales, los cuales, como era de esperar, atraviesan de maneras diversas los textos contenidos en el presente volumen. Esos dos ejes pueden expresarse en las siguientes dos preguntas generales:

- a) ¿Cuáles son nuestras ideas acerca de cómo “lo cultural” —lo simbólico social en el sentido más amplio posible— incide en los procesos sociales/políticos? Y en particular de cómo lo hace en el contexto de los procesos de globalización contemporáneos. ¿Qué de especial ocurre al respecto en estos tiempos?
- b) ¿Cuál es el impacto en América Latina de la creciente institucionalización de los llamados “Cultural Studies” en países de habla inglesa, y de lo que en ellos han comenzado a denominar “Latin American Cultural Studies”?

En la Introducción comentaré cómo los artículos incluidos en este volumen aportan a la elaboración de ideas respecto de esos dos ejes de reflexión, pero antes, en esta sección, deseo reconocer y agradecer las contribuciones de diversas personas e instituciones a la realización de la reunión de trabajo del grupo y a la preparación de este volumen.

Hasta la fecha la sede institucional de la coordinación del Grupo de Trabajo ha sido el Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, el cual también coordino, y que está adscrito al Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST) y al Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Central de Venezuela (UCV). En el marco de este Programa creamos un grupo de apoyo constituido por entonces por cuatro tesis de doctorado cuya colaboración fue importantísima para asegurar el éxito de la mencionada reunión de trabajo. Durante ese primer período, y hasta la realización de la reunión de trabajo, el grupo de apoyo contó con la participación del prof. Alvaro Agudo, la prof. Ximena Agudo, la prof. Illia García, y la prof. Sary Levy. Con posterioridad a la reunión de trabajo, y durante el período de edición de este primer libro, el grupo de apoyo se reorganizó dando lugar a la constitución de un equipo del Programa más pequeño y más directamente involucrado en las gestiones cotidianas, y a un grupo de trabajo del Programa al cual desde entonces se han incorporado varios valiosos participantes. Así, en las gestiones postreunión que han conducido a la preparación de este libro los aportes de los miembros del equipo del Programa, prof. Illia García y prof. Sary Levy, han sido de vital importancia. Adicionalmente, para el desarrollo de sus labores el Grupo de Trabajo de CLACSO también contó con la colaboración de la Lic. Evalú Suárez, quien fungió como facilitadora electrónica hasta la realización de esa primera reunión. A partir de entonces, durante todos los intercambios posteriores a la reunión y hasta llegar a esta publicación, así como en lo atinente a la segunda y tercera reunión del Grupo de Trabajo, la nueva facilitadora electrónica ha sido la tesis Gloria Monasterios. Es propicia la oportunidad para expresar mi agradecimiento a todos los nombrados por sus valiosos aportes.

Asimismo, es un placer reconocer y agradecer la colaboración del personal administrativo del CIPOST, así como el compromiso con este proyecto tanto del

prof. Rigoberto Lanz, para la época de la primera reunión Director del CIPOST, como del prof. Agustín Martínez, nuevo Director de nuestro Centro. Asimismo, la colaboración de los miembros del equipo de dirección de la Comisión de Estudios de Postgrado de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela y de la Facultad propiamente dicha también ha sido crucial para poder realizar con éxito y satisfacción las gestiones de coordinación del Grupo de Trabajo de CLACSO, las reuniones de trabajo y esta publicación. Por eso deseo reconocer la colaboración de la prof. Judith Chaudary, Coordinadora Académica de Postgrado; la prof. Lady Fonseca, Directora de Postgrado; la prof. Omaira Santoyo, Coordinadora Administrativa de la Facultad; el prof. Jesús Oyalbis, Coordinador Académico de la Facultad; y el prof. Víctor Rago, Decano.

Las contribuciones del equipo de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO también han sido muy valiosas para hacer posibles las actividades del Grupo de Trabajo, especialmente las de Atilio Boron, Secretario Ejecutivo, Emilio Taddei, Coordinador Académico, Gabriela Amenta, Sabrina González, Bettina Levy, Gustavo Navarro y Catalina Saugy, cada uno en sus respectivas funciones específicas.

La realización de la reunión fue posible gracias a aportes económicos de la Comisión de Estudios de Postgrado de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales y del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela, 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). Por ello también 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 preparación del presente volumen.

Más recientemente, hemos recibido autorización de la Agencia France-Press para utilizar en la portada de este libro la fotografía del encuentro entre el primer ministro francés Jaques Chirac y el líder Kayapó Raoní tomada por el fotógrafo Georges Gobet, cuya cortesía deseo agradecer.

Finalmente deseo reconocer y agradecer el entusiasmo, compromiso, calidad humana y buen humor con que los miembros del Grupo abordaron su participación en nuestras actividades, así como la confianza que depositaron en mí como coordinador de nuestra labor. Crear un Grupo de Trabajo es una labor de todos sus miembros y como tal venimos abordándola. Desde este punto de vista esta experiencia es tanto o más valiosa que los resultados que este libro presenta, y abre caminos que se multiplican y que afortunadamente no sabemos a dónde conducen.

Daniel Mato
Coordinador GT "Cultura y transformaciones
sociales en tiempos de globalización"

Introducción: Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización

◀ Daniel Mato *

¿Qué sentido tiene calificar a un conjunto de estudios como “latinoamericanos”? ¿En qué sentido/s esta marca podría resultar significativa respecto de un conjunto de estudios sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización? Me adelanto a advertir que el uso de esta expresión no responde a ningún tipo de posición esencialista, nacionalista, ni nada semejante. Por el contrario, esta calificación responde a factores complejos que resultan significativos para las posibles lecturas de estos estudios.

Si este libro contuviera un conjunto de textos producidos en Estados Unidos, o quizás incluso en algunos países de Europa Occidental, seguramente no encontraríamos una señal explícita de que ellos provienen de cierto/s contexto/s social/es específico/s. En tal caso el título del libro y de su introducción quizás sería simplemente *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Mi experiencia de muchos años como lector de estos temas me lleva a concluir que demasiado frecuentemente quienes miran desde esos espacios del mundo suelen asumir sus miradas como universales. Sería tedioso y antipático ofrecer una lista de ejemplos: casi cualquiera podrá encontrarla con sólo recurrir a su memoria o pasar su mirada por los estantes de su biblioteca. Sin embargo, sucede que ellas están tan marcadas por los respectivos contextos institucionales y sociales de producción como los artículos de este libro, sólo que esas marcas son otras. Frecuentemente, los investigadores situados en esos contextos metropolita-

* Coordinador del Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, Centro de Investigaciones Postdoctorales, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

nos suelen asumir que lo que ocurre en sus propios espacios sociales es de algún modo representativo de lo que sucede (o tarde o temprano acabará sucediendo) en el resto del mundo, o bien olvidar que existen otros espacios en el mundo o, en el mejor de los casos, asumir que sus interpretaciones –necesariamente marcadas por los contextos institucionales y sociales en los cuales desarrollan sus prácticas– acerca de lo que sucede en otras latitudes, tienen valor universal. Así, muchos de esos textos no resaltan sus marcas de lugar, ni ofrecen una reflexión sobre las peculiaridades de su lugar de enunciación, sobre el contexto institucional y social de producción de sus ideas.

Pienso que, en contraste, una característica de quienes miramos el mundo desde espacios sociales “no-metropolitanos” es que, deseémoslo o no, es difícil no tener conciencia de que el mundo es amplio y diverso o, cuanto menos, de que existen esos otros espacios sociales a los que a falta de mejor denominación vengo denominando “metropolitanos”, así como otros espacios “no-metropolitanos”, que no obstante son muy diferentes al propio, en África y Asia particularmente. A partir de allí es bastante sencillo desarrollar una cierta conciencia de que nuestras interpretaciones son sólo “miradas”, o perspectivas parciales o específicas, y que en tanto tales están marcadas por el lugar de enunciación (el cual desde luego no se define tan sólo por coordenadas geográficas, que son las únicas que por el momento estoy poniendo de relieve). Pero no sólo eso: otra peculiaridad de las miradas desde esta parte del globo –que usualmente se conviene en llamar “América Latina”– es que además éstas suelen expresar un interés no sólo por el espacio social inmediato (por ejemplo, la sociedad local o nacional de la cual forma parte el/la investigador/a en cuestión) sino, además, una preocupación por “América Latina”. Esta preocupación o interés suele presentarse aún cuando se tenga conciencia de que este nombre no constituye una entidad “natural” sino una idea; una idea histórica, complicada y conflictiva, que esconde múltiples diversidades y exclusiones, de la cual hay diversas representaciones.

Sin embargo, más allá de que esta expresión contiene diversidades, exclusiones y conflictos, y que de ella hay variedad de representaciones, con mayor o menor conciencia de ellas, las reflexiones y discursos de la mayoría de los intelectuales “latinoamericanos”, además de referirse a los espacios locales, nacionales, regionales o transnacionales que constituyen el foco más específico de sus trabajos de investigación, incluyen reflexiones cuyo referente es “América Latina”, así en su conjunto.

Y acá me parece necesario hacer una digresión para aclarar que al decir intelectuales “latinoamericanos” me refiero a aquellos que desarrollan(mos) sus(nuestras) prácticas en ese espacio del mundo que se despliega al sur de los Estados Unidos y que convencionalmente suele denominarse “América Latina”, así como también a no pocos de aquellos que habiendo nacido en este espacio han migrado o son hijos de migrantes, y por eso las desarrollan en otros espacios del globo, pero

continúan considerándose a sí mismos “latinoamericanos”. Obviamente, los casos de este segundo tipo están marcados también por su relación a distancia y por las especificidades de los marcos sociales e institucionales en los cuales estos latinoamericanos migrados producen sus interpretaciones. Pero esto no quita que muchos de ellos también elaboren sobre América Latina como conjunto, y que lo hagan en formas que no sólo deben diferenciarse de las de quienes lo hacen desde “adentro”, sino también de las elaboraciones de aquellos otros que antes que como “latinoamericanos” se autoidentifican como “latinoamericanistas”, y cuyas elaboraciones no sólo están marcadas por esos marcos institucionales y sociales extra-latinoamericanos, sino también por otras afiliaciones afectivas, y porque las perspectivas de sus vidas personales y las de sus familiares no dependen en tan gran medida de lo que ocurra en las sociedades de la región. Algo en algún sentido semejante (no igual, sólo semejante, pero éste no es el lugar para elaborar al respecto) ocurre con aquellos que no han migrado, sino que hoy hacen sus vidas en Estados Unidos porque los territorios de referencia de sus familias de origen de un modo u otro han sido anexados por Estados Unidos: es el caso de los puertorriqueños y de los mexicanos del viejo norte de México, (el de antes de la anexión de 1848), y que según los casos optan por autodenominarse mexicoamericanos, chicanos, o simplemente mexicanos. De todos modos, dado que estamos hablando de formas de conciencia, estas generalidades deben tomarse sólo como tales, entendiendo que hay casos peculiares y, sobre todo, que no hay determinismos o determinaciones que permitan ubicar *a priori* ningún caso particular.

En todo caso, y para continuar con la argumentación del porqué resaltar la marca “latinoamericana” de estos estudios, deseo enfatizar que calificarlos de este modo supone asumir también que estas maneras de mirar –diversas pero en más de un sentido a la vez semejantes– provienen de contextos sociales entre los cuales es posible señalar algunas similitudes y conexiones, históricas y contemporáneas. Los vínculos entre las historias de estos contextos en muchos casos se remontan a períodos anteriores a la mera existencia del nombre “América Latina” y encuentran sus orígenes en los movimientos anticoloniales de principios del siglo XIX. Los presentes de estos contextos, que en parte son tematizados en los artículos incluidos en este libro, también encuentran entre sí muchos rasgos semejantes, los cuales, cuando se dan todos juntos, los diferencian a su vez de los de otras regiones del globo: lugares semejantes en los sistemas internacionales de división del trabajo y de relaciones de poder; procesos semejantes de “ajuste estructural” de inspiración neoliberal; formas de exclusión social semejantes; procesos semejantes de democratización tras experiencias dictatoriales y en general autoritarias, tan recientes que todavía son presentes (que si bien hoy no ocurren en todas, sí se dan en muchas sociedades nacionales del área); tradiciones autoritarias aun vigentes; y tantos otros rasgos que sería difícil enumerar en un párrafo sin caer en una retórica aburrida y superficial.

Esas historias y presentes a la vez validan la idea de América Latina y nos obligan a asumir perspectivas críticas al respecto. Se trata de una tarea fértil a la

cual estamos cada vez más acostumbrados, y que entre otras exigencias de método implica no asumir la idea de América Latina como si ésta designara un espacio social homogéneo y geográficamente delimitado, sino asumirla como designando un espacio social pleno de diferencias, en constante transformación y sin límites espaciales precisos, en el cual, obviamente, no podría esperarse que emergiera una suerte de pensamiento común. Así, la idea de “estudios latinoamericanos” que aquí pretendo destacar sólo señala la conciencia de que estos estudios de un modo u otro están marcados por los contextos sociales en que han sido producidos, y que estos forman parte de esa región del mundo que convenimos en llamar “América Latina”. Y convenimos en llamarla así aun cuando –al menos algunos– tenemos conciencia de que alberga a numerosos y significativos grupos de población que poco o nada tienen de “latinos”, como por ejemplo los pueblos indígenas de la región, o los descendientes de los antiguos esclavos africanos, o los migrantes no-latinos provenientes de todo el globo pero en especial de algunos países de Europa, Asia y Oriente Medio.

Obviamente, resaltar la cualidad de “latinoamericanos” de estos estudios no agota toda marca significativa; sólo destaca una característica, aunque ello no suponga la ignorancia de otras que también pueden ser relevantes. Por ejemplo, con excepción de sólo uno de ellos (el de Jesús “Chucho” García, un intelectual activista trabajando en el marco de una organización de investigación-acción que él mismo ha creado), estos son estudios producidos como parte de las prácticas de intelectuales ligados en mayor o menor medida a universidades y centros de investigación, independientemente de que además estén vinculados a otros tipos de instituciones. Otro ejemplo de marca significativa que no puede quedar oculta tras la identificación de estos estudios como latinoamericanos es que todos ellos han sido producidos por intelectuales que trabajan en una de las dos lenguas oficiales de los estados latinoamericanos, y que ninguno es resultado del trabajo de intelectuales indígenas que trabajan en sus lenguas nativas con poblaciones cuya primera lengua es una de esas lenguas nativas –y los casos no son ni pocos ni no-significativos entre los hablantes del quechua, el aymara y las lenguas mayas. Sin embargo, el reconocimiento de las limitaciones de esta colección de estudios no desdice la pertinencia de marcarlos como latinoamericanos: sólo previene de la posibilidad de pensarlos como “representativos”.

Pero además, en mi opinión, las marcas particulares que podemos imputar a estos estudios no se relacionan sólo y directamente con esos contextos sociales en sentido amplio, por lo demás tan diversos como lo son unas sociedades nacionales latinoamericanas de otras, sino también con los contextos institucionales de producción de estos discursos, los cuales forman parte de esos contextos sociales. La consideración de la significación que pueden tener para estos estudios esos contextos institucionales incluye pero no se limita a lo que podríamos llamar las tradiciones intelectuales en las cuales se inscriben, así como al hecho frecuente entre los intelectuales latinoamericanos de que nuestras prácticas se desarrollen no sólo en espacios académicos, sino también en otros tipos de espacios.

Respecto de lo que podríamos llamar tradiciones teóricas, sería posible decir que en los trabajos incluidos en este volumen, como en la mayor parte de la producción latinoamericana sobre estos temas, puede observarse la apropiación de tradiciones teóricas provenientes no sólo de otros países de América Latina, sino también de diversos países de Europa Occidental (especialmente de Alemania, Francia, Inglaterra e Italia) y de Estados Unidos, así como, aunque menos frecuentemente, también de fuentes de otras regiones no-metropolitanas; africanas específicamente, no tanto en el caso del texto acá incluido pero sí de otros textos de Jesús “Chucho” García. Esta característica de la producción latinoamericana no es reciente, y se explica en parte por el pasado colonial de nuestras sociedades. Pienso que ésta es una característica que puede observarse de manera más profunda y frecuente en la producción de los intelectuales latinoamericanos que en la de aquellos que desarrollan sus prácticas en el marco de sociedades “metropolitanas”. Esta suerte de multiligüismo, sin duda consecuencia de la historia colonial y postcolonial de las sociedades latinoamericanas, es una característica importante del trabajo de numerosos intelectuales de la región. Basta con contrastar las bibliografías de referencia de los trabajos de los intelectuales latinoamericanos y las de nuestros colegas estadounidenses y franceses para constatar esta aseveración, aún cuando es necesario reconocer que en las últimas décadas ha habido mayor apropiación de lo producido en francés por parte de nuestros colegas angloparlantes.

Pero las características de estos trabajos relativas a las tradiciones intelectuales dentro de las cuales se inscriben no sólo remiten al asunto de sus fuentes teóricas, sino también a los modos de articulación social de las prácticas intelectuales de las cuales forman parte. Varios de los artículos incluidos en este libro resultan indicativos del hecho de que las prácticas de buena parte de los intelectuales latinoamericanos se desarrollan fuera, o al menos más allá, o afuera y adentro, del ámbito convencionalmente académico. Esta diversidad de articulaciones no sólo resulta significativa desde un punto de vista político, sino también por su poder para estimular desarrollos teóricos innovadores, pues 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. Prácticamente todos los artículos incluidos en este libro hacen explícitos sus intereses de intervención en el diseño de políticas de diversos actores sociales (incluso pero no sólo de los gobiernos nacionales y sus agencias). Varios de ellos incluso mencionan explícitamente sus vínculos e intercambios con una amplia diversidad de actores sociales, la cual incluye organismos estatales de varios países, organismos internacionales, organizaciones de derechos humanos, organizaciones indígenas, organizaciones afrolatinoamericanas, y otros actores participantes en diversos movimientos sociales. Incluso, varios de estos textos explícitamente elaboran acerca de la necesidad de ampliar el concepto y campo de las políticas culturales, afirmando que éstas no son potestad exclusiva de los estados, que las de los estados no pueden limitarse

a las “bellas artes” y las “culturas populares”, que estas políticas no pueden ya formularse a niveles sólo nacionales sino que es necesario concebirlas y elaborarlas transnacionalmente, etc. Pero lo más interesante del caso es que los autores que pregonan(mos) esto en sus(nuestros) trabajos frecuentemente se(nos) involucran(mos) ellos(nosotros) mismos en experiencias de este tipo.

Sin embargo, debe destacarse que este tipo de interés e involucramiento no es una novedad en el ámbito latinoamericano, sino que constituye una suerte de constante histórica, que se remonta a la época de los movimientos independentistas y de fundación de las nuevas repúblicas. Para no caer en idealizaciones, también es necesario subrayar que este interés no sólo, o no siempre, ha obedecido a ciertas maneras de entender el trabajo intelectual, sino también a la relativa escasez de puestos en las universidades, o a las dedicaciones parciales que éstas ofrecen como posibilidad y a las bajas remuneraciones que estimulan a no pocos intelectuales a buscar actividades complementarias. El caso es que en las sociedades “metropolitanas” buena parte de quienes se dedican a las así llamadas humanidades y ciencias sociales desarrollan sus prácticas casi exclusivamente en ámbitos académicos y viven de su trabajo (y así, cabe llamarlos “académicos”). En cambio, en América Latina sucede que es menos frecuente que quienes nos dedicamos a las humanidades y ciencias sociales limitemos nuestras prácticas al ámbito académico. Por lo cual en nuestro ámbito es más frecuente autoidentificarnos como “intelectuales” que como “académicos”, y como consecuencia de esto y de los regímenes autoritarios que han gobernado a los países de la región, también resulta que en lugar de vivir de sus(nuestros) trabajos, muchos intelectuales han sido muertos debido a su trabajo, otros han estado en prisión, otros hemos tenido que migrar o exiliarnos. Estos tipos de circunstancias marcan de diferentes formas la producción de la mayoría de los intelectuales latinoamericanos, y en todo caso de los artículos contenidos en este volumen. No casualmente, uno de los temas más importantes en las deliberaciones de la reunión del grupo de trabajo en la cual se presentaron versiones preliminares de los textos de este libro fue cómo articular nuestras prácticas con las de otros actores sociales significativos en las luchas sociales contemporáneas por la democratización de las sociedades latinoamericanas.

Pienso que lo hasta aquí expuesto resulta significativo para comprender por qué la discusión sobre cultura y transformaciones sociales tiene tanta importancia en América Latina. Por eso al comenzar nuestro trabajo propuse al grupo un conjunto de preguntas en torno a esa relación que sirviera de punto de partida para la elaboración de las ponencias que posteriormente se transformaron en los artículos incluidos en este volumen. En general esas preguntas giraban en torno a dos ejes principales, que pueden expresarse como dos preguntas generales: a) ¿cuáles son nuestras ideas acerca de cómo “lo cultural” –lo simbólico social en el sentido más amplio posible– incide en los procesos sociales/políticos?, y en particular de cómo lo hace en el contexto de los procesos de globalización contemporáneos. Y b) ¿cuál es el impacto en América Latina de la creciente institucio-

nalización de los llamados *Cultural Studies* en países de habla inglesa, y de lo que en ellos ha comenzado a denominarse *Latin American Cultural Studies*?

Lo hasta aquí expuesto también resultará significativo para comprender por qué esas preguntas han dado lugar a tematizaciones y tratamientos tan diversos como los que pueden encontrarse en este libro, y por qué ciertos temas resultan recurrentes. Pienso que puede ser interesante poner de relieve algunos de estos temas y posiciones.

Por conveniencia expositiva comenzaré por lo referente a la segunda pregunta. Como es obvio, la pregunta sobre el impacto de los llamados *Cultural Studies* se relaciona específicamente con un elemento contemporáneo de los intercambios teóricos entre comunidades intelectuales, y así con lo expuesto más arriba respecto de las múltiples fuentes de las elaboraciones de los intelectuales latinoamericanos. Como resultara evidente por lo expuesto en páginas anteriores, le asigno gran importancia a este asunto. Por eso la ponencia que presenté en la reunión del grupo de trabajo (noviembre de 1999) trataba tanto sobre esta pregunta como sobre lo planteado por la primera de ellas. Pero ese texto era demasiado extenso, y debido a las limitaciones de espacio que imponía esta publicación opté por dedicar el artículo incluido en este libro sólo a la primera de las preguntas. Esto explica por qué el artículo de Martin Hopenhayn incluido en este libro hace referencia a mis ideas sobre el tema basándose en esa ponencia, sobre lo cual nada se encontrará en el artículo acá incluido. El caso es que sólo uno de los miembros del grupo, Nelly Richard (2001), decidió dedicar su artículo exclusivamente a esta segunda pregunta, mientras que los artículos de Lourdes Arizpe (2001), Néstor García Canclini (2001) y Gustavo Lins Ribeiro (2001) tratan esta pregunta y además otros asuntos. En todo caso, lo interesante al respecto es que más allá de diferencias en sus argumentaciones, las cuales es imposible reseñar acá, los mencionados artículos, así como mi ponencia, coinciden tanto en expresar apertura hacia los aportes de esas corrientes de pensamiento que suelen denominarse *Cultural Studies* y en lo que de ellas pueda aprovecharse, como en advertir respecto de la necesidad de hacerlo con conciencia de las diferencias entre las experiencias sociales en las cuales están enraizadas esas corrientes y las experiencias de las sociedades latinoamericanas.

Esta convergencia entre las posiciones expresadas en esos cuatro textos puede caracterizarse como de un cierto tipo de apertura al intercambio transnacional entre comunidades intelectuales. Digo que dicha apertura es de un cierto tipo porque no es ingenua, sino que se caracteriza por una conciencia del carácter contextualmente referido de cualquier discurso y práctica social. Pienso que este tipo de apertura no conduce a la importación acrítica de ideas, sino a su apropiación creativa. Por ello me parece oportuno señalar que considero inconveniente adoptar el nombre de “Estudios Culturales”, resultante de la simple y directa traducción de la expresión en inglés *Cultural Studies*. Como lo he argumentado más extensa-

mente en otras oportunidades (Mato, 1999), pienso que la traducción literal del nombre tiene varios inconvenientes que me parece necesario exponer.

Si, como suele ser asumido entre quienes hacen *Cultural Studies* en el mundo de habla inglesa, este nombre se aplica a un campo heterogéneo de prácticas académicas e intelectuales de carácter no-disciplinario, o transdisciplinario, que estudia e interviene críticamente en asuntos de cultura y poder, entonces resulta que en América Latina lo que ahora algunos comienzan a llamar “Estudios Culturales” (traduciendo literalmente del inglés) existe desde hace tiempo. Como explicaré más abajo, no se trata de afirmar esta historia latinoamericana para adoptar una posición nacionalista desde la cual rechazar esta provechosa corriente de trabajo. Pero antes me parece interesante señalar que respecto de esta historia y diferencias resultan significativas las opiniones de Néstor García Canclini (1996: 84) y de Jesús Martín Barbero (1997: 52), por tratarse de dos de las voces más reconocidas como exponentes de los así llamados “Estudios Culturales Latinoamericanos” por quienes en castellano o en inglés utilizan esta denominación. Efectivamente, estos dos autores han sostenido que tanto en sus propios casos, como de manera más general en los de los intelectuales latinoamericanos, las orientaciones de trabajo con esas características son anteriores a tener noticias de la existencia del nombre institucionalizado como *Cultural Studies*. Pero no sólo eso: estos dos autores también han sostenido que estos tipos de estudios tienen en América Latina tanto “una historia muy distinta” como características que actualmente los diferencian de los que se hacen en Inglaterra y Estados Unidos (García Canclini, 1998: 16; Martín Barbero, 1997: 52-53). Debo reconocer, no obstante, que a pesar de formular estas importantes observaciones estos dos autores sí utilizan la expresión “estudios culturales” que aquí critico.

Obviamente, no se trata de plantear esta posición acerca de que este tipo de prácticas intelectuales ya existían y existen en América Latina, en algunos casos incluso autónomamente de lo que ocurre en el mundo de habla inglesa, en términos de una suerte de “nacionalismo” latinoamericano. No, terminantemente, no se trata de eso. De lo que se trata es de comprender que si en América Latina existen desde hace tiempo líneas/tradiciones de trabajo que trascienden/atraviesan las fronteras disciplinarias y que tienen aproximaciones políticas a lo cultural, y culturales a lo político, y ello con objetivos de intervención y por tanto contextualmente referidas, entonces seguramente resultará fértil valorarlas, revisarlas, criticarlas, profundizarlas, aprovecharlas conscientemente. Siendo así, antes que traducir literalmente el nombre de este campo, y con ello de asumir como referentes canónicos los que acompañan a esa traducción –como comienza a pasar en algunos estudios realizados en América Latina que se presentan como “estudios culturales”–, me parece potencialmente más provechoso hacer un esfuerzo por recuperar creativamente los antecedentes de este campo en la historia intelectual de esta parte del mundo. Así, reitero, pienso que no se trata de formular una oposición “nacionalista” latinoamericana a los *Cultural Studies* –nada más lejos del espíritu de

mi propuesta– sino de dialogar creativamente, con consciencia de los procesos globales en curso, con consciencia de contextos, estableciendo relaciones transnacionales provechosas entre las comunidades intelectuales que trabajan en una y otras lenguas. Por eso en el contexto latinoamericano, en lugar de utilizar la expresión “Estudios Culturales Latinoamericanos”, me parece más conveniente hablar de “Estudios Latinoamericanos sobre Cultura y Poder”, para así valorar las tradiciones latinoamericanas de intelectuales políticamente comprometidos, y también para prevenirnos de la despolitización que crecientemente puede observarse en algunas variantes de los *Cultural Studies* que se hacen en inglés².

Pienso que es posible ilustrar algunas de las consideraciones precedentes comentando cómo los artículos incluidos en este libro han abordado el tratamiento a la pregunta sobre la relación entre cultura y transformaciones sociales. Desde luego, el universo de estudios latinoamericanos que permitiría ilustrar esas consideraciones es mucho más amplio, y estos artículos no son sino un conjunto muy acotado. No obstante, y sin pretender que serían representativos de ese universo, buena parte de ellos muestra la vitalidad de este tipo de prácticas intelectuales en América Latina. Estas prácticas se expresan en abordajes no- o trans-disciplinarios que examinan con sentido crítico y vocación de intervención (y en muchos casos como parte de prácticas activas de intervención) lo político de lo cultural y lo cultural de lo político.

Una primera observación que se desprende del examen de este conjunto de artículos es que buena parte de ellos contextualiza sus análisis en el marco de los procesos de globalización contemporáneos (Arizpe, 2001; García, 2001; García Canclini, 2001; Hopenhayn, 2001; Lins Ribeiro, 2001; Martín Barbero y Ochoa, 2001; Mato, 2001; Richard, 2001). Otra característica común a la mayoría de ellos es que ponen de relieve y/o analizan la importancia de diversas formas y mecanismos de exclusión y/o inequidad (Arizpe, 2001; García, 2001; García Canclini, 2001; Hopenhayn, 2001; Jelin, 2001; Martín Barbero y Ochoa, 2001; Salas 2001), y también que por lo mismo varios de ellos enfatizan la necesidad de repensar y reformular la idea y alcances de las políticas culturales (Arizpe, 2001; Hopenhayn, 2001; García Canclini, 2001; Martín Barbero y Ochoa, 2001). Adicionalmente, podemos ver que diferentes artículos hacen énfasis en algunos aspectos particulares.

Por ejemplo, algunos de ellos examinan la importancia de las prácticas de y a través de las así llamadas “industrias culturales” en los cambios sociales contemporáneos. Así, Hopenhayn (2001) destaca que éstas se han convertido en un espacio significativo de disputa en la articulación de la cultura y la política, porque, según argumenta, en la actualidad no es tanto en la producción de sentido sino en su circulación donde se juegan proyectos políticos. Enfatiza así que “en la circulación, mucho más que en la producción, la cultura deviene política” (2001), y que por eso la construcción y el ejercicio de la ciudadanía pasan hoy, en buena

medida, por la presencia mediática. Pero, sostiene, resulta que no sólo hay inequidad y exclusión económica, sino también grandes asimetrías de poder simbólico. Como veremos en las próximas páginas, otros artículos abordan este asunto desde otras perspectivas que resultan complementarias.

Las relaciones entre “cultura” y “desarrollo” son tematizadas por varios de los artículos. Arizpe (2001) enfatiza que es necesario comprender que es el desarrollo el que se inserta en la cultura, y no a la inversa. Así, argumenta acerca de la necesidad de ampliar el marco de acción de las políticas culturales tanto en términos de alcance (el cual, sostiene, debe trascender los marcos nacionales) como de contenidos. Explica que esto último debe entenderse asociado a la idea de la importancia del trabajo cultural que implica imaginar nuevas instituciones sociales y políticas, reinventar el estado y la sociedad civil, y avanzar en la construcción de espacios pluriculturales. Para apreciar la importancia de los puntos de vista expuestos en el texto de Arizpe en términos de su capacidad de incidir en la formulación de políticas culturales a nivel mundial, no puede perderse de vista que la autora ha sido Directora Asistente de Cultura de la UNESCO, que es el cargo de mayor responsabilidad respecto del tema “cultura” en ese organismo.

El texto de Martín Barbero y Ochoa (2001) también se ocupa de la relación entre cultura y desarrollo, y en particular de la importancia que en tal sentido adquieren las construcciones identitarias. Y, como el de Arizpe, también apunta a las limitaciones de las políticas culturales convencionales y evalúa algunos cambios posibles en ellas. Así, este texto pone de relieve no sólo la importancia de las llamadas industrias culturales, sino también las experiencias de comunidades y grupos de población que muestran caminos que los estados aún parecen no vislumbrar. Así, ponen el ejemplo de radios y televisoras locales, y de grupos populares de producción de videos. Otro aspecto interesante de este texto es el análisis que ofrece de las políticas de memoria y de su importancia en la constitución de subjetividades y así de sujetos sociales, cosa que hace en referencia tanto al trabajo simbólico de las comunidades, como de las industrias culturales y de los creadores y otros involucrados en la producción, circulación y consumo del folklore y del rock. El enfoque previene de cualquier tentación de dicotomizar y oponer las creaciones populares a las de las industrias culturales y, al contrario, examina sus entrecruzamientos.

Pero el tema de la memoria es foco principal del artículo de Elizabeth Jelin (2001), quien analiza la relación entre exclusión social, políticas de memoria y luchas políticas basándose particularmente en experiencias recientes en el Cono Sur. Entre otros aspectos de interés, este artículo ofrece reflexiones acerca del compromiso emocional y ciudadano de los investigadores con el tema y con los sujetos sociales involucrados. Adicionalmente, el texto elabora teóricamente sobre las relaciones entre las políticas de memoria, las construcciones identitarias y la constitución de sujetos sociales, y también sobre el papel de las políticas de memoria en la búsqueda de comunidad y pertenencia, y así de reconocimiento de

la condición humana, y del establecimiento de instituciones sociales que la garanticen en el marco de las tensiones entre los principios de igualdad y diferencia. Un aspecto interesante de este artículo que lo vincula directamente con el de Martín Barbero y Ochoa (2001) es la advertencia formulada por la autora en el sentido de no contraponer “memorias colectivas comunitarias” y “memoria pública mediática” como si las primeras fueran lo bueno y puro contrapuesto a lo exógeno y manipulador.

La elaboración teórica sobre el tema de la memoria ofrecida en el artículo de Elizabeth Jelin (2001) encuentra un buen complemento en el artículo de Yolanda Salas (2001) dedicado al estudio de un ejemplo muy interesante de “dramatización social y política del imaginario popular”, al que la autora también llama “memoria colectiva popular” y “memoria histórica colectiva”: el del “bolivarismo” en Venezuela. Esta aproximación, que se sitúa en el análisis del campo de construcción social y simbólica de la historia oral, de sus usos políticos y de las mediaciones a través de los medios de comunicación de masas, resulta reveladora para comprender la dinámica social y política de la Venezuela contemporánea, en la cual el culto al héroe nacional Simón Bolívar y las disputas en torno a la interpretación de la historia han adquirido particular importancia en la construcción y legitimación del liderazgo del presidente Hugo Chávez. Pero el texto de Yolanda Salas no sólo aporta elementos sumamente significativos para comprender el momento histórico actual de la sociedad venezolana, sino que además, como los de Jelin (2001), García (2001) y Barbero y Ochoa (2001), y más aún, junto con ellos, aporta significativamente a la elaboración teórica sobre el papel de la memoria social y de las políticas de memoria en los procesos de transformaciones sociales.

Otro artículo que se relaciona con el tema de la memoria es el de Jesús “Chucho” García (2001), el cual tiene además varias particularidades que me parece interesante destacar. En primer lugar está el hecho de que este artículo sobre la experiencia de las comunidades afroamericanas y sus organizaciones está escrito por quien se autoidentifica como un “militante del movimiento afro internacional” y, más específicamente, como un “afrolatinoamericano”. En segundo lugar, porque podría decirse que este texto está escrito desde “dentro”, por cuanto el autor escribe desde su propia experiencia como intelectual-activista de ese movimiento afro, y sobre su propia experiencia, la de la organización que lidera y las de otras organizaciones semejantes con las cuales sostiene relaciones de trabajo. Estos elementos acerca del autor resultan de interés para apreciar mejor su análisis/testimonio acerca del desarrollo reciente de la formación de una autoconciencia “afrosudamericana y afrocaribeña” –diferenciada, según él apunta, de la “afroamericana” de Estados Unidos– resultado del proceso desarrollado por líderes y organizaciones de base que se han dedicado a estudiar la historia y procesos contemporáneos de esas comunidades, así como a luchar por su mayor participación en la vida política y económica de las naciones de las que forman parte.

El artículo de Jesús “Chucho” García destaca reiteradamente la importancia que ha tenido la investigación histórica en el proceso de autorreconocimiento de las comunidades afro. Es decir, nos habla de políticas de memoria en la producción de representaciones identitarias, lo cual vincula este trabajo tanto al de Jelin (2001) como al de Martín Barbero y Ochoa (2001), y por otra parte al mío propio (Mato, 2001). Otro aspecto del artículo de García que también lo vincula directamente con los dos mencionados en último término es que pone de relieve la importancia de los actores globales.

En efecto, mi artículo (Mato, 2001) analiza cómo en la actualidad la producción de representaciones sociales de ideas de “identidad”, “sociedad civil” y otras relacionadas por parte de actores sociales significativos (por ej.: organizaciones indígenas, cívicas, ambientalistas, etc.), se relaciona de diversas maneras no sólo con su participación en contextos sociales del propio país, sino también y muy significativamente con su participación en redes de relaciones transnacionales a través de las cuales se vinculan tanto con actores locales de otros países como con 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 sus acciones 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.

El libro incluye tres artículos que desde diferentes ángulos reflexionan sobre el quehacer de comunidades intelectuales y sobre la producción teórica. Mencionaré en primer término el artículo de Nelly Richard (2001), el cual entre otras cosas señala que la globalización también atañe a saberes y teorías, y que en este ámbito también existen relaciones de poder, conflictos, resistencias y apropiaciones. Pero señala que no obstante, el impacto de los *Cultural Studies* británicos y estadounidenses en el ámbito de las universidades latinoamericanas puede ser provechoso para debilitar algunas actitudes academicistas temerosas de las relaciones con actores extra-universidad. Enfatiza la necesidad y conveniencia de trascender la academia y vincularse aun más con movimientos sociales, así como de valorar otros tipos de saberes, no-académicos. En conexión con esto evalúa bondades y limitaciones de la tradición latinoamericana de Crítica Cultural, y enfatiza que ni los *Cultural Studies* ni la Crítica Cultural cancelan la pregunta de cómo resolver las tensiones entre trabajo académico y práctica intelectual. Así, tras ofrecer algunas consideraciones semejantes a las que yo mismo esbocé al principio de estas páginas acerca de las diferencias entre estos tipos de prácticas en América Latina y en las sociedades metropolitanas, concluye invitándonos a intervenir en los debates públicos y a diseminar significados de resistencia y oposición a la globalización neoliberal.

El artículo de Néstor García Canclini (2001) parece responder claramente a esta invitación de Nelly Richard cuando ensaya una crítica al sentido común construido a partir del “pensamiento único de los economistas neoliberales” que se ha impuesto por todo el planeta, y acerca del cual sostiene que pretende explicar todo en términos de relaciones de mercado. Esto lo conduce a afirmar que se hace indispensable la tarea cultural de repensar los significados, aceptando la complejidad de las interacciones globales, y de rediscutir la autonomía de los campos culturales, políticos, económicos, y sus necesarias interconexiones. Pero la propuesta de crítica de García Canclini al sentido común no se detiene allí, sino que además señala la necesidad de criticar también el de algunos “especialistas en estudios culturales (...) que intentan simplificar ese desorden [el que se relaciona con la globalización y las hibridaciones culturales] buscando en una posición subordinada (la subalternidad, la condición postcolonial o algún discurso minoritario) el observatorio alternativo que dará la clave para ya no tener que asombrarse de lo que resulta difícil entender” (2001).

Finalmente, el artículo de Gustavo Lins Ribeiro (2001) también está en diálogo con el de Richard (2001). En efecto, Ribeiro también reflexiona respecto del impacto en América Latina de teorías y conceptos provenientes de la academia de habla inglesa, y señala que la diseminación de teorías está marcada por relaciones de poder. Pese a esto, él no propone una posición chauvinista ni nativista, sino que sugiere que la transfertilización es siempre positiva, y en tal sentido se plantea un diálogo crítico tanto con los *Cultural Studies* como con las teorías postcoloniales, para acabar proponiéndonos la idea de “postimperialismo”. Según explica, con este término procura apropiarse combinadamente “de las reverberaciones políticas asociadas al término imperialismo” y “de las reverberaciones críticas asociadas al término postcolonialismo”. Adicionalmente señala que este término es más apropiado que el de globalización para designar el momento histórico actual del desarrollo capitalista, y concluye proponiendo lo que él denomina un programa de investigación de crítica postimperialista, orientado a revertir el flujo colonialista y consecuentemente encaminado a estudiar la sociedad estadounidense con perspectiva latinoamericana.

No es posible concluir estos comentarios sin señalar la ausencia de algunos temas que deberían haber sido tratados en este libro. Me refiero particularmente al análisis de lo cultural de lo político y de lo político de lo cultural en relación con la experiencia de tres movimientos sociales significativos en América Latina: el feminista, el indígena y el de los derechos ciudadanos. Al respecto es menester señalar que el tratamiento de esta relación a partir de la experiencia del movimiento feminista era el tema que iba a tratar Ximena Machicao, del Centro de Información y Desarrollo de la Mujer, en La Paz, Bolivia, pero lamentablemente esta colega se vio obligada a dejar el Grupo de Trabajo para atender compromisos directamente relacionados con su actividad militante cuando ya era demasiado tarde para buscar quien tomara la responsabilidad de escribir un texto sobre

este tema tan importante. Por otra parte, como ya fue explicado en la Presentación de este libro, las ponencias que presentaron en la reunión del Grupo de Trabajo los colegas Esteban Emilio Mosonyi (1999) y Evelina Dagnino (1999) estaban relacionadas con las experiencias del movimiento indígena y el de ciudadanía, pero lamentablemente por razones ajenas a su voluntad estos colegas no pudieron preparar los respectivos artículos para el libro. Sin embargo, su participación en la reunión fue muy importante: la consideración de sus ideas referidas a dichas experiencias forma parte de las elaboraciones del grupo, e incluso aspectos de sus ponencias son comentados en algunos de los artículos de este libro. Así, aunque finalmente ausentes aquí, pienso que es necesario hacer énfasis en la importancia de esas experiencias sociales y de esos temas en los estudios latinoamericanos contemporáneos sobre cultura y transformaciones sociales en el contexto de los procesos de globalización. Obviamente, hay otros temas significativos que están ausentes en este libro, demasiados para enumerarlos: aquí sólo he mencionado los que estaba previsto incluir.

En mi opinión, los artículos incluidos en este volumen contribuyen desde diversos ámbitos de experiencia, y así también a partir de diversos temas, a teorizar con vocación de intervención acerca de transformaciones sociales en tiempos de globalización. Y me parece conveniente destacar que lo hacen desde perspectivas que ponen de relieve la importancia y significación de los aspectos simbólicos de las prácticas de los actores sociales, y de las posibilidades de intervención. Se me ocurre que una buena forma de finalizar estas páginas es entonces no con un cierre, sino con una apertura. O, para decirlo más claramente, con una invitación a los lectores a que integren estas contribuciones con las de otros autores y con las suyas propias, en la perspectiva de avanzar más en estas direcciones, con estos sentidos, buscando aportar a la construcción de sociedades más justas, más acordes con lo que podemos imaginar que es propio de la condición humana.

Bibliografía

- Ardao, Arturo 1980 *Génesis de la idea y el nombre de América Latina* (Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos “Rómulo Gallegos”).
- Arizpe, Lourdes 2001 “Cultura, creatividad y gobernabilidad”, en Mato, Daniel (compilador) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: Clacso-Asdi).
- Dagnino, Evelina 1999 s/t Papel de Trabajo presentado en la 1^{ra} reunión del Grupo de Trabajo *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) 11 al 13 de Noviembre.
- García, Jesús “Chucho” 2001 “Comunidades afroamericanas y transformaciones sociales”, en Mato, Daniel (compilador) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: Clacso-Asdi).
- García Canclini, Néstor 1996 “Cultural Studies Questionnaire”, en *Journal of Latin American Studies* (Londres) Vol. 5, Nº 1, 83-87.
- García Canclini, Néstor 1998 “Introducción: El diálogo norte-sur en los estudios culturales”, en *Consumidores y Ciudadanos* (México: Grijalbo).
- García Canclini, Néstor 2001 “Definiciones en Transición”, en Mato, Daniel (compilador) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: Clacso-Asdi).
- Hopenhayn, Martín 2001 “¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura”, en Mato, Daniel (compilador) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: Clacso-Asdi).
- Jelin, Elizabeth 2001 “Exclusión, memorias y luchas políticas”, en Mato, Daniel (compilador) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: Clacso-Asdi).
- Lins Ribeiro, Gustavo 2001 “Post-Imperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo”, en Mato, Daniel (compilador) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: Clacso-Asdi).
- Martín Barbero, Jesús 1997 “Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes que esta etiqueta apareciera”, entrevista publicada en *Dissens* (Tübingen, Alemania) Nº 3, 47-53.
- Martín Barbero, Jesús y Ana María Ochoa Gautier 2001 “Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular”, en Mato, Daniel (compilador)
-

Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización (Buenos Aires: Clacso-Asdi).

Mato, Daniel 1995 *Crítica de la Modernidad, Globalización y Construcción de Identidades* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).

Mato, Daniel 1998 "On the Making of Transnational Identities in the Age of Globalization: The U.S. Latina/o-'Latin' American Case", en *Cultural Studies* (Londres) Vol. 12, Nº 4, 598-620.

Mato, Daniel 1999 "Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización" Papel de Trabajo presentado en la 1ª reunión del Grupo de Trabajo *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) 11 al 13 de Noviembre. Esta ponencia está disponible en:

http://www.geocities.com/global_cult_polit/CLACSO1999.html

Una versión revisada y ampliada de la sección de esta ponencia sobre "Estudios Latinoamericanos sobre Cultura y Poder" está disponible en:

http://www.crossroads-conference.org/Daniel_mato_speech.html; y en:

http://www.geocities.com/global_cult_polit

Mato, Daniel 2001 "Producción transnacional de representaciones sociales y cambio social en tiempos de globalización", en Mato, Daniel (compilador) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: Clacso-Asdi).

Mignolo, Walter 1997 "Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos", en *Dissens* (Tübingen, Alemania) Nº 3, 1-18.

Mosonyi, Esteban Emilio 1999 "Etnicidad y política: la etnicización de la política y la politización de las etnias" Papel de Trabajo presentado en la 1ª reunión del Grupo de Trabajo *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) del 11 al 13 de Noviembre.

Richard, Nelly 2001 "Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana", en Mato, Daniel (compilador) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: Clacso-Asdi).

Salas, Yolanda 2000 "La dramatización social y política del imaginario popular: el fenómeno del bolivarismo en Venezuela", en Mato, Daniel (compilador) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: Clacso-Asdi).

Notas

1 Walter Mignolo (1997) formula un interesante análisis cuya lectura puede complementar lo aquí expuesto acerca de la idea de “estudios latinoamericanos”. He expuesto más ampliamente sobre la historia y representaciones contemporáneas de la idea de América Latina, así como acerca de algunos problemas asociados a éstas en algunas publicaciones anteriores (véase Mato, 1995 y 1998). Para un documentado estudio sobre los orígenes de la idea y el nombre de América Latina véase el libro de Arturo Ardao (1980).

2 Expongo de manera más desarrollada estas ideas en la mencionada ponencia (1999), y en especial en la conferencia plenaria que ofrecí en la 3rd International Crossroads in Cultural Studies Conference, celebrada en Birmingham del 21 al 25 de junio de 2000, cuyo texto está aún en revisión para su publicación, pero de todos modos disponible en:

http://www.geocities.com/global_cult_polit; y en:

http://www.crossroads-conference.org/Daniel_mato_speech.html

Cultura, creatividad y gobernabilidad

✉ Lourdes Arizpe *

Decía Ilya Prigogine, Premio Nobel y miembro de la Comisión Mundial de Naciones Unidas para la Cultura y el Desarrollo, que el siglo XX ha transformado a “un mundo finito de verdades en un mundo de infinita duda e incertidumbre” (Prigogine, 1995:4). Para aprender a vivir con la incertidumbre, a mi juicio, es necesario cultivar la creatividad humana –y recuperar el sentido original de “cultura” en tanto que acción de cultivar– para que los individuos, las comunidades y las sociedades puedan adaptarse con imaginación y capacidad de innovación a la nueva era global.

La Comisión de Cultura y Desarrollo, en su informe *Nuestra Diversidad Creativa*, no se refiere exclusivamente a la creatividad necesaria para la producción individual de un objeto al que se atribuye un valor estético (un objeto de arte) sino a la creatividad necesaria para inventar nuevas formas de organizarse en sociedad y crear nuevos sentidos. Tampoco debemos idealizar a las culturas, pues sabemos que la creatividad está circunscrita a una sociedad con determinadas instituciones, valores y limitaciones políticas¹.

Una revolución cultural

El poder vivir, a toda conciencia, un cambio civilizatorio, como lo llamaría Darcy Ribeiro, en este filo del milenio, nos otorga la prerrogativa de comprender-

* Vicepresidente 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 Presidente de la Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas.

lo y, por ende, de forjarlo, quizás como nunca antes en la historia de la humanidad. Esta conciencia forma parte de lo que muchos autores marcan como la nueva reflexividad que será la característica de la civilización del tercer milenio. Esto es, el desarrollo de la capacidad de analizar la variedad de opciones que nos ofrecen la comunicación global y el comercio mundial para construir vidas individuales y colectivas nuevas.

¿Cuál será la materia de esta reflexividad? ¿Con qué vamos a pensar en nuevas formas de ser sujetos de la democracia, interlocutores de otras regiones del mundo y socios de un desarrollo latinoamericano y caribeño compartido? Con la cultura. Ello explica la importancia cada vez mayor que adquiere la cultura en el debate sobre el desarrollo. Lo ha afirmado con toda claridad el Presidente Fernando Henrique Cardoso al decir que “la revolución necesaria (para enfrentar los retos de la globalización y de la gobernabilidad) –y creo que ya marcha en varias partes, fragmentaria, confusamente– es una revolución cultural” (Cardoso, 1998:1).

Por esta razón, el Plan de Acción de la Conferencia Intergubernamental de Políticas Culturales en Estocolmo, Suecia, en marzo de 1998, hizo hincapié en la necesidad de ampliar el marco de acción de las políticas culturales, tanto en su contenido como en su ámbito de acción nacional e internacional. Más recientemente, en la Conferencia General de Naciones Unidas, en noviembre de 1998, treinta y cinco Ministros de Cultura se pronunciaron por proteger la diversidad cultural en un mundo globalizado, asegurando que los bienes con contenido cultural obtengan un trato especial en el mercado internacional.

En efecto, en todos los campos del desarrollo vemos cómo se reconoce ahora la importancia de la cultura. Entre ellos, en relación con las ventajas comparativas en el mercado internacional, la equidad, el capital social, los niveles educativos y la capacitación; para consolidar las formas de cooperación de las culturas tradicionales o nuevas para proyectos de desarrollo, en especial, en marcos regionales; y para alentar el pluralismo lingüístico y cultural en las nuevas telecomunicaciones y redes electrónicas. En la Conferencia de Estocolmo hice destacar el hecho de que, para salir adelante en relación con todos estos procesos, se requiere, principalmente, libertad para crear. Para crear nuevos acuerdos regionales e internacionales, para crear nuevas instituciones de gobernabilidad y de convivencia en las que intervenga de manera central la cultura, para volver a organizar las identidades en un mundo de democracia y de comunicaciones instantáneas.

La Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, en su informe *Nuestra Diversidad Creativa*, había llamado la atención sobre el hecho de que es el desarrollo el que se inscribe en la cultura y no al contrario. En el mismo sentido, Enrique Iglesias, en su intervención en la Conferencia General de la Unesco, señaló con claridad la importancia de abordar la cultura para resolver la gran asignatura pendiente del cambio económico en América Latina y el Caribe. Se trata de una reforma social que requiere de altos niveles de educación y capacitación que inci-

dan en la productividad y en mejorar la equidad social en la región. En diversas ocasiones, Enrique Iglesias ha subrayado el potencial de la cultura para fortalecer la solidaridad y aumentar la autoestima en cuanto a las identidades.

Las identidades, sin embargo, y aquí concuerdo plenamente con Néstor García Canclini, se construyen en cada época histórica. No podemos hoy abordar las nuevas circunstancias con identidades de ayer. Son muchos y muy variados los ámbitos culturales en los que, hoy en día, se reconstruyen las identidades. En última instancia, nuestras identidades habitan en el patrimonio cultural.

Así lo expresa, magistralmente, Carlos Fuentes, en una cita que incluyó Enrique Iglesias en su intervención en la Unesco: “Alucinados por el progreso, creímos que avanzar era olvidar, dejar atrás las manifestaciones de lo mejor que hemos hecho, la cultura riquísima de un continente indio, europeo, negro, mestizo, mulato, cuya creatividad aún no encuentra equivalencia económica, cuya continuidad aún no encuentra correspondencia política” (Fuentes, 1997:1).

La conciencia, cuidado y cooperación con los que abordemos el patrimonio cultural, por tanto, tendrá repercusión en muchos otros ámbitos. Se ha convertido en el campo de prueba de nuevas formas de organizar las identidades, así como de forjar mecanismos de cooperación entre el Estado y los agentes del desarrollo, como son la sociedad civil, las fundaciones culturales, los bancos internacionales, y las organizaciones no gubernamentales. El patrimonio, como emblema, es también la materia con la que se están tejiendo actualmente las nuevas redes de relaciones políticas entre los pueblos autóctonos y las sociedades nacionales, entre las naciones y los bloques regionales, y los nuevos acuerdos éticos y políticos con los que se está construyendo la globalidad.

La construcción de un debate internacional

Empecemos por el principio, por el hecho de que fueron los científicos sociales latinoamericanos quienes más impulsaron la discusión sobre cultura y desarrollo desde los años setenta. Los estudios de las relaciones interétnicas de Gonzalo Aguirre Beltrán y Matos Mar, entre muchos otros; los debates sobre el “colonialismo interno” dentro del marco del modelo “histórico-estructural” y de la teoría de la dependencia; los estudios sociológicos sobre cultura nacional como los de Raul Bejar Navarro; la búsqueda de alternativas al modelo de desarrollo prevaleciente en aquella época, incorporando la discusión sobre cultura, pueblos indígenas y estados nacionales impulsada por Rodolfo Stavenhagen, Darcy Ribeiro, Guillermo Bonfil y tantos otros. Este debate amplio, animado y polivalente, ignorado en sus inicios, tuvo después grandes repercusiones al establecerse políticas pluriculturales en muchos países de la región. De estas discusiones se tomaron puntos y líneas para construir la nueva problemática internacional que de-

bería llenar el vacío dejado por el colapso de las ideologías de los sistemas socialistas realmente existentes.

En 1988, el Grupo de los 77, que originalmente respondía a las preocupaciones de los países del Tercer Mundo, con el apoyo de los países nórdicos y otros, apoyó el hecho de que Naciones Unidas estableciera el Decenio para la Cultura y el Desarrollo. En el seno de este Programa, conducido por la Unesco, se creó en 1992 la Comisión Mundial de Naciones Unidas para la Cultura y el Desarrollo. Tuve el honor de formar parte de esta Comisión pero, además, una vez designada como Subdirectora General para la Cultura de Unesco, de haber dirigido el secretariado para la redacción de su informe.

Para ello recorrimos todas las regiones del mundo, con una consulta inicial en San José de Costa Rica y posteriormente en París, Manila, Omán, Moscú, Tokio y Pretoria en Africa del Sur. De hecho, nuestra región estuvo altamente representada en la Comisión a través de su Presidente, Don Javier Pérez de Cuellar, y los comisionados Celso Furtado y Elizabeth Jelin. El informe *Nuestra Diversidad Creativa*, publicado en 1996, lo presentamos en el hemisferio, con Don Javier Pérez de Cuellar, en Canadá, Brasil, Chile, Perú, México, Argentina, Cuba y Estados Unidos; en la Unesco, ante la Asamblea General de Naciones Unidas y ante el Parlamento Latino en Sao Paulo, Brasil; asimismo, en el Foro de Ministros de Cultura en Cartagena, Colombia, en 1997.

No repetiré aquí los principios generales y lineamientos que se proponen en dicho informe. Quisiera, sin embargo, llevar más allá los argumentos de aquél en base a los acontecimientos y debates que se han ido acumulado desde su publicación. Me interesa sobre todo desarrollar la reflexión en torno a dos lineamientos principales.

La construcción de regiones culturales

Lo primero es que todo proceso de integración cultural regional (como lo afirmé también ante la Comisión de la Unión Europea y los miembros del Parlamento Europeo) es un proceso relacional en el sentido de que se tiene que construir simultáneamente hacia dentro y hacia afuera. Mirando hacia el exterior pueden percibirse las afinidades intra-regionales enmarcadas en las afinidades con ciertas regiones y, por encima de todas ellas, la ineludible afiliación a la humanidad.

Si vivimos ya en un mundo en el que percibimos día a día, de manera instantánea, a través de las telecomunicaciones y redes electrónicas, varios niveles de afinidades culturales, el análisis de la cultura necesariamente tendrá que pensarse en términos de articulación de identidades más que de definición unívoca de afiliaciones.

La filosofía política sobre la cultura que habría que desechar es aquella que considera prerrogativa exclusiva del Estado la definición y trazo de una “cultura

nacional”. En el mejor de los casos ello ocurría con base en un sincretismo que absorbía la diversidad de culturas al interior de la nación y, en el peor, mediante la imposición de una cultura sobre otras. Es evidente que la convergencia hacia una cultura nacional homogénea es natural en los “pueblos trasplantados”, como llamaba Darcy Ribeiro a algunos países de América Latina y el Caribe.

Mucho más compleja resulta la situación en países con alta población de pueblos indígenas o, como se les está empezando a llamar actualmente, “pueblos originarios”.

Sin entrar por el momento en este complicado debate, quisiera solamente anotar, tomando el ejemplo de México, que difiero de mi querido maestro Guillermo Bonfil, quien afirmó que lo único “real” en México, desde el punto de vista cultural, son las culturas indígenas, relegando a un “México imaginario” la prodigiosa creatividad del mestizaje de culturas de los últimos cinco siglos. Tal posición, llevada a sus extremos, hace brotar la inevitable reacción de un Sendero Luminoso que teorizaba con la “reindigenización” del Perú.

Del otro lado, resulta igualmente insostenible defender a ultranza una cultura hispánica que ya no se encuentra en su “pureza” en ningún país de América Latina y el Caribe. De hecho, qué extrañeza nos ha producido, a los latinoamericanos y caribeños, el que los propios “españoles” hoy nos expliquen que sus migrantes fueron en realidad andaluces, gallegos y castellanos, en su mayoría. Se reconoce, además, el gran aporte de las migraciones de otros europeos, italianos, ingleses, alemanes, etc., a las culturas de nuestra región.

Tanta diversidad, ¿no amenaza con escindir voluntades y medios para fortalecer a los países de la región? Es la pregunta que, en diversas formulaciones, me dirigen funcionarios y estudiosos ante el pronunciamiento reiterado de la Unesco de proteger la diversidad cultural.

Respondía señalando que tampoco es suficiente, como política cultural, afirmar que la nación es multicultural. Porque, a pesar de las predicciones, los estados-nación no desaparecerán por las presiones de la globalización. Es por esto un tanto prematuro afirmar que van a desdibujarse las culturas nacionales. Cinco siglos de convivencia son más que suficientes para crear hábitos de pensamiento, formas de reacción hacia otras culturas y naciones, costumbres compartidas y todo ese lenguaje invisible, hecho de acento, gesto y emoción, que sólo surge en nuestra conciencia cuando nos comparamos con personas de otra cultura.

Ahora bien, también es un hecho el que parte de la afectividad que hasta ahora se había depositado en esa identidad nacional está ampliándose para abarcar regiones culturales de mayor tamaño. Por ejemplo, hacia las colonias de migrantes hispánicos en Estados Unidos y hacia la región latinoamericana y del Caribe. Asimismo, parte de esa afectividad está volviendo hacia micro-identidades basadas en filiación étnica y territorial, así como religiosas, políticas y de movimientos

sociales importantes tales como el feminismo –movimientos analizados magistralmente por Manuel Castels en su libro reciente *El Poder de la Identidad*.

La imagen decimonónica, por tanto, de culturas nacionales, imaginadas como archipiélagos de entidades aisladas, ya no es vigente. Hay que desechar la metáfora que nos legó la antropología, que tuvo su razón de ser intelectual y política en el siglo pasado, que describe al mundo como un “mosaico de culturas”. Esta horizontalidad y yuxtaposición no corresponde ya a un mundo de telecomunicaciones instantáneas, de migraciones y de transición cultural.

La imagen de hoy tendría que ser la de un árbol, como esas magníficas ceibas de nuestras selvas, enraizadas en culturas locales que dan el nutrimento para que crezcan el tronco y las ramas de culturas cada vez más amplias a distintas alturas y que reciben a su vez la savia hecha de sol para poder seguir creando. La copa de ese árbol es la que se ve desde el espacio (ese espacio, dicho sea de paso, desde el cual tomaron una foto y nos demostraron que pertenecemos a una sola, única y vulnerable humanidad planetaria).

Por ello mismo, no puede pensarse que una integración regional sea posible desatendiendo los demás niveles de re-integración cultural. Por ejemplo, las demandas indígenas, la reivindicación de formas culturales afroamericanas, las nuevas culturas urbanas que están inventando los jóvenes y la efervescencia creativa de culturas en las fronteras como, por ejemplo, la de México-Estados Unidos. Los temas culturales en el Tratado de Libre Comercio en Norteamérica, en el Mercomun y en los demás bloques regionales adquieren, por tanto, cada vez más relevancia.

Ami juicio, estas reintegraciones culturales se convertirán en polos de creación cultural, sumamente ricos y con gran proyección hacia el futuro. Así, apuesto más a los movimientos territorializados de barrio en los centros históricos que propiciarán intercambios de artistas, músicos y artesanos entre las ciudades latinoamericanas, que a sostener formas artificiales de defensa de hábitos culturales que ya no atraen al público; apuesto con entusiasmo a los CD-Rom con magníficas fotografías y textos del patrimonio cultural latinoamericano que puedan circular también en otras regiones.

La integración cultural latinoamericana, a mi modo de ver, pasa más por la promoción de la creatividad a partir de la diversidad de culturas que por recapturar un pasado tradicional. Sin embargo, para entender la creación cultural actual hacen falta datos sobre lo que está haciendo la gente. En lo que sigue se describen los grandes trazos del perfil cultural de América Latina y el Caribe en base a los indicadores culturales que pudimos reunir en el primer *Informe Mundial de Cultura* de la Unesco.

El perfil cultural de América Latina y el Caribe

Fortalecer el “espacio cultural latinoamericano”, como lo han llamado varios investigadores, entre ellos Néstor García Canclini, hace necesario crear el mapa

cultural de la región para conocimiento de los propios latinoamericanos pero, al mismo tiempo, situándolo hacia afuera, en el escenario global en comparación con otras regiones. Esto es lo que ahora hacen posible los indicadores culturales creados en los cuadros que presenta el *Informe*.

La primera constatación, que ya conocíamos, es la falta de datos primarios sobre actividades culturales en la región. Encontramos algunos datos sobre edición de libros, bibliotecas, usuarios, y otros indicadores. Estos muestran que América Latina cuenta con una producción de periódicos y libros similar a las demás regiones en desarrollo (Informe Mundial de Cultura, 2000: 360). No hay, sin embargo, datos suficientes sobre el número de películas producidas o importadas y sobre asistencia a cines. En cambio, los datos sobre música son muy significativos. A pesar de la innegable creatividad regional en este rubro, los datos indican que el valor de venta de productos musicales en la región es de U\$S 6 per capita comparado con U\$S 7,6 en Asia del Sur y Centro y U\$S 5,3 en Asia del Este; pero compárese con U\$S 45,9 en Norteamérica y U\$S 21,3 per capita en Europa (Ibid.).

En cuanto a las artes escénicas, al igual que la mayoría de los países del mundo, la región no cuenta con estadísticas viables. Ello es una gran laguna ya que, tal y como se constata en otros países en desarrollo, el teatro popular y de calle es muy frecuente y, sin embargo, no se cuenta, ni siquiera, con los criterios de recolección y clasificación que permitieran captarlo.

Después de Europa, es la región que tiene mayor número de sitios en la “Lista de Patrimonio de la Humanidad”: 66, con otros 85 sitios en la lista de espera. De aquellos que se encuentran en peligro en la región hay 3 definidos por el Comité de Patrimonio Mundial y 13 por el Fondo Mundial de Monumentos (Informe Mundial de Cultura, 2000:378).

A pesar de esta aridez de datos, mal que mal pueden perfilarse ciertas tendencias. Es interesante notar que descendió la lectura de periódicos en la región entre 1980 y 1994, al igual que en Norteamérica y en Asia del Este probablemente por las nuevas tecnologías y, por razones distintas, en Africa. Sin embargo, en nuestra región este descenso está asociado a un aumento casi nulo en la utilización de papel para usos culturales (0,5%), comparado con Asia del Este en donde se incrementó a 10,6% (Informe Mundial de Cultura, 2000: 360).

Ha aumentado en la región el número de radios y televisores a un ritmo de 3,5% anual entre 1980 y 1995, manteniéndose una proporción equivalente de alrededor de 2 radios por cada televisión (al igual que en Norteamérica y en Europa), mientras que en todas las demás regiones del mundo bajó a la mitad el número de radios en relación con los televisores. Sobre cine, no existen ni siquiera los datos mínimos que permitan ver las tendencias a largo plazo (Informe Mundial de Cultura, 2000: 367).

El rubro importante de comercio en bienes culturales mostró una tendencia a aumentar de 15,7% en 1980 a 24,4% en 1991, con cifras correspondientes que van

desde \$ 2.780 millones a \$ 4.900 millones. Sin embargo, este incremento es muy bajo comparado con el de Asia del Este, donde se triplicó de \$ 16.830 a \$ 46.270 millones, y el de Asia del Sur y Oceanía, que se sextuplicó de \$ 3.780 a \$ 18.940 millones (Informe Mundial de Cultura, 2000: 382). ¿Cómo puede explicarse esto en la región latinoamericana y caribeña con su profusión de culturas indígenas y mestizas, y con la efervescencia musical y artesanal?

En cuanto a las políticas culturales de cooperación internacional, nuestra región se encuentra por encima de otras regiones en cuanto a adhesión a las convenciones internacionales de *Protección del Patrimonio Cultural y Natural de la Humanidad*, y a la *Convención contra la importación, exportación y transferencia de propiedades culturales*. De los países de la región, en cuanto a la Convención sobre Patrimonio, sólo Trinidad no la ha ratificado; y en relación a la segunda no la han ratificado Chile, Haití, Jamaica, Paraguay, Trinidad y Venezuela. Muchos más países no han ratificado todavía la *Convención de protección del patrimonio cultural en situaciones de guerra* (Informe Mundial de Cultura, 2000: 440).

Vale mencionar asimismo un hecho destacado. A comparación de otras regiones en desarrollo, la nuestra es la que ha firmado el mayor número de convenciones de protección de derechos económicos, sociales y culturales, de derechos civiles y políticos, de derechos del niño, de eliminación de todas las formas de discriminación racial y, de manera especial, de discriminación contra las mujeres; sobre el status de los refugiados y contra el genocidio y la tortura (Ibid.). Se reitera lo que ya sabíamos, esto es, que la región se caracteriza por un discurso de la igualdad y la hermandad con legislaciones que lo afirman y que, sin embargo, no se aplican en la medida en que sería posible hacerlo.

Salta a la vista, en razón de los datos anteriores, que la primera línea de acción para propiciar un acercamiento cultural en la región es la urgencia por *incrementar la información cultural disponible* para poder armonizar políticas culturales en el nuevo contexto que ofrecen las telecomunicaciones, la interdependencia económica y las nuevas tecnologías.

Las siguientes tareas resultan imprescindibles:

1. Hacer comparables los conceptos y categorías de los datos estadísticos culturales entre los países. Este tiene que ser un ejercicio urgente tanto a nivel regional como mundial. Por ello la Unesco ha emprendido una nueva iniciativa en este sentido, con el apoyo de dos países pioneros en este campo, Australia y Canadá. Además de la recolección de datos válidos, la finalidad sería lograr que los países empezaran a delimitar una cuenta nacional de actividades culturales.
2. Integrar a los censos nacionales la recolección de datos seleccionados sobre patrimonio y sobre actividades culturales, estas últimas registradas también como sector económico y otorgando atención a la desagregación por sexo-género.

3. Promover la recolección de datos empíricos en los servicios sectoriales de gobierno en todos los campos que se vinculan con la cultura, por ejemplo, importación y exportación de bienes culturales, educación artística, teatro y cine, y así sucesivamente en otros rubros.

Libertad para crear

Los datos anteriores, a nivel regional, proporcionan una base mínima de conocimiento sobre las tendencias de la cultura en nuestros países pero sirven apenas para *describir* en una era en la que lo que se necesita es *crear*. Aclaremos que esa *libertad de creación* es la savia que recorre las culturas americanas, por una parte, porque los pueblos amerindios han sido creadores autónomos en la historia y, por otra, porque todos los migrantes que vinieron a estas tierras –incluyendo a los africanos que llegaron como esclavos y que lucharon por su liberación– buscaban precisamente esa libertad para crear. Resulta interesante destacar que esa creación, en la región, se ha enfocado más a la producción de lo que los antropólogos llamamos *cultura expresiva*. Es decir, sobre todo, la música, el baile, la tradición oral y el teatro popular. Ello en contraste con los países europeos y noratlánticos, abocados más a la producción de *bienes culturales*, es decir, de objetos culturales tales como pintura, escultura y otros.

La producción musical de América Latina y el Caribe es fruto, sobre todo, de la creatividad local. En los barrios urbanos –el tango en Buenos Aires o los balle-natos de Cartagena en Colombia–, en los pueblos indígenas –la música andina– o en las fronteras agrícolas –la capoeira brasileña. Tiene un circuito de difusión y mercado micro-regionales que se amplían luego a lo nacional. Sin embargo, en el momento en que se amplía su difusión al mercado internacional son exclusivamente compañías extranjeras las que los comercializan. Son estas compañías las que saben empaquetar, presentar y hacer atractivas en mercados de otros países las expresiones culturales de nuestros países. Los ejemplos abundan, sobre todo, en la música: desde la pieza del “Cóndor Pasa” hasta la Lambada. Este sería uno de los campos en el que los estudios culturales pueden ayudar a las organizaciones y microempresas locales a colocarse directamente en los mercados nacionales e internacionales. Hoy en día pueden apoyarse en las posibilidades comerciales que ofrece Internet.

A este respecto inquieta que la región no se esté incorporando con la celeridad necesaria al comercio informático. Para dar un ejemplo preciso, preocupa, en el largo plazo, el nuevo fenómeno de las ventas de música en línea por Internet, que puede dejar atrás a América Latina y el Caribe. Se calcula que las ventas por este rubro, de alrededor de 110 millones de dólares en 1998, aumentarán en forma meteórica a 1.640 millones de dólares en el año 2002 (The Economist, 1998: 90). Recalcando lo que decíamos en el párrafo anterior, la producción local del

Mercosur o de otras zonas de libre comercio en la región quedará al margen de este desarrollo si no se hace un esfuerzo notable por incorporar la producción, difusión y venta de bienes culturales de países latinoamericanos y caribeños en Internet. Algunos países que ya cuentan con el potencial cibernético, como Brasil y México, podrían ser pioneros en programas de este tipo.

La importancia de este tipo de proyectos radica en que se lograrían varios objetivos a la vez: se propiciaría que los propios grupos locales tuvieran una fuente de ingresos propia que les permitiría continuar desarrollando su expresión cultural, que fueran adquiriendo las nuevas capacitaciones de manejo de mercado y nuevas tecnologías, y que lograran ampliar la gama de sus contactos con otros países. Esto es lo que se ha planteado, por ejemplo, como política cultural del Mercosur. Iniciativas como ésta darían una base permanente de desarrollo de las industrias culturales, en manos de los creadores y mediante una integración independiente al mercado.

En este mismo campo vale mencionar la importancia de tomar en cuenta, en todo proyecto para Internet o multimedia, el potencial para la difusión y educación cultural con respecto al patrimonio cultural. “Hasta ahora las redes (electrónicas) no han respondido suficientemente a las oportunidades que ofrecen las posibilidades técnicas de vincular los modos de expresión que fortalecen las identidades con la muy rica y variada expresión cultural en toda su complejidad” (Vinson, 1998: 243). Ofrece varios ejemplos en este sentido, como el de señalar que, al sitio Web que difunde la música de Cesaria Evora, la cantante de Cabo Verde, podría establecerse un vínculo de hipertexto hacia sitios Web que presentaran toda la historia y el patrimonio cultural de ese país.

Sobre el tema de cultura y cibernética, lo que interesa es que, en la era de la información, la reconstrucción de los significados del patrimonio cultural se hará a través de la convergencia tecnológica de los sistemas televisivo, telefónico y de cómputo, lo que permitirá a cada ciudadano y a cada comunidad ver, alterar, comprender y combinar ese patrimonio de maneras que aún no podemos imaginar. Hay que estar conscientes, como lo señala Enrique Iglesias, de que “la revolución tecnológica mundial continuamente genera nuevas ventajas competitivas y destruye las anteriores” (Iglesias, 1998: 3). En particular en el campo que nos ocupa, es en las industrias culturales y en los procesos de comunicación masiva donde se van a desenvolver las principales actividades culturales (García Canclini, 1998: 4-5).

Quisiera terminar esta sección con un pequeño dato curioso pero significativo. Al parecer, los latinoamericanos tenemos una ventaja comparativa para imaginar. Al comparar los valores que idealmente se deben inculcar a los niños, una encuesta de opinión del *Informe Mundial de Cultura* mostró que América Latina y el Caribe es la región en que se otorga mayor importancia en comparación con otras, ¡a desarrollar su imaginación (*Informe Mundial de Cultura*, op. cit.)!

La construcción de espacios pluriculturales

En comparación con los gigantescos avances tecnológicos y científicos o con la creación de nuevas emociones y conceptos en las artes, nuestra imaginación social y política ha mostrado una gran inercia. Seguimos funcionando con las mismas instituciones de hace varios siglos, tales como los partidos políticos o la dicotomía entre lo público o lo privado. Seguimos utilizando viejos procedimientos de gobierno y decisión aun sabiendo que hoy en día los gobiernos nacionales parecen ser demasiado pequeños para los grandes asuntos y demasiado grandes para los pequeños.

No obstante, la búsqueda de nuevos lazos cívicos que permitan convivir a diferentes grupos de gentes es un hecho que hemos constatado en todas las regiones del mundo. En Asia, el debate sobre valores asiáticos influye en las formas de cooperación y autoridad de gobiernos nacionales. En Europa, resurge el debate sobre las nociones de confianza y civismo como base de la gobernabilidad democrática. En América Latina numerosos intelectuales, académicos, activistas, representantes de organismos interregionales, etc., están subrayando la importancia de valores cívicos y culturales para sostener la democracia. Esta tarea de reinventar el papel del Estado y de la sociedad civil, transformar las instituciones, crear consensos y coordinar a los diversos actores participantes en la mediación cultural, tiene al menos dos aspectos diferenciados:

1. El primero de ellos trata la necesidad de crear nuevas legislaciones, instituciones y mecanismos de organización de la vida pública nacional vinculados al *pluralismo cultural*; en el caso americano, a las formas peculiares de multiétnicidad y multiculturalismo del continente.
2. El segundo se refiere a las cuestiones de gobernabilidad y a fórmulas tales como delegación, descentralización o *empoderamiento*.

El pluralismo cultural

Quizá con la excepción de los países árabes no existe otra área en la que un número tan grande de Estados comparta un mismo idioma, una historia, y cinco siglos de posición más o menos homogénea con respecto a las metrópolis. Sin embargo, no sólo existen múltiples identidades étnicas², sino varios modelos de multiculturalidad, surgidos de las formas modernas de segmentación y organización de la cultura.

Estos modelos de multiculturalidad abarcan desde formas de resistencia en enclaves aislados (ciertos grupos indígenas, población negra o de origen asiático) con casos extremos como el de Surinam, hasta formas híbridas de convivencia, pasando por formas polarizadas, caracterizadas por enfrentamientos violentos y periódicos. En este último caso tenemos procesos de larga duración, como los de Perú y Guatemala, o también la activación reciente de la polarización entre indígenas y sociedad nacional en Chiapas.

Si bien subsisten movimientos étnicos que se oponen a la occidentalización, amplios sectores se apropian de conocimientos y recursos tecnológicos modernos y combinan técnicas de producción tradicional con créditos internacionales y computadoras. La exigencia de una mayor autonomía y respeto a sus diferencias se ve acompañada de exigencias de acceso más igualitario a la educación, a los servicios de salud y a las comunicaciones masivas³.

Una mirada minuciosa a las interacciones de mayorías y minorías muestra que los países latinoamericanos son sociedades híbridas, donde se cruzan permanentemente formas distintas de disputar y negociar el sentido de modernidad y tradición.

La propuesta de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo en relación a la gobernabilidad y pluralismo cultural es clara, y cito literalmente de *Nuestra diversidad creativa*:

“La mejor manera de dar espacio a la diversidad étnica es crear un sentido de nación como comunidad cívica, arraigada en valores que puedan ser compartidos por todos los grupos étnicos de la sociedad nacional, y será tanto más fácil crear este sentido de pertenencia a una comunidad cívica si el concepto de “nación” se sustrae a toda connotación de exclusividad étnica” (Nuestra diversidad creativa: 78)

Ahí se imbrica la invitación de intelectuales latinoamericanos, por ejemplo, en *Esa Esquiva Modernidad*, de Fernando Calderón, Martin Hopenhayn y Ernesto Ottone, quienes proponen repensar la noción de ciudadanía a partir de la coexistencia de identidades étnico-culturales.

Ahora bien: ¿cómo capitalizar la experiencia que tiene la región en la historia de cruce intercultural para convertirla en una ventaja competitiva en el nuevo concierto de un mundo interconectado y globalizado?

Los caminos sugeridos en esta tarea son, por ejemplo, dar espacio a los movimientos sociales, grupos artísticos, radios y televisiones independientes, sindicatos, grupos étnicos, asociaciones de consumidores, etc., en el convencimiento de que únicamente la multiplicación de actores puede favorecer el desarrollo cultural democrático y la representación de múltiples identidades.

El nuevo papel de los Estados y de los organismos internacionales consistiría pues en reconstruir el espacio público, entendido como lo colectivo multicultural en el que los diversos agentes culturales (los propios Estados, las empresas y los grupos independientes) negocian acuerdos que desarrollan los intereses públicos y la convivencia pluricultural (García Canclini, 1994 y 1995).

El desarrollo de medidas que promuevan el acceso a la comunicación y a la expresión de opiniones es una condición clave para desarrollar formas democráticas de ciudadanía, es decir, vinculadas a la circulación de información internacional y con capacidad de intervenir significativamente en los procesos de integración global y regional.

Gobernabilidad y cultura

El segundo aspecto al que antes hacía mención es el de las cuestiones de gobernabilidad y a fórmulas tales como delegación, descentralización o *empoderamiento*.

La historia política del siglo XX en América Latina combina el predominio de la violencia política y la idea de la democracia. El balance hasta fechas muy recientes es el de una ciudadanía incompleta y avasallada, tanto en México como en otros países de la región. En este contexto, el patrón de relaciones sociales marcado por la violencia y el exterminio persiste, contrarrestado por tendencias en otra dirección hacia la construcción de una cultura democrática y la valoración de la paz y la democracia como forma de vida, esto no sólo entre los políticos sino también entre otros actores sociales.

Cabe destacar al menos tres movimientos que, orientados a la transformación social y cultural más que a la toma del poder político, recrean lazos de solidaridad y confluyen en esta dirección: a) los movimientos de derechos humanos; b) los movimientos de solidaridad que hacen frente a la pobreza, el hambre y la supervivencia; c) los movimientos que reivindican la ética en la democracia y luchan por la transparencia en la política y la responsabilidad frente a los ciudadanos.

Estos tres tipos de movimientos expresan la naturaleza progresivamente densa de la ciudadanía extendida, que sin duda debe vincularse a los recientes procesos de institucionalización democrática y a la sensibilización de las mayorías hacia los valores de tolerancia, negociación política y la necesidad de consenso.

En este terreno, América Latina sirve de espejo y modelo para otras muchas partes del mundo, y los dolorosos tributos de tantas gentes en su lucha contra la violencia de regímenes autoritarios se prueban al menos útiles para capitalizar la “energía social” necesaria para desencadenar el cambio.

Como contrapunto a esta experiencia colectiva de valoración de la creatividad social y cultural se dibujan procesos de pérdida de integración nacional y un tremendo crecimiento de la violencia en la sociedad. Por ejemplo, en Brasil nos encontramos en los noventa con una realidad de baja violencia política y una altísima violencia social que termina legitimando el uso indiscriminado de la fuerza por parte de la policía, con fenómenos asociados como el de los niños de la calle.

Así, y pese a los avances en el establecimiento de sistemas políticos pluralistas y en el gradual arraigo de una cultura democrática sumada a los esfuerzos en reorientar las estrategias de desarrollo, mejorar la gestión macroeconómica y conseguir cierto crecimiento económico, la incidencia de la pobreza ha tendido a aumentar, como también lo ha hecho la desigualdad en la distribución del ingreso.

Como en otras partes del mundo, la percepción de que la mayoría vive peor mientras que una minoría vive mejor agrava el desfase entre expectativas y realidades, debilitando las estructuras de las frágiles democracias y atizando las formas

violentas de resistencia, desde la guerrilla hasta la delincuencia y el narcotráfico. Esta situación no se ha revertido durante los años y hemos entrado al nuevo siglo cargados de desigualdad, marginación, exclusión, pobreza y extrema pobreza.

Mayorías y minorías, indígenas y mestizos, todos emigran, sufren el desarraigo y se enfrentan para acceder a tierras y a espacios políticos. Los conflictos se agudizan en muchas fronteras nacionales y en las grandes ciudades del continente. Nunca ha sido tan necesario como ahora elaborar políticas que fomenten la convivencia democrática interétnica. En algunos países, ciertos grupos están regresando a culturas localistas y a fundamentalismos religiosos, mientras que otros exigen por la violencia las promesas incumplidas del desarrollo. En el caso de Perú y Colombia, el deterioro de las condiciones de vida es uno de los principales soportes de los movimientos guerrilleros y de las alianzas entre luchas campesinas y narcotraficantes. Como ya se mencionó, el fundamentalismo de movimientos paraétnicos como Sendero Luminoso exaspera las dificultades de cualquier proyecto de convivencia.

No hay que dejar de lado, sin embargo, la violencia intracultural, es decir, los enfrentamientos al interior de los grupos indígenas, ya sea por territorio o por desigualdad de riqueza. Así, en algunas zonas del estado de Oaxaca, en México, el gobierno federal ha tenido que intervenir para mantener la paz entre las comunidades indígenas, por ejemplo entre comunidades zapotecas. Pero también al interior de las comunidades, como ocurrió en marzo de 2000 en Yalalag, comunidad de la Sierra de Juárez en Oaxaca.

Con el fin de lidiar con estas situaciones, manejar la diferencia y fortalecer la gobernabilidad, el *Informe Mundial de Cultura* que publica la Unesco propone fórmulas como la descentralización, el *empoderamiento* o la extensión de derechos ciudadanos para incorporar sectores excluidos de la esfera política y del intercambio de posiciones para garantizar mayor gobernabilidad y continuidad institucional.

La *descentralización* se plantea como un enfoque privilegiado para resolver los problemas de representación y responsabilidad pública. Bien sea administrativo o político, el objetivo es restituir cuotas de poder de arriba hacia abajo. A diferencia de sistemas de representación proporcional o de autonomía étnica o cultural, se organiza territorialmente. En principio la cercanía a los ciudadanos permite que las acciones de gobierno reflejen sus inquietudes. En la práctica, los resultados de formas de descentralización son enormemente variables, una vez más en función de la naturaleza de las instituciones y de la ciudadanía.

En muchos casos, la versión latinoamericana de la descentralización ha sido la privatización. La lógica de reducción del Estado para evitar riesgos centralistas, clientelismo y corrupción, nos ha llevado como resultado a una década de privatizaciones. Sin embargo, todavía queda por ver que las empresas privadas hagan funcionar mejor las líneas aéreas (véase Aerolíneas Argentinas o Ladeco) y

los teléfonos (véase Teléfonos de México) o hagan mejor televisión. Y los medios de comunicación nos han informado ya ampliamente de la corrupción que se ejerció en las privatizaciones en México a principios de los noventa.

Finalmente, el concepto de *empoderamiento* debe entenderse como la capacidad que resulta de ejercer mayores opciones participando directamente en la toma de decisiones o influyendo sobre aquellos que tienen el poder para decidir. En particular, este concepto se aplica a la equidad de las relaciones entre hombres y mujeres. Han sido las mujeres las que han impulsado de manera importante los avances en la lucha contra la corrupción, a favor de políticas sociales y de la reivindicación de la participación indígena. Las mujeres, cuya participación en la esfera pública ha hecho eclosión en América Latina en décadas recientes, al grado de que varias han ocupado y ocupan actualmente la presidencia en sus países, son un factor clave para continuar con la búsqueda de la equidad social, cultural y política en nuestros países.

En cuanto al vínculo entre democracia, cultura y *empoderamiento* en las políticas públicas, la clave está en estar informado, hacerse oír y acceder al poder. Por definición el *empoderamiento* requiere participar o influir en el poder. Esto tiene una dimensión estatal y otra social. Desde la primera, la cuestión radica en si las instituciones públicas están concebidas para procesar las necesidades y los intereses diversos de la sociedad en cuestión. Desde la segunda, el problema es tener acceso a la información así como canales de expresión y representación. No existe, sin embargo, una fórmula institucional que permita estos resultados. Como he comentado anteriormente, sólo la multiplicación de actores en el espacio público, entendido como lo colectivo pluricultural, puede favorecer la representación y expresión de múltiples identidades y, por tanto, hacer posible la gobernabilidad.

Los estudios culturales

En la medida en que la cultura se encuentra ya colocada en el centro de las preocupaciones internacionales y nacionales, se requiere de un gran número de estudios que aborden los puntos más conflictivos de esta problemática así como los nuevos fenómenos culturales. América Latina cuenta con una larga tradición de estudios culturales provenientes, sobre todo, de la antropología, la sociología y los estudios de folklore. Desde hace algunos años, dichos estudios disciplinares se han visto rebasados por realidades culturales que toman formas que tocan la gobernabilidad, la economía y otros dominios.

Resulta ya una verdad de perogrullo afirmar que los estudios contemporáneos sobre la cultura tienen que ser multidisciplinarios. Y que están surgiendo, además, lo que Néstor García Canclini llama “campos híbridos” en este tipo de estudios. A mi juicio, lo mejor es dejar correr las investigaciones para que vayan

perfilándose nuevos caminos intelectuales más acordes con los fenómenos culturales que observamos hoy en día.

En particular, la corriente de “estudios culturales” –*cultural studies*–, creada en la universidad de Birmingham por Stuart Hall y sus colaboradores, logra abordar la nueva problemática actual de la creación cultural e identidad de grupos multiculturales en contextos urbanos. Como tal, este tipo de estudios son bienvenidos en América Latina y el Caribe.

Sin embargo, dichos estudios parten de una perspectiva que define a la cultura como “un sitio de confrontación” –*contestation* en inglés. Para hablar de confrontación, esta perspectiva tiene que partir de una premisa que afirme que existe “un” grupo con formas de comportamiento cultural claramente diferenciadas de “otros” grupos que lo rodean. Sólo así podría haber confrontación. A mi juicio, como lo señalé antes, la idea de culturas que se corresponden nítidamente con grupos sociales tiene que ser desechada. Adicionalmente, hablar de confrontación como la dinámica central de dichas relaciones culturales significa que las dos “culturas” que se oponen son mutuamente excluyentes, se repelen. Me parece que esto tampoco es el caso en la mayoría de las situaciones pluriculturales urbanas en nuestra región, e incluso en Europa, para el caso. Pensaría yo, al contrario, que hay “momentos de confrontación” en que se confrontan algunas expresiones culturales, que después se resuelven, ya sea por la asimilación de una actuación cultural en la del otro grupo, ya sea por sincretismo para crear nuevas actuaciones.

Por tanto, me parece que debemos tomar los lineamientos temáticos de los estudios culturales porque son muy novedosos pero dejándolos abiertos en términos de qué es lo que sucede en la relación entre dos o más grupos. Puede haber confrontación pero también imitación, intercambio, rechazo o sincretismo.

Para terminar diría yo que estamos en el movimiento ascendente de una ola de interés y preocupación por la cultura. Nos incumbe renovar e innovar en los métodos de estudio para abordar esta nueva realidad. Y urge hacerlo antes de que las fracturas de la inequidad económica, la exclusión política o la marginación de grupos indígenas se vean reflejadas en movimientos y acciones culturales que ahonden las diferencias, y procurar en cambio que puedan propiciar la colaboración a partir de las diferencias.

Bibliografía

- Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo. Pérez de Cuellar et al. 1997 (1996) *Nuestra diversidad creativa*. (México: Fondo de Cultura económica).
- Fernando Henrique Cardoso, Discurso en la Unesco, abril de 1998.
- Fuentes, Carlos. 1997. Introducción a documento del Programa de Cultura de la Unesco. Paris: Unesco.
- García Canclini, Néstor 1994 *The Future of Multicultural Societies*, trabajo preparado para la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo.
- García Canclini, Néstor 1995 *Las industrias culturales*, trabajo preparado para la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo.
- García Canclini, Néstor 1998 “Políticas Culturales: de las identidades nacionales al espacio latinoamericano”. Ponencia presentada en el *Seminario Integración económica e industrias culturales en América Latina y el Caribe* (Buenos Aires: SELA, Unesco, Convenio Andrés Bello, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires) 30 y 31 de Julio, 4-5.
- Iglesias, Enrique. 1997. Discurso de inauguración de reunión sobre cultura en la Unesco.
- Jelin, Elizabeth. 1994. “The Politics of Memory. The Human Rights Movement and the Construction of Democracy in Argentina”, en *Latin American Perspectives*, Chicago, Issue 81, Vol 21.
- The Economist 1998 *The World in 1998* (Inglaterra) 90.
- Unesco. 2000. *Informe Mundial de Cultura* (Madrid: Fundacion Santa María).
- Vinson, I. 1998 “Patrimonio y Cibercultura: ¿qué contenidos culturales para qué cibercultura?”, en *Informe Mundial de Cultura*. Madrid, 2000: 243.

Notas

1 Pensemos por ejemplo en el proceso de construcción de la democracia en Argentina donde la racionalidad política exige formas paradójicas de memoria y olvido. Ver Jelin, 1994.

2 La importancia de la multiétnicidad se hace especialmente visible en las rebeliones y movilizaciones indias. Sin embargo, los 30 millones de indígenas que viven en América Latina constituyen una llamada cotidiana a la diferencia. Estos grupos hablan lenguas, viven en territorios y tienen hábitos de trabajo y consumo diferenciados. Son 10 millones de quechuas, unos 2,5 millones de aymaras, unos 700.000 mapuches, y 10 millones de nahuas, mayas, y otros grupos en México, quichés en Guatemala y así pueden citarse innumerables grupos indígenas a lo largo de la región.

3 Así, el neozapatismo exige que se enseñe en las escuelas en lengua indígena, se administre justicia según la costumbre, que se doten las tierras con maquinaria, fertilizantes y semillas, se construyan hospitales dotados con médicos especializados, se haga tendido de electricidad y teléfono, y se establezcan estaciones de radio indígena.

Comunidades afroamericanas y transformaciones sociales

◀ Jesús “Chucho” García *

Cultura de resistencia y autoconciencia

La cultura afroamericana es el resultado de un largo proceso de conservación-recreación, creación y transformación de acuerdo a las condiciones sociohistóricas y económicas que le ha correspondido vivir en este medio milenio de la humanidad en las Américas y los Caribes.

Música, danza, religión, gastronomía, aportes morales y políticos en la construcción de las ideas de los procesos independentistas y posindependentistas, entre otros aspectos, constituyen un rosario de proposiciones que la diáspora afrosubsahariana ha venido plasmando en la construcción cultural, aún inconclusa, de este continente.

Estos resultados culturales, que hoy forman parte de la sociedad global americana, para erigirse tuvieron que confrontar trágicamente con la discriminación racial, la exclusión social y el intento de esterilización de las matrices de producción simbólica que habitaba en las mentes de los hombres y mujeres procedentes de las diferentes civilizaciones afrosaharianas.

“Contra esta empresa totalizadora de aniquilamiento, dirigida por el hombre blanco hacia la población indígena y luego hacia los hombres de raza negra, los pueblos oprimidos impusieron una praxis, una filosofía, una cul-

* Cursó estudios de Educación, Universidad Central de Venezuela (U.C.V). Coordinador del Centro de Estudios Afroamericanos Miguel Acosta Saignes de la U.C.V. (1988-1993). Editor de la Revista Africamérica. Coordinador de la Fundación Afroamérica y Red Afrovenezolana. Miembro del directorio de la Alianza Estratégica Afrolatinoamericana que agrupa más de doscientas organizaciones afro del continente.

tura de resistencia. Entre el universo y la cultura de la opresión y aquel mundo subyugado se fue formando una contracultura, nueva creación de la inteligencia y la sobrevivencia; esta cultura, procedente de la matriz civilizadora africana, experimentó un largo y complejo proceso de regeneración en este entorno ecológico antillano” (Gérard, 1985: 19).

Todo este continente aparentaba, culturalmente, ser occidental; esta empresa civilizadora llamada “Nuevo Mundo” no logró sus objetivos hegemónicos, pues las culturas de origen afrosaharianos fracturaron esa uniformidad cultural para abrir espacio hacia una hermosa pluralidad. A ese proceso lo hemos llamado Cultura de Resistencia, entendiendo a ésta como un proceso dinámico donde los elementos culturales originarios se opusieron a su desaparición compulsivamente planificada por las autoridades religiosas y gubernamentales de la época colonial y neocolonial, así como por los propulsores de la modernidad y de las transformaciones sociales de los años treinta, quienes sostuvieron que:

“El indio era aún mucho más incapaz de valoración que el español. Nunca tuvo ni capacidad ni resignación para el trabajo sistemático. Al hablar del indio las palabras ‘pereza’ y ‘vicio’ surgen constantemente de los cronistas coloniales. La aparición del negro en América fue una consecuencia de la misma incapacidad del indio. El negro, por su parte, tampoco constituye un aporte que pueda beneficiar a la raza. La mezcla resultante no ha superado los componentes originales. Lo que podríamos llamar la raza venezolana actual, en rasgos generales, es tan incapaz de una concepción moderna y dinámica del trabajo y de la riqueza como lo fueron sus ascendientes para construir los Estados modernos” (Uslar Pietri, 1937: 6.943).

Esta situación en contextos diferentes a Venezuela la expresarían Mariátegui y Hureña, en Perú y República Dominicana respectivamente (García, 1992[a]: 54). A pesar de todo ese peso ideológico e intelectual, la africanía resistió dignamente en un acto de cimarronaje silencioso, buscando los mecanismos de sobrevivencia. Para ello fue necesario que se pasara de una conciencia ingenua, romántica, a una conciencia crítica; que se pasara a una agresiva revalorización. De allí que para esa época surgieran líderes como Marcus Garvey en Jamaica o Williams Du Bois o Langston Hughes en Estados Unidos, Juan Pablo Sojo (Venezuela), Aime Cesaire (Martinica), Nicolás Guillén (Cuba) o Jean Price Mars (Haití), para replantear con dignidad nuestra africanía.

En ellos se conjugaría lo que podríamos llamar la primera fase de la autoconciencia, es decir, del auto-reconocimiento de una propuesta cultural afroamericana. Paralelamente a este proceso se inician los estudios académicos en torno a la presencia africana en las Américas, con ciertas cargas de desvalorización marcada por una visión exógena, romántica, folklorizada y reduccionista a las áreas del “folklore”, la “brujería” y el “tambor”. De los años treinta hasta la década de los

años setenta se produjo una significativa cantidad de estudios alrededor de la temática afro con este tipo de enfoques (García, 1992[b]).

Una segunda fase de la autoconciencia vendrá determinada cuando en algunos lugares de las Américas y el Caribe comience a reivindicarse lo “afro” desde las comunidades de base con un discurso de autoapropiación y autonomía para incidir en las transformaciones sociales del continente. En Venezuela, en el año 1982, surge el Taller de Información y Documentación de la Cultura Afrovenezolana, que constituimos líderes comunitarios de comunidades como Barlovento (Estado Miranda), Bobures (Zulia), La Sabana (Vargas) y Caracas. Este Taller, por un lado, jugó un papel en torno a la necesidad de iniciar una serie de investigaciones históricas pero bajo nuestra visión y reivindicando nuestra propia subjetividad y, por otro lado, encaró el trabajo comunitario por una mejor calidad de vida, estructurado en un programa de lucha sobre todo en los aspectos ecológicos, educativos y culturales.

La década de los años ochenta fue significativa para establecer ese punto de partida, el cual se va a consolidar en los años noventa con el surgimiento en diferentes países de agrupaciones afroamericanas que van a reclamar su participación política y sociocultural en los diferentes países del continente. Para ello fue necesario, al igual que en el caso de Venezuela, tomar en cuenta tres aspectos esenciales inherentes a la Cultura de Resistencia.

Primero, el auto-reconocimiento como “afrosuramericanos y afrocaribeños” diferenciado del término *African-American* (que se utiliza en Estados Unidos), con una especificidad cultural distintiva y no entrampado en un mestizaje “forzado”, “crisoleado”, creado por los sectores dominantes de nuestros países que aparentemente sustentaba y sustenta una supuesta “democracia racial”.

Segundo, la necesidad de insertarse en las luchas globales contra la exclusión a que hemos sido sometidos en los megaplanes de desarrollo de cada uno de nuestros países.

Tercero, generar un proceso de construcción de conocimientos sobre nuestra propia realidad histórica y sociocultural a través de un proceso de investigación–acción que contribuya a una autoapropiación definitiva de nuestra africanía.

En la actualidad existen tres grandes organizaciones a nivel continental con objetivos similares. La primera es la Red Continental de Organizaciones Afro, creada en 1994, que tiene su sede en Uruguay y es liderada por la Organización Mundo Afro. Esta organización surge a raíz del Primer Seminario Contra el Racismo y la Xenofobia, realizado en la ciudad de Montevideo en noviembre de 1994. Entre sus objetivos se destacan: establecer vínculos que respondan a las necesidades y aspiraciones de las comunidades negras; elaborar políticas para la acción en situaciones coyunturales; impulsar proyectos para la erradicación del racismo y la discriminación; impulsar proyectos para la plena incorporación de las

comunidades negras en la vida social y política de sus respectivos países (Afro Fax, 1996: 1). A la Red Continental pertenecen organizaciones de Honduras, Costa Rica, Perú, Colombia, Uruguay, Argentina, Paraguay, Brasil, Ecuador y Estados Unidos.

La segunda organización continental es Afroamérica XXI, que surgió en Washington en el mes de noviembre del año 1996 a raíz de un Foro sobre Alivio a la Pobreza en Minorías de América Latina y El Caribe, realizado en la sede del BID. Esta organización plantea que "... las comunidades negras, como el resto de las poblaciones del continente, contribuimos a la construcción de la democracia, la paz y el desarrollo integral. En tal sentido hacemos un llamado a nuestros gobiernos, organismos multilaterales y agencias de cooperación para el desarrollo a que ajusten sus políticas sociales y económicas con respecto al alivio de la pobreza de nuestras comunidades..." ("Declaración Afroamérica XXI", 1998: 20). Afroamérica XXI está constituida por organizaciones afro de Perú, Brasil, Honduras, Venezuela, Colombia, Argentina, Estados Unidos, Bolivia, Ecuador, México, Uruguay y Nicaragua.

La tercera organización es GALCI, Alianza Global Latinocaribeña, que surgió en Nueva York en el mes de octubre de 1999 y está conformada por organizaciones de México (Organización Tercera Raíz), Honduras (Organización Negra Centro Americana-ONECA), Uruguay (Mundo Afro), Venezuela (Fundación Afroamérica), Perú (Asociación Negra de Derechos Humanos-ASONHED), Estados Unidos (Caribbean Cultural Center). El objetivo de este grupo es esencialmente establecer un lobby permanente ante los organismos multilaterales para incidir en las orientaciones políticas hacia los sectores afrolatinoamericanos. Desde el punto de vista organizativo aspira a ser un espacio de coincidencias entre las diferentes redes para lograr objetivos más generales, respetando las especificidades de cada una de las redes.

La inclusión del tema afro en organismos internacionales, llamados "actores globales", como Unesco, OEA, OIT, BID, Banco Mundial, la Fundación Kellogg, Fundación Interamericana, Fundación Ford, es un indicador de que estas organizaciones transnacionales y organismos multilaterales están entendiendo el papel que pueden jugar las organizaciones afro en esta era de globalización, así como su papel en la erradicación de la pobreza.

Como sostiene Daniel Mato, "los actores globales no sólo promueven sus propias representaciones y orientaciones de acción a través de sus relaciones bilaterales con actores locales, sino también a través de la promoción de eventos y redes de trabajo con la participación de actores locales de varios países organizados en torno de ciertas representaciones. Esto no implica que tales actores locales adopten sin más las representaciones sociales que promueven los actores globales, sino que las elaboren en el marco de esas relaciones transnacionales. Así resulta que las representaciones que orientan sus acciones se vinculan de

manera significativa, pero de formas diversas, con las de los actores globales" (1999: 162).

Es un juego interesante donde estarán intereses de ambos lados y donde por supuesto el nivel de madurez de la africanía se mide en las mesas de negociaciones iniciadas en algunos países como Brasil, Honduras, Colombia y Venezuela a través de organizaciones como Gelede (Brasil), Procesos de Comunidades Negras (Colombia), Camafrho (Honduras), Fundación Afroamérica y Unión de Mujeres Negras (Venezuela), Mundo Afro (Uruguay), Movimiento Francisco Congo (Perú).

Al margen de estas organizaciones con las cuales tenemos vínculos e intercambios permanentes existen otras experiencias interesantes como el Grupo Olodum y Afroreggae de Brasil, con otras estrategias:

"Como Olodum, Afroreggae evita una política de identidad, a pesar de que casi todos sus referentes provengan de la diáspora africana, tanto brasileña como caribeña y estadounidense. Ello no implica un rechazo a lo 'negro', sino a los modos en que el movimiento negro manifestó su política racial, vinculada a proyectos de concientización que poco decían a los jóvenes de las favelas y suburbios brasileños. Pero como señala Olivia María Gomes da Cunha, más que un rechazo del movimiento negro se trata de una estrategia para legitimar otros tipos de colaboraciones (*parcerias*) y vínculos con movimientos, grupos culturales, ONGs e instituciones" (Yúdice, 2000: 100).

Un movimiento social emergente desde las perspectivas de la africanía contra el racismo y la exclusión social en América Latina y el Caribe

Durante la segunda mitad del siglo XX, después de dos guerras mundiales, una prolongada guerra fría y un reacomodamiento de los bloques de poder, el racismo pocas veces fue considerado como un obstáculo a vencer para el proceso de modernización en América Latina.

"Una modernización con capacidad integradora requiere, hoy más que nunca en América Latina, de la progresiva construcción y extensión de ciudadanía moderna, vale decir, de actores sociales con capacidad para intervenir mediante un intercambio racional en el mercado político y en los espacios públicos; con pleno derecho a tener derechos en el plano social y jurídico; y con acceso a información y conocimientos para insertarse con mayores oportunidades productivas en la dinámica del desarrollo" (Hopenhayn, 1999: 1).

Dado que en Brasil, el país de mayor población de origen africano después de África, el racismo sigue siendo una de las preocupaciones más importantes para los afrobrasileños, el gobierno del presidente Cardoso aprobó una Ley contra la discriminación racial y la penalización de la misma en el año 1988. Cardoso también creó una comisión interministerial contra el racismo, iniciativa impulsada por algunos dirigentes negros como Abdías Nascimento, la senadora Benita Da Silva y Dulce Inés de Pereda. Brasil fue el último país de América en abolir la esclavitud (1888). En ese país, el 42,4% de los negros de más de diez años son analfabetos. En 1995, cuando ese país celebraba los trescientos años del Quilombo Dos Palmares, liderado por el cimarrón Zumbi, el periódico *La Folha de Sao Paulo* reveló que por lo menos un 87% de los que no son negros poseen algún prejuicio de color contra los negros, pero sin asumir postura. Esta encuesta fue realizada en 5.100 personas de 121 ciudades brasileñas. En Colombia, otro de los países que cuenta con una considerable población de origen africano, el 13% de los descendientes de africanos no sabe leer ni escribir. En otra encuesta realizada en Medellín y Cali por la Corporación Negritudes Guillermo Isaza, el 10% no tiene nivel educativo formal y el 43% no culminó la primaria.

En Colombia se lanzó, dentro del marco del proceso constituyente, la Ley 70 de Comunidades Negras, que tiene por objetivo el reconocimiento a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la cuenca del Pacífico de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva. Asimismo tiene como propósito establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras como grupo étnico (*Revista Africamérica*, 1998: 6).

En Uruguay, el Movimiento “Mundo Afro” acaba de ganar un pleito al gobierno de ese país ante el Comité Contra el Racismo de las Naciones Unidas, debido a un desalojo que el Estado uruguayo había hecho hace dos décadas de una población negra ubicada en un barrio de Montevideo, sin justificación alguna. Hoy Naciones Unidas le exige al Estado uruguayo que indemnice a este sector por haber considerado esa actitud como un hecho de discriminación racial.

En Ecuador, el Movimiento Afroecuatoriano ya tiene un anteproyecto de Ley de Defensa de los Afroecuatorianos.

En Perú el gobierno lanzó la Ley 26.772, Ley Antidiscriminatoria, propuesta por el Movimiento Francisco Congo, que expresa en su artículo primero que “Las ofertas de empleo y acceso a medios de formación educativa no podrán contener requisitos que constituyan discriminación, anulación o alteración de igualdad de oportunidades o de trato” (*Revista Africamérica*, 1988: 40).

En Nicaragua fue aprobada la Ley de Autonomía de la Costa Atlántica donde se ubican la mayoría de los afronicaragüenses, respetando su territorialidad, lengua y cultura dentro del Estado-Nación.

En Venezuela, la Unión de Mujeres Negras y la Fundación Afroamérica hicimos un cuadro de proposiciones para la reafirmación de la cultura afrovenezolana, así como también sugerencias contra la discriminación racial. Parte de estas proposiciones aparecían en el anteproyecto de constitución, pero en el proceso de discusión definitivo fueron excluidas. No obstante, la lucha continúa, partiendo de lo que dice el preámbulo de la nueva constitución, ya aprobado, que destaca "la refundación de la República a través de profundas transformaciones destinadas a establecer una sociedad democrática, soberana, responsable, *multiétnica* y *pluricultural*, constituida por hombres y mujeres iguales, niños y niñas que son el interés superior del Estado, en correspondencia con los valores de pertenencia e identidad nacional" (*Revista Africamérica*, 2000: 32).

Estamos en época de transformaciones sociales y globalización, y las organizaciones afroamericanas han entendido este proceso y por ello se han insertado en el mismo, como lo hemos demostrado en las líneas anteriores.

Como dice Daniel Mato, "en el presente contexto de creciente desarrollo de los procesos de globalización no sólo no es éticamente justo, sino que tampoco resulta política, social y económicamente viable sostener sociedades nacionales tan fuertemente excluyentes. Semejantes niveles de exclusión constituyen importantes factores de conflicto e inestabilidad social, y no sólo atentan contra la continuidad de las instituciones democráticas, sino que incluso ponen en peligro la viabilidad histórica de al menos algunas de estas sociedades como unidades nacionales de no llevarse a cabo reformas sociales fundamentales" (1996: 32-33).

Las transformaciones jurídico-políticas que viven los Estados latinoamericanos han sido aprovechadas por los movimientos afroamericanos para hacer proposiciones legislativas, y éste es uno de los puntos centrales de nuestras organizaciones para ganar espacios públicos, gracias a la toma de conciencia que hemos logrado en los últimos tiempos.

Como lo expresa Lourdes Arizpe, "Al transformar la democratización las relaciones entre el Estado y la sociedad civil, tienen que tomarse en cuenta tres procesos diferenciados: el primero de ellos trata la necesidad de crear nuevas legislaciones, instituciones y mecanismos de organización de la vida pública nacional vinculados al pluralismo cultural; en el caso americano, a las formas peculiares de multiétnicidad y multiculturalismo del continente. El segundo se refiere a las cuestiones de gobernabilidad y a fórmulas tales como delegación, descentralización o *empoderamiento*. El tercer aspecto se refiere al hecho de que un sistema internacional basado exclusivamente en relaciones entre gobiernos ya no es adecuado para el siglo XX y por tanto, existe la necesidad de adaptar las instituciones a nuevos contextos" (Arizpe, 1999).

He aquí el gran reto de las organizaciones afroamericanas en el juego entre el Estado y la Sociedad Civil.

Bibliografía

- Afro Fax 1996 “Información General”, en *Boletín Informativo de la Red de Organizaciones Afroamericanas* (Montevideo).
- Arizpe, Lourdes 1999 “Cultura para convivir y para gobernar”, ponencia presentada en la Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Caracas) 11-13 de Noviembre.
- “Declaración Afroamérica XXI” (Washington, D.C., 1996), en *Revista Africamérica* (Caracas) N° 7, Junio 1998, 20.
- García, Jesús 1992[a] *Afrovenezuela: una visión desde adentro* (Caracas: Editorial TIDCAV) 54.
- García, Jesús 1992[b] *Africamérica: Referencias Hemerográficas* (Caracas: Editorial TIDCAV).
- Gérard, Pierre Charles 1985 *El pensamiento sociopolítico moderno en el Caribe* (México: Fondo de Cultura Económica) 19.
- Hopenhayn, Martin 1999 *Cultura y participación: Entradas para el debate* (París: Forum Development et culture, BID-Unesco) 11 y 12 de Marzo, Mimeo, 1.
- Mato, Daniel 1996 “Procesos culturales y transformaciones sociopolíticas en América Latina en tiempos de globalización”, en: Mato, Daniel; Maritza Montero y Emanuele Amodio (coords.) *América Latina en tiempos de globalización* (Caracas: UNESCO-Asociación Latinoamericana de Sociología-UCV) 32-33.
- Mato, Daniel 1999 “Globalización, representaciones sociales y transformaciones sociopolíticas”, en *Nueva Sociedad* (Caracas) N° 163, 162.
- Revista Africamérica* 1998 (Caracas) Junio.
- Revista Africamérica* 2000 (Caracas) Julio.
- Uslar Pietri, Arturo 1937 “Venezuela Necesita Inmigración”, en *Boletín de la Cámara de Comercio de Caracas* (Caracas) Julio
- Yúdice, George 2000 “Redes de gestión social y cultural en tiempos de globalización”, en Mato, Daniel; Ximena Agudo e Illia García (coords.) *América Latina en tiempos de globalización* (Caracas: UNESCO-CIPOST/UCV) Vol. II, 100.

Definiciones en transición

← Néstor García Canclini *

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,

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

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 traía a 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 re-

ligiosas 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 éste 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 cultu-

ral 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, 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 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 élites 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 multitudina-

rios 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, logren sorprender periódicamente, ofrezcan 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 ir la 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 élite 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 debilita-

miento 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 Sao 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 den-

sidad 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 15 o 20 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 signi-

fica 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 ha 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- reflexionar 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 20 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 éste 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/Londres: 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 editores).
- Chiron, Éliane 1997 “La créativité comme valeur pédagogique. De la créativité a l’artistique dans l’enseignement des arts plastiques en France”, en *Communications* (París) 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/U.A.B.).
- 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 and London: Routledge).
- Moulin, Raymonde 1992 *L’artiste, l’institution et le marché* (París: 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.

¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura

◀◀ Martín Hopenhayn *

A modo de introducción: nuevas relaciones entre política y cultura

A partir de la década de los '80 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.

* 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.

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-à-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 me-

dida 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 descarados 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 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 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/subordinación¹. 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 éstos 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 éste renueve su propia disposición. En esto 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 contra-hegemónica 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 redefine 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. Apartir de la experiencia del 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 '80 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 en un

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 mediática² 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 geoméricamente 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 ‘80, 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: que 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: que el campo decisivo de lucha en la articulación entre cultura y política se da cada vez más en la industria cultural, y que 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 polí-

tica. 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 incommensurable 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 los 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 inte-

rior, 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 ésta 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: que 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 cultural³

¿Cómo entramos, en calidad de latinoamericanos, a la globalización cultural? ¿Con qué status 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, a saber: 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 20 grupos multimedia en el mundo, medidos por su facturación anual en dólares, ninguno pertenecía a la región iberoamericana: ocho eran de los 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 ésta 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 múl-

tiples 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 borrador inédito presentado al Grupo de Trabajo de CLACSO “Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización”.
- García Canclini, Néstor 1999 *Sobre la inutilidad política de la cultura*, borrador inédito presentado al Grupo de Trabajo de CLACSO “Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización”.
- Lins Ribeiro, Gustavo 1999 *Do transnacionalismo ao pós-imperialismo: para pensar a relação cultura e política*, borrador inédito presentado al Grupo de Trabajo de CLACSO “Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización”.
- Martín Barbero, Jesús y Ochoa, Ana María 1999 *Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular*, borrador inédito presentado al Grupo de Trabajo de CLACSO “Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización”.
- Mato, Daniel 1999 *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, borrador inédito presentado al Grupo de Trabajo de CLACSO “Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización”.
- Mosonyi, Esteban 1999 *Etnicidad y política: la etnización de la política y la politización de las etnias*, borrador inédito presentado al Grupo de Trabajo de CLACSO “Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización”.
- Screen International* 1998 Diciembre.
- TV Business International Yearbook* 1998.
- UNESCO 1997 *Nuestra diversidad creativa* (Madrid: Ediciones Unesco).
- UNESCO 1998 <http://unescostat.unesco.org>

Notas

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*.

Exclusión, memorias y luchas políticas

↳ Elizabeth Jelin *

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

* 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*.

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 calidad humana esencial, su dignidad humana. Sólo la pérdida de la comunidad política lo expulsa de la humanidad” (Arendt, 1949, citado 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 acce-

so 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 comunidad¹. 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 “nosotras/os” 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 éstos 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-naciones, 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 poli-clasista 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 aún 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 *sociales*– 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 élites 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, co-

mo 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 iconos y rastros, a preguntar e indagar. Esta “cultu-

ra de la memoria” es, en parte, una respuesta o reacción al cambio rápido y a una vida sin anclajes o raíces³. 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. Apesar 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. Apesar 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 involucramiento 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 alternativas⁵. 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 sig-

nificados muy amplios y generalizados en una sociedad, como el 11 de setiembre 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 setiembre 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”. Aún 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 lu-

gar 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 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 verdad⁷. 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 la 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 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 resulta en que las/os 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 a menudo 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?”, en *Modern Review* Vol. 3, N° 1.

Booth, W. James 1999 “Communities of memory: on identity, memory, and debt”, en *American Political Science Review* Vol. 93, N° 2, Junio.

Filc, Judith 1997 *Entre el parentesco y la política. Familia y dictadura, 1976-1983* (Buenos Aires: Editorial Biblos).

Huyssen, Andreas 1995 *Twilight memories: marking time in a culture of amnesia* (Londres: Routledge).

Jelin, Elizabeth y Susana G. Kaufman 2000 “Layers of memories. Twenty years after in Argentina”, en T.G. Ashplant, G. Dawson and M. Roper, eds. *The politics of war. Memory and commemoration*. (Londres: 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

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 20° 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 un día habían sido destruidos por manos “anónimas” durante la noche siguiente.

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 de 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 de 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>

Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular

← Jesús Martín Barbero* y Ana María Ochoa Gautier**

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, 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 co-

* 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.

mo 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 trasplante 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 legislacio-

nes 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, 1999[a]). Como demostró, en la última reunión del Gatt –ahora Organización Mundial de Comercio–, el debate entre la Unión Europea y los 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 pa-

rales” (Recondo, 1997; Achúgar y Bustamante, 1996). Los objetivos directos 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 élite, 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, 1999[b]).

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 de-

mocratiza desde la apertura hacia la aceptación de los nuevos modos de hacer cultura, pero hay persistencia “de una concepción oligárquica de la política” donde ésta se concibe como extensión de las relaciones privadas (Alvarez, Dagnino, 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 homogenización. 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 ésta 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 de-

nuncia de la complicidad de la industria con las manipulaciones del poder y los intereses mercantiles, del lugar estratégico que ésta 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 éste 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 adaptada 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 la 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 Tropol” 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, aún 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 desgarrar 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 cons-

tituido 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 aun en muchos casos) las idealizaciones utópicas del folklore. Gran parte de la utopía del folklore está basada en la idea de que éste 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, reaparecen 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 '50 al '80, de que los grupos se vendían al incorporar tecnologías, fueron cediendo en la década del '90, 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 semántica 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 reinención 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 F. Bustamante 1996 “Mercosur, intercambio cultural y perfiles de un imaginario”, en García Canclini, Néstor (Coord.) *Culturas en Globalización* (Caracas: Nueva Sociedad).
- Alvarez, Sonia E., Evelina Dagnino y Arturo Escobar 1998 “Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements”, en *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements* (Boulder: Westview Press) 1-29.
- Asensio Llamas, Susana 2000 “Nuevas músicas, nuevos lenguajes” en *La Luna de Abajo*, en prensa.
- Bennett, David 1998 “Introduction”, en *Multicultural states: rethinking difference and identity* (London and New York: Routledge) 1-26.
- Brotherston, Gordon 1997 “Debate: Regarding the evidence in Me llamo Rigoberta Menchú”, en *Journal of Latin American Cultural Studies* (Londres) Vol. 6, N° 1, 93-103.
- 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. y otros 1996 *Esa esquivia modernidad: desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe* (Caracas: Nueva Sociedad).
- Dagnino, Evelina 1999 Papel de trabajo para grupo de trabajo *Cultura y Transformaciones sociales en tiempos de globalización* presentado en Caracas, Noviembre.
- Escobar, Arturo 1997 “Política cultural y biodiversidad: estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano”, en Uribe, María Victoria y Eduardo Restrepo (Eds.) *Antropología en la Modernidad* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura) 173-206.
- Feld, Steven 1994 “From schizophonia to schismogenesis: on the discourses and commodification practices of ‘world music’ and ‘world beat’”, en Kyles, Charles and Steve Feld (Eds.) *Music Grooves* (Chicago: University of Chicago Press).
- Gallini, C. 1983 “Dimenticare Fanon”, en *La ricerca folklorica* (Milán) N° 7.
- García Canclini, Néstor 1990 *Culturas híbridas* (México: Grijalbo).
- Giménez, G. y R. Pozas (coords.) 1994 *Modernización e identidades sociales* (México: UNAM).

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

Hopenhayn, Martin 1999 “Nuevas relaciones entre cultura y política: algunos puntos para alimentar el debate”. Versión en borrador presentada en la reunión del grupo de trabajo de CLACSO *Cultura y Transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Caracas) Noviembre.

Jelin, Elizabeth (en diálogo con Susana Kaufman) 1999 “Sobre memorias”. Versión en borrador presentada en la reunión del grupo de trabajo de CLACSO *Cultura y Transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Caracas) Noviembre.

Martín-Barbero, Jesús 1999[a] “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) 296-331.

Martín-Barbero, Jesús 1999[b] “Globalización y multiculturalidad: notas para una agenda de investigación”, en López de la Roche, F. (Edit.) *Globalización: incertidumbre y posibilidades* (Bogotá: Tercer Mundo) 95-122.

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, 171-182.

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 Carlos Juan Moneta (Coords.) *Las industrias culturales en la integración latinoamericana* (México: Grijalbo) 375-398.

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

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

Notas

1 Son claves 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 (1990).

*Producción transnacional de representaciones
sociales y transformaciones sociales
en tiempos de globalización*

◀ Daniel Mato *

En los actuales tiempos de globalización, la producción social de representaciones de ideas de “identidad”, “cultura”, “biodiversidad”, “sociedad civil”, “ciudadanía” y otras que juegan papeles significativos tanto en la constitución de actores sociales como en la orientación de sus prácticas, se relaciona de diversas maneras con la participación de esos actores –como por ejemplo organizaciones indígenas, cívicas, ambientalistas, etc.– en sistemas de relaciones transnacionales en los cuales intervienen también actores locales de otros países y actores globales. La diversidad de temáticas de referencia de las representaciones sociales antes mencionadas y examinadas en este texto persigue el interés de permitirnos teorizar de manera abarcadora sobre las representaciones sociales y su importancia en los procesos de transformaciones sociales en el marco de los procesos de globalización, trascendiendo las limitaciones que supondría estudiar casos referidos a un espectro temático más reducido.

Que la producción social de representaciones sociales de ideas que orientan las prácticas de actores sociales influyentes en el curso de transformaciones sociales resulte de relaciones transnacionales entre actores locales y globales, merece atención por razones tanto teóricas como políticas. Por razones teóricas, porque esta perspectiva de análisis contribuye a mostrar las limitaciones de dos tipos de enfoques frecuentes. En primer lugar, las limitaciones que surgen de estudiar las transformaciones sociales en el marco imaginario de sociedades locales o na-

* Coordinador del Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, Centro de Investigaciones Postdoctorales, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

cionales que implícitamente se asumen como cerradas, como suele hacerse, según el caso, desde perspectivas antropológicas y sociológicas convencionales. En segundo lugar, las limitaciones de hacerlo desde el reduccionismo monocausal de teorías asociadas a ideas de imposición imperial de los cambios sociales, las cuales, entre otros factores, dejan de lado la importancia de las prácticas de actores locales y nacionales. Respecto de las razones políticas que me llevan a enfatizar la importancia del enfoque propuesto, es conveniente diferenciar entre dos tipos. En primer lugar, porque esta perspectiva de análisis pone de relieve algo que muchos actores sociales hace tiempo han descubierto por sí mismos: la utilidad de actuar globalmente para promover cambios a niveles locales o nacionales. En segundo lugar, porque habida cuenta de la importancia de tal tipo de prácticas transnacionales, esta perspectiva nos alerta respecto de la necesidad de evaluar críticamente las representaciones implícitas en las propuestas de los actores globales, por cuanto la apropiación acrítica de éstas puede ser fuente de frustraciones o efectos perversos en proyectos de transformación locales o nacionales. Estas posibles frustraciones y efectos perversos podrían surgir como consecuencia de que las representaciones que informan las prácticas de los actores globales no son de ninguna manera “universales”, sino que también son –a su modo– “locales”, como argumentaré más adelante en este artículo. Así, puede resultar una de las siguientes situaciones: o bien que las representaciones en que se sustentan las propuestas de los actores globales no se correspondan de manera suficiente con las instituciones locales y las prácticas de los actores locales, o bien que no se correspondan con otras representaciones con las que entrarían en relación en los espacios nacionales o locales en los cuales se impulsan dichas transformaciones.

Para avanzar en la argumentación es necesario hacer algunos señalamientos respecto de las características más generales de la actuación de los actores globales en estas redes de relaciones transnacionales. Algunos actores globales, como por ejemplo el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo, la Agencia Internacional para el Desarrollo de Estados Unidos y sus pares de Canadá y países de Europa occidental, así como algunas fundaciones privadas y organizaciones no gubernamentales “internacionales” (según el vocabulario establecido, y a las que llamaré “transnacionales” por razones que argumentaré más abajo) de diversos tipos generalmente basadas en Estados Unidos y Europa occidental (como por ejemplo algunas poderosas organizaciones ambientalistas), promueven sus propias representaciones sociales y las orientaciones de acción asociadas a ellas contando con recursos económicos y de otros tipos que las colocan en posiciones de mayor fortaleza que los actores locales con los cuales interactúan bilateralmente y/o en dichas redes.

Las representaciones que orientan las prácticas de estos actores globales, lejos de ser “universales” (como frecuentemente se asume), son muy “locales”, pero lo son en relación a las sociedades donde se forman las representaciones y agendas de dichos actores globales; o, a veces, ni siquiera “locales” con respecto a esas socie-

dades sino a las instituciones mismas, es decir, relativas a las comunidades interpretativas que constituyen sus propias burocracias (redes profesionales e ideológicas, comunidades epistémicas). Por otra parte, no puede ignorarse que la importancia de estos actores globales en las dinámicas transnacionales en cuestión se ve amplificada porque no sólo promueven sus propias representaciones a través de sus relaciones bilaterales con actores locales, sino también a través de la promoción de eventos y redes de trabajo con la participación de actores locales de varios países organizados en torno a ciertas representaciones, y así se convierten en generadores de redes de relaciones transnacionales de actores locales articuladas en torno a sus representaciones, es decir, a las de dichos actores globales (más abajo presento algunos ejemplos). No obstante, la experiencia indica que lo anterior no implica que los actores locales necesariamente adopten las representaciones sociales que promueven los actores globales, sino sólo que éstos elaboran sus propias representaciones en el marco de esos sistemas de relaciones transnacionales. Así, el resultado es que las representaciones que orientan las acciones de los actores locales 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 crítica o creativa. En fin, el estudio de casos verifica que las relaciones transnacionales entre estos tipos de actores son propias de estos tiempos de globalización, y que se establecen distintos tipos de relaciones entre las representaciones y las orientaciones de acción de unos y otros actores.

Algunos eventos y redes de trabajo transnacionales resultan altamente significativos para el estudio de estas dinámicas sociales porque constituyen una derivación y/o un estímulo para el desarrollo de importantes relaciones de trabajo entre actores globales y locales; desarrollo que también se sustenta en representaciones sociales específicas, aquellas que lo hacen posible y se modifican en su curso. En atención a esto y con el objeto de explicar estos procesos he privilegiado el estudio de estos tipos de eventos y redes de trabajo, y este artículo expone algunos resultados al respecto. Pero antes de exponer acerca de lo observado en dichos eventos y redes, me parece conveniente argumentar acerca de dos elementos característicos de la perspectiva de análisis que orienta esta investigación: la idea de *tiempos de globalización*, y la concepción particular de la idea de “representaciones sociales” que manejo.

Sobre la idea de *tiempos de globalización*

Contextualizar este análisis en una cierta interpretación de estos *tiempos de globalización*, en lugar de hablar de manera genérica e imprecisa de “la globalización”, permite poner de relieve la importancia de las prácticas de los actores sociales y, en particular, la dimensión simbólica de estas prácticas.

Demasiado frecuentemente se habla de globalización de maneras fetichizantes, es decir, de maneras que la convierten en una fuerza independiente de las acciones humanas y hacedora de nuestros destinos. Así representada hay quienes la demonizan y quienes hacen su apología. Pero lo común a ambas concepciones fetichizantes es imaginarla como una fuerza más allá de toda acción humana, a la vez que como un proceso único, “el proceso de globalización”, el cual además suele caracterizarse como un fenómeno de carácter exclusivamente económico y/o comunicacional.

En vista de esto me parece conveniente caracterizar algunos elementos que en mi opinión nos ayudan a desarrollar *una aproximación analíticamente más fértil* al estudio de “la globalización”. Es decir, una que en lugar de cerrar las posibilidades de interrogación, y por tanto de investigación, las abra. Y algo muy importante, una aproximación que las abra con un interés: el de estudiar las transformaciones sociales contemporáneas en la perspectiva de facilitar las posibilidades de intervenir en esas dinámicas sociales.

¿Cuáles son entonces esos elementos que facilitarían *una aproximación analíticamente más fértil* al estudio de la globalización?

a. Me parece oportuno comenzar por hacer notar que entre las numerosas aplicaciones del vocablo “globalización” es posible observar un elemento subyacente común. Este elemento común es la idea de que para los habitantes del planeta éste habría devenido –o estaría deviniendo– un lugar único, lo cual se expresa por ejemplo con metáforas como la de la “aldea global”, o que la relevancia de las restricciones de espacio y tiempo ha perdido importancia, u otras semejantes. En conexión con esto podríamos acordar que la idea de globalización suele relacionarse con la existencia y/o intensificación de interconexiones de alcance planetario.

b. Sin embargo, podemos notar, en primer lugar, que tal interconectividad, aunque notablemente avanzada, no es un fenómeno acabado sino en desarrollo y, en segundo lugar, que la historia de estas interconexiones es muy antigua. Si se intentara datar la historia de estas interconexiones, algunos seguramente pensarían en el así llamado “descubrimiento de América”, otros en los más antiguos lazos entre Europa y Asia, pero lo cierto es que desde este punto de vista todos los imperios y federaciones de pueblos de la antigüedad en todos los continentes también supusieron avances hacia la interconexión planetaria y, en este sentido, hacia la globalización. Lo importante, creo, no es datar el inicio de eso que llaman globalización, sino comprender que se trata de un fenómeno inacabado y muy antiguo, es decir, de una *tendencia histórica*. Aproximarnos al estudio de eso que se ha dado en llamar globalización de esta manera permite que nos formulemos una pregunta de investigación potencialmente muy fértil: ¿qué sentido o importancia tiene que en la actualidad se hable y escriba tanto sobre la globalización? Sin embargo, aún no intentaré responder a esta pregunta, de la cual me ocuparé unas páginas más adelante, porque antes necesito especificar algunos otros elementos de la aproximación analítica que propongo.

c. Si digo que eso que se ha dado en llamar globalización es una *tendencia histórica*, es necesario especificar una tendencia a qué. Y entonces, consistentemente con lo planteado, diré que es una *tendencia histórica a la interrelación entre actores sociales geográficamente distantes y anteriormente no vinculados*. ¿En qué consisten esas interrelaciones? Se trata de interrelaciones múltiples que los actores sociales construyen a través de sus prácticas sociales. Y como hay una variedad infinita de actores y prácticas sociales, entonces ocurre que estas interconexiones históricamente resultan multidimensionales, es decir, involucran lo que suelen llamarse las dimensiones “económica”, “política”, “cultural”, y “social”. Esta multidimensionalidad no debería sorprendernos puesto que –como sabemos– estas dimensiones sólo constituyen parcelamientos *analíticos* de la experiencia humana y no esferas separadas de la misma.

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

e. Un detalle importante para ir aclarando nuestra terminología: desde que comienzan a existir los estados nacionales puede decirse de esas relaciones entre actores que ellas son inter- o transnacionales, dependiendo de quiénes sean los actores involucrados. Así, serán relaciones internacionales si quienes las sostienen son los gobiernos, asumiendo que estos al hacerlo representan a las naciones o sociedades nacionales en su conjunto; y si entre quienes las sostienen hay algunos actores no gubernamentales (se trate de las así llamadas “organizaciones no gubernamentales”, o de empresas, sindicatos, etc.), entonces esas relaciones podrían llamarse, como en efecto suele hacerse, “transnacionales” (Keohane and Nye, 1971). Así, podemos decir que esas interconexiones resultantes de procesos sociales suponen el desarrollo tanto de *relaciones internacionales* como de *relaciones transnacionales*.

f. Ahora sí, retomemos la pregunta que dejé pendiente hace un momento: si la tendencia a la globalización es un fenómeno tan antiguo, entonces ¿por qué en la actualidad se habla y escribe tanto sobre la globalización? En mi opinión, que se hable y escriba tanto sobre globalización prueba de manera ineludible una sola y muy importante cosa: que el tema está en las conciencias de numerosos individuos a lo largo y ancho del globo. En otras palabras, sólo prueba que en la actualidad existe algo que podríamos llamar *conciencia de globalización*.

La existencia de esta *conciencia de globalización* es sumamente significativa independientemente de cualquier consideración acerca de si ella podría calificarse de “falsa” o “verdadera” –disquisición que carece de importancia para el presente análisis. Lo importante del caso para nuestro análisis es que esa *conciencia de globalización* es un fenómeno tan generalizado que numerosos actores sociales a lo largo y ancho del planeta actúan, es decir, desarrollan sus prácticas so-

ciales, en el marco de esa conciencia; es la asunción de la existencia de procesos de globalización lo que explícitamente otorga sentido a sus prácticas, y esto es lo importante. Ahora bien, lo que no carece de importancia es que tal conciencia, aunque sumamente generalizada, no por ello es homogénea. Podemos diferenciar entre *distintas formas de esa conciencia de globalización, distintas formas de representarse y de representar la globalización* como, por ejemplo, aquellas que anteriormente llamaba apoloéticas, y esas otras que llamaba demonizadoras, ya que estas distintas formas dan sentido a diferentes prácticas.

g. Pienso que la existencia de una *conciencia de globalización* o, dicho de manera más adecuada, la existencia de *diversas formas de conciencia de globalización*, constituye el *rasgo más distintivo del presente histórico* al cual, por esta razón, me parece pertinente denominarlo *tiempos de globalización*.

h. El *segundo rasgo distintivo* del presente histórico, es decir, de estos *tiempos de globalización*, es que las *interconexiones* de las que veníamos hablando *por primera vez en la historia tienen un alcance casi planetario*. Y esto se debe a varios factores: a) al alcance casi planetario del sistema de producción e intercambio de mercancías; b) a la creciente difusión y utilización de ciertas tecnologías comunicacionales; c) al *casi-fin* de los imperios coloniales y de la división del planeta asociada a ellos; d) al *casi-fin* de la *guerra fría* y de la división del planeta asociada a ella; y e) al creciente desarrollo de organizaciones inter- y transnacionales¹.

i. Este asunto de las nuevas organizaciones internacionales y transnacionales es muy importante para nuestro análisis; tanto que constituye en sí mismo el *tercer rasgo distintivo de estos tiempos de globalización*. Estas son organizaciones que desarrollan sus prácticas más allá de los llamados espacios nacionales, cuyos objetivos son las interconexiones, y cuyo desarrollo es expresión de la mencionada conciencia de globalización, y viceversa (por ejemplo, las del sistema de Naciones Unidas, pero también los bancos multilaterales, y las organizaciones no-gubernamentales como Conservation International y otras ambientalistas, o Ammesty International y otras de derechos humanos, etc.; otro tipo de casos lo constituyen las agencias para el “desarrollo internacional” de algunos gobiernos, como las de Estados Unidos, Canadá y varios países europeos). Conviene aclarar que hablo de “nuevas” organizaciones y de su creciente desarrollo, porque organizaciones de este tipo han existido desde tiempos inmemoriales, aún cuando las de otros tiempos estaban específicamente dedicadas a la religión, a la guerra, al comercio, etc. Sin embargo, hay cambios importantes: ahora no sólo hay muchas más y cada vez más, sino que además las hay en prácticamente todos los ámbitos de la actividad humana; todas ellas constituyen el rico y variado universo de los actores globales.

Así, frente a la imagen hegemónica de una globalización que se nos vendría encima por una suerte de “mandato de los dioses”, esta perspectiva de análisis pone de relieve (entre otros elementos de los presentes tiempos de globalización) la

importancia y alcance de las interconexiones inter y transnacionales establecidas por actores sociales (tanto locales como globales), la existencia de formas de conciencia de globalización que estimulan el establecimiento de esas interconexiones, y las prácticas de ciertos actores globales que con diversos tipos de intereses –incluso contradictorios entre sí– se especializan en incentivar y establecer tales interconexiones.

Acerca de la idea de representaciones sociales

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, las categorías analíticas constituyen un cierto tipo 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 éstos 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.

A efectos de este tipo de análisis, lo más importante es cómo se elaboran esas representaciones y el papel que juegan en la formulación de los programas de acción (*agendas*) de ciertos actores sociales, y no tanto el grado de generalización de las mismas en el contexto de grandes agregados sociales. En el caso que nos ocupa, interesa además que estas representaciones no sólo dan sentido a las prácticas sociales de ciertos actores, sino que específicamente hacen posible el establecimiento de ciertas relaciones transnacionales y, a su vez, resultan modificadas por su propio desarrollo.

Estas *representaciones* pueden ser de distinto tipo (verbales, visuales, auditivas, integradas, etc.) pero en cualquier caso, y a efectos del análisis, es necesario que resulten analíticamente diferenciables y descriptibles. Si no lo fueran no resultaría posible examinar cómo son socialmente producidas y/o qué importancia tienen en procesos contemporáneos. Algunas son tan simples como una palabra, o un icono, en tanto que otras asumen formas más complejas. Pero el caso es que estas simbolizaciones envuelven, o suponen, *formas de interpretación y simbolización de aspectos de la experiencia que producen los actores sociales* (individuales y colectivos) en su participación en la vida social, es decir, en sus relaciones con otros actores, sean éstas relaciones de colaboración, conflicto o negocia-

ción. Estas *representaciones* se originan y a la vez inciden en las formas de “ver el mundo”, o de interpretar la experiencia. De este modo, las representaciones sociales *orientan las maneras de actuar*, es decir, las prácticas sociales de los actores. Pero, además, *estas prácticas sociales a su vez inciden en las maneras de interpretar la experiencia*, es decir, inciden en las representaciones. Ello es así porque el tipo de práctica que desarrolla cada actor social de una vez condiciona los tipos de contextos sociales e institucionales específicos en los cuales actúa y, junto a ellos, los marcos regulatorios de su práctica y de las relaciones con otros actores; así como con cuáles otros actores habrá de interactuar, en cuáles circunstancias (vistas éstas tanto en términos de relaciones de poder como de universos de representaciones), etc.

Acá puede resultar útil hacer una breve digresión para, a modo de ilustración, considerar brevemente el caso de los desencuentros que se han presentado (y se siguen presentando) entre dos tipos diferentes de actores sociales interesados en la defensa de los derechos territoriales de los pueblos indígenas de América Latina: las organizaciones indígenas propiamente dichas, y las organizaciones ambientalistas que incorporan en sus programas la lucha por los derechos de los pueblos indígenas. Las diferencias entre estos dos grandes tipos de organizaciones se relacionan tanto con los diferentes tipos de experiencia que miembros de uno y otro tipo de organizaciones tienen con lo que en el lenguaje de ambas suele llamarse “naturaleza”, como también con las diferentes formas en que unas y otras se representan tanto esa “naturaleza” como sus maneras de relacionarse con ella, y junto a esto las formas de lucha política que desarrollan. A su vez, las prácticas sociales en pos de esos derechos van colocando a los dirigentes de uno y otro tipo de organizaciones frente a diferentes situaciones (diferentes actores, diferentes marcos, diferentes relaciones de poder), las cuales hacen posible nuevas reelaboraciones de sus representaciones. O bien, cuando estas prácticas los colocan frente a las mismas situaciones, de todos modos desde sus particulares representaciones, estas situaciones se viven de maneras diferentes. Es decir, se convierten en diferentes experiencias, y dan lugar a diferentes reelaboraciones de representaciones. Sin embargo, como sabemos, las alianzas entre organizaciones indígenas y ambientalistas son frecuentes, lo cual permite inferir que tales diferencias no necesariamente han de ser incompatibles al plantearse programas de acción. Pero los desacuerdos que frecuentemente se presentan nos hablan precisamente de cómo diferentes experiencias estimulan diferentes tipos de representaciones, y diferentes tipos de representaciones promueven diferentes modos de interpretar situaciones compartidas, convirtiéndolas en diferentes tipos de experiencias. Más adelante, en este mismo texto ilustraré esto con un par de ejemplos específicos.

Volviendo a la línea central de mi argumentación, es necesario reconocer que el universo de representaciones sociales de los actores sociales es vasto. Sin embargo, las formas en las cuales los actores se representan ciertas ideas en particular resultan especialmente importantes, porque ellas inciden muy particularmen-

te en su (trans)formación en tanto actores sociales. En este sentido son particularmente significativas las representaciones de ideas de “identidades” y “diferencias”, ya que de ellas depende precisamente la mera existencia de los actores: la existencia de cada actor social depende de la formulación de una cierta representación de identidad, y ésta está asociada a la formulación de representaciones de diferencias². Pero hay otras representaciones que dependiendo de las circunstancias resultan especialmente importantes en la elaboración de los programas de acción de esos actores. Además, suele ocurrir que estas otras representaciones no identitarias son asociadas a ciertas representaciones de “identidad”, conformando complejos o sistemas de representaciones. Así ocurre frecuentemente por ejemplo con las representaciones de ideas de medio ambiente manejadas por organizaciones indígenas, como lo muestra un ejemplo que presentaré más adelante en este mismo texto. Lo importante para la línea de argumentación principal de este artículo es que estos programas, a su vez, orientan las prácticas de estos actores sociales, las cuales a través de confrontaciones, convergencias y negociaciones acaban orientando el sentido de algunas transformaciones sociales contemporáneas particularmente significativas. Este es el caso de las representaciones de algunas ideas que juegan papeles clave en nuestro tiempo histórico como, por ejemplo, las de: “globalización”, “democracia”, “mercado”, “libre competencia”, “sociedad civil”, “ciudadanía”, “participación social”, “género”, “etnicidad”, “raza”, “cultura”, “medio ambiente”, “desarrollo”, etc.

La conceptualización de la idea de “representaciones sociales” es problemática, y la que aquí presento no es más que producto de un alto en el camino: es decir, la considero inacabada, en proceso. Esta conceptualización surge de la reflexión sobre mis estudios de casos en diálogo –no siempre consciente– con bibliografía de diversas disciplinas. Más allá de tal diálogo esta conceptualización es propia; con ella no pretendo apegarme a alguna de las elaboraciones establecidas de la idea de representaciones sociales, ni tampoco es mi propósito en este momento hacer una revisión crítica de ellas. Sin embargo, me parece conveniente señalar que los usos contemporáneos más frecuentes de ideas afines en la bibliografía académica se relacionan con el que hacen algunos estudios de psicología social directa o indirectamente inspirados en la formulación de “representaciones sociales” de Moscovici (1979) o, alternativamente, con los que se hacen de la idea de “representaciones” en diversas orientaciones de los estudios de antropología, historia, artes visuales, cine y televisión, y en el campo transdisciplinario que en el mundo de habla inglesa ha venido denominándose *cultural studies*³.

Hasta donde han llegado mis lecturas, en estos últimos campos y disciplinas no he encontrado formulaciones muy elaboradas de la idea de “representaciones”, la cual frecuentemente es utilizada sin mayores precisiones conceptuales, y con sentidos diversos por diferentes autores. En cambio, la idea de “representaciones sociales” es cuidadosamente elaborada por Moscovici, y a partir de su trabajo por otros psicólogos sociales: incluso existe toda una corriente internacionalmente es-

tablecida. Por eso me parece importante exponer una diferencia significativa entre las formulaciones de esa corriente y mi uso de la idea de “representaciones sociales”. Mientras que en esa tradición teórica la idea de “representación social” se aparea con la de “realidad”, es decir, se supone que la “representación” lo es de una cierta “realidad”, en el uso que hago de la categoría en este y otros estudios la idea de “representación” se aparea con la de “experiencia”. Esto supone que no hay una “realidad” por “representar”, sino diversas maneras de interpretar y simbolizar la experiencia social. Por eso, y de manera consistente, sostengo que las categorías analíticas que constituyen las bases de las teorías y en general de los discursos académicos (que algunos prefieren llamar “científicos”) no son sino un tipo especial de “representaciones sociales”, aquellas que se producen en los marcos institucionales de las prácticas académicas, o “científicas”, lo cual marca otra diferencia con la idea establecida en esa corriente según la cual las representaciones sociales son propias del mundo de la vida cotidiana y no del de la “ciencia”.

Asumiendo como asumo que las características de las “representaciones sociales” específicas dependen de las peculiaridades de la “experiencia social” de los actores y que a su vez esta experiencia depende de las representaciones que modelan la forma de interpretar y simbolizar las interacciones con otros actores sociales, resulta obvio que –desde este punto de vista– lo único significativo que se puede estudiar son procesos o dinámicas, y no objetos o resultados. Por ello, mi investigación se orienta a analizar cómo son socialmente producidas esas representaciones y cómo ellas inciden en algunos procesos sociales, y no la distribución de ciertas representaciones según segmentos de población como es usual en otros tipos de estudios. Este interés por investigar procesos o dinámicas se combina con la idea de que los actores sociales están siempre en (trans)formación, y con la de que en el caso de los actores colectivos estas (trans)formaciones dependen en buena medida de las interacciones de varios individuos o colectivos dentro de ciertos marcos institucionales. Es desde esta perspectiva que he procurado analizar las relaciones entre actores locales y globales en la producción de representaciones sociales políticamente significativas, y es también desde ella que me parece necesario poner de relieve la importancia del trabajo simbólico de los actores globales en la construcción de imaginarios sociales.

He venido estudiando la importancia de estos fenómenos en relación con dos grandes tipos de redes y eventos transnacionales. Por un lado los que se organizan en torno de representaciones de ideas de identidades y diferencias articuladas como culturales, especialmente las de referencias étnicas y raciales; y por el otro, los que se organizan en torno a representaciones de ideas de sociedad civil, democracia y ciudadanía. En las páginas siguientes comentaré brevemente algunos resultados de esas investigaciones para ilustrar la tesis principal de este artículo: que en los actuales tiempos de globalización, la producción social de representaciones de algunas ideas que juegan papeles significativos tanto en la (trans)formación de actores sociales como en la orientación de sus prácticas, se relaciona

de diversas maneras con la participación de esos actores en sistemas de relaciones transnacionales en los cuales intervienen también actores locales de otros países y actores globales.

Relaciones transnacionales y representaciones de identidades étnicas y raciales

El Programa Cultura y Desarrollo (en adelante “el C&D”) del *Festival of American Folklife* de 1994, del *Smithsonian Institution*, constituyó una provechosa oportunidad para estudiar modos de articulación entre las prácticas de actores globales y locales en torno a representaciones de ideas de cultura, etnicidad, raza y desarrollo. Este programa fue organizado por dos instituciones estadounidenses que, dado el alcance geográfico de sus prácticas, pueden calificarse de actores transnacionales, el *Smithsonian Institution* y la *Inter-American Foundation* (IAF), la primera de alcance global y la segunda de alcance continental. El Programa involucró además la participación de dieciocho organizaciones locales de siete países latinoamericanos: cuatro volcadas a brindar servicios para el desarrollo de base y catorce de pueblos indígenas dedicadas a establecer los derechos políticos y territoriales colectivos de sus pueblos, y/o a desarrollar programas de etnoturismo, etnoagricultura, artesanías, educación y comunicaciones. Cabe remarcar que lejos de la idea que pueda tenerse *a priori* de un festival como un evento acotado en el espacio y el tiempo (en este caso: la celebración pública en el verano de 1994 en la ciudad de Washington, más específicamente en un área que se extiende poco más o menos entre el edificio del Congreso y el obelisco), éste no fue el caso del que nos ocupa, y pienso que en general no lo es de ningún evento transnacional organizado. Todos tienen un período de inceptión, otro de organización, otro de realización y, finalmente, otro post-evento, los cuales deben estudiarse de manera conjunta. En el caso de este festival, su preparación involucró más de un año de acciones específicas por parte tanto de los organizadores transnacionales como de los participantes locales. 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 (ONGs) transnacionales con sede en Washington DC, así como con el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo, el Departamento de Energía de Estados Unidos, y comerciantes “alternativos” (según su autodenominación) de artesanías y productos orgánicos. Finalmente, la experiencia de este Programa del Festival fue fundamental para que posteriormente se organizara en Quito un evento relacionado, el “Encuentro Intercultural por el Desarrollo y la Identidad Plurinacional”, realizado en 1996 por algunas de las organizaciones participantes en el C&D con apoyo de las dos agencias estadounidenses involucradas.

Mi análisis del C&D –basado en observación de campo, entrevistas e investigación documental– ilustra cómo representaciones sociales de ideas de identidad, cultura, etnicidad y raza, puestas en relación con representaciones de ideas de ambiente, desarrollo sostenible y otras, son confrontadas, negociadas y producidas en el contexto de campos complejos de relaciones transnacionales. La coproducción o adopción adaptada de estas representaciones por los actores sociales involucrados contribuye a fortalecer algunas racionalidades específicas ya existentes en particular (por lo cual otras racionalidades, competitivas con aquellas, pueden resultar relativamente debilitadas) y así a proveer marcos para el desarrollo de formas de diferenciación y programas de acción asociados a estas representaciones en términos de derechos culturales, etnodesarrollo, estrategias transnacionales basadas en representaciones de una cierta identidad racial transnacional compartida: la de los pueblos indígenas de América, etc⁴.

Por ejemplo, las presentaciones públicas y documentos exhibidos o suministrados por ISMAM-Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla (cooperativa de productores de café en el Estado de Chiapas, México) y El Ceibo (cooperativa de productores de cacao en la región del Alto Beni, en Bolivia) permitían observar la importancia de redes transnacionales que vinculan a productores, intermediarios y consumidores de productos agrícolas producidos mediante técnicas que se representan no sólo como de agricultura orgánica, sino además como de carácter “indígena tradicional”. Es irrelevante para este análisis que estas técnicas sean o no “tradicionales indígenas”, cualquiera sea el sentido que pudiera atribuirse a tal carácter⁵. Lo importante, lo significativo, es que este carácter “tradicional indígena” se convierte tanto en un argumento para la venta como en un sentido para la compra. Es la representación de estos productos como “tradicionales indígenas”, y de sus productores como “indígenas tradicionales” que responden a las presiones hacia la “modernización” de manera crítica, cuidando el medio ambiente y valorizando sus técnicas “tradicionales” de producción, lo que aquí resulta significativo. Y arguyo que es significativo porque estimula y/o refuerza ciertos modos de auto-representación. Lo interesante para el análisis que aquí nos ocupa es que estos modos de representación se cultivan y refuerzan mediante las prácticas de todos los participantes en la red: productores, intermediarios y consumidores de cacao y café orgánico, para los dos casos en cuestión. Así, este proceso involucra no sólo la participación de las dos cooperativas en cuestión, sino también de intermediarios y consumidores “conscientes” y dispuestos a hacer valer su poder de compra para “hacer una diferencia” (“*to make a difference*”, como suele decirse en inglés) en el mundo. Pero además, es precisamente la valoración de lo “tradicional indígena”, ya no como conservación sino como recurso para el desarrollo, no sólo lo que ha justificado que la IAF haya apoyado a estas organizaciones por años, sino también el que éstas sean incluidas en este Programa del Festival. De este modo los representantes de estas organizaciones allí presentes ven reforzado su sistema de representaciones por la atención que les prestan tanto di-

versos tipos de público como otros participantes del Programa que visitaban sus áreas de exhibición, a la vez que sirvieron de “modelo” a otras organizaciones que participan en el Festival mostrando prácticas “tradicionales indígenas” –o “populares”, según los casos– aplicadas en otras áreas de actividad (artesanía, etnoturismo) como recursos para el desarrollo.

Asu vez, estas dos organizaciones locales también reforzaron mediante su interés las prácticas de etnodesarrollo de esas otras organizaciones participantes dedicadas al etnoturismo y a la producción de artesanías indígenas o populares, mientras que estas últimas por su parte servían de modelo a aquellas, a la vez que además veían reforzado el valor de sus prácticas también por la atención que el público les brindaba. No estoy implicando que hay algo “bueno” o “malo” en estos reforzamientos y estímulos; sólo estoy destacando este aspecto de estas relaciones.

De todos modos, aquí no terminan los estímulos y reforzamientos, ni sus relaciones con las relaciones de tipo global-local en los procesos de globalización; hay más. La IAF contrató a un experto en comercialización internacional de productos indígenas y populares para que durante el período del Festival asesorara a estas organizaciones, y con este objetivo se realizaron un breve taller y varias reuniones y consultas. El experto en cuestión asesoró a las organizaciones, entre otras cosas, acerca de cómo legitimar y hacer valer mediante aspectos de la producción y comercialización, la condición “indígena” o “popular” de sus productos, sean estos artesanías, servicios turísticos o productos agrícolas. El experto en cuestión es una persona vinculada a lo que en inglés se denominan “*alternative trade organizations*”, es decir, organizaciones de comercialización alternativa. Estas organizaciones, que en la actualidad florecen en Estados Unidos y Europa, tienen incluso una federación internacional que las agrupa y están tan afianzadas en esto que este experto, aún hablando en público, utilizaba con toda familiaridad el acrónimo ATOs (que deriva de “*Alternative Trade Organizations*”) para referirse a ellas. Ultimamente, muchas de estas organizaciones utilizan un eslogan que simultáneamente realza su posición y critica la política del libre comercio. El eslogan es: “*Support the Fair Trade Alternative*”. La traducción de este eslogan al castellano sería: “Apoye la alternativa del comercio justo”. Puesto en menos palabras simplemente “*Fair Trade*”, que equivale a decir “Comercio justo”, lo cual se propone en oposición a la idea de “*Free Trade*”, es decir “libre comercio”. Así se plantea la oposición de términos “*Fair Trade*” vs. “*Free Trade*” que resulta bastante llamativa en una época en la cual diversos organismos multilaterales abogan por el “libre comercio” que se critica por ser “injusto”. Conviene resaltar acá la conexión entre esto y las protestas realizadas en noviembre de 1999 en Seattle, y desde entonces en numerosas ciudades del mundo, por lo que los medios han llamado el “movimiento anti-globalización”, (que a mi juicio sería más apropiado llamar “movimiento anti-neoliberalismo”), en las cuales también se destacaron consignas y carteles que, de diversos modos, expresaban: “*No Free Trade, but Fair Trade*” (veáse Seone y Taddei 2001). Esto interesa precisamente

en relación con la complejidad de relaciones entre estos fenómenos y los procesos de globalización que he señalado más arriba.

Existen numerosas ATOs: una de las más conocidas es “*Pueblo to People*”, que se especializa en intermediar productos artesanales y agrícolas orgánicos de América Latina. Su nombre, establecido en forma bilingüe, se traduciría al castellano como “de pueblo a pueblo” pero, a la vez, implicando que el primero de estos es de hispanoparlantes, y el segundo de angloparlantes. El catálogo “Primavera 1996” de esta organización (el más reciente que ha llegado a mis manos) trae dos titulares significativos: “Una mezcla práctica de ricas tradiciones: ropa, artículos para el hogar y comida desde América Latina”, y “Una organización sin fines de lucro dedicada a vincular cooperativas agrícolas y de artesanos con usted” (mi traducción en ambos casos). Reitero que no pretendo en absoluto sugerir nada negativo en la existencia y actividad de este tipo de organizaciones; sólo ilustro cómo ciertos aspectos de los procesos de globalización en marcha operan estimulando lo que se construye como “tradicional”. Más aún, pienso que, desde un punto de vista económico, es sumamente favorable que este tipo de organizaciones existan y que un experto como el mencionado haya sido contratado durante el Festival. Ahora bien, desde puntos de vista sociopolíticos o “estéticos”, no es sencillo sacar conclusiones, y éstas seguramente acabarían siendo sumamente polivalentes.

Algunos aspectos de esta polivalencia son claramente ilustrados por las declaraciones que emití durante el Festival Giselle Fleurant, directora del Comité Artisanal Haitien, una organización no gubernamental haitiana dedicada a facilitar a los artesanos haitianos la exportación de sus artesanías. Ella sostuvo reiteradamente durante las reuniones realizadas con ese experto, así como en numerosas otras reuniones sostenidas durante el Festival (y lo repitió también en la entrevista que le hice): “A mí me preocupa que al exportar artesanías los compradores, el mercado, van pidiendo formas y colores que modifican el producto tradicional. Los artesanos se van transformando en mano de obra para satisfacer los gustos de los consumidores. Pero en cualquier caso está resultando una poderosa herramienta para obtener fondos para esos grupos sociales” (mi traducción). Seguramente estas palabras de Giselle Fleurant se entenderían más claramente a la vista de los catálogos de algunas ATOs, o bien releendo aquel viejo texto de Néstor García Canclini: *Las culturas populares en el capitalismo* (1982).

Finalmente, veamos un último par de ejemplos que ilustran sobre otros aspectos de la polivalencia sociopolítica ya no de las prácticas de las ATOs sino, más en general, de cierta celebración del vestuario como signo de la etnicidad que el ambiente del Festival propiciaba y que, de diversas formas, promueven otros contextos y coyunturas. El primero de estos ejemplos se relaciona con la opción productora de ingresos exhibida durante el Festival por la propuesta de la Asociación Nativos de Taquile, una cooperativa de indígenas quechua-parlantes localizada en la isla de Taquile, ubicada en el lado peruano del Lago Titicaca. Los ta-

quileños han combinado de manera provechosa el “etnoturismo” con la producción y venta de artesanías. Para ello han adoptado un vestuario sumamente vistoso y colorido que sostienen que es pre-hispánico, afirman ser los descendientes de los Incas, y han adaptado su poderosa música al patrón de duración que permiten los festivales musicales de los que participan en Perú y en el exterior (tres a cinco minutos, en lugar de la interminable duración de estas músicas en sus contextos de origen). Algunos de ellos, como Alejandro Flores Huatta, tras tanto tratar con antropólogos y otros agentes semejantes, llegan a afirmar: “yo soy un museo viviente”. Los taquileños mueven a los turistas hacia su isla ya no en las “tradicionales” y lentas balsas de totora, sino en embarcaciones de madera que se encargan de destacar que ellos mismos construyen, las cuales impulsan con motores importados, hacia moradas donde la electricidad es provista con paneles solares, también importados. Los taquileños han hecho de este sistema de representaciones todo un circuito de producción económica, y un modo de vida.

El ejemplo de los taquileños debe tomarse en cuenta conjuntamente con la interpretación de su experiencia en el Festival que hicieron Manuel Ortega y Facundo Sanapí, representantes de otro pueblo indígena, el pueblo emberá, de la región del Darién en Panamá. Ambos participaban en el Programa como representantes de un proyecto de mapeo para la legitimación de la ocupación indígena de su territorio frente a las autoridades panameñas. Su espacio de representaciones en el Festival consistía en una sobria estructura abierta al público hacia adelante, dentro de la cual se exhibían fotos, mapas y una maqueta. Sus presentaciones explicaban cómo hacían el mapeo y cómo negociaban la legitimación de su territorio. Estas presentaciones no atraían tanto público ni concitaban tan entusiasta participación como las de los taquileños y otras organizaciones que interpretaban música, danzaban y lucían trajes coloridos. Esto causó preocupación a Sanapí y Ortega, y así este último en sus presentaciones reiteradamente expresó al público su pesar por no haber traído su “vestimiento” porque él sentía que “así no represento[aba] bien a mi [su] etnia”. Decía:

“Bueno yo estoy en cueros ajenos porque este vestido [refiriéndose a los pantalones y camisa de producción industrial que llevaba puestos, D.M.] no es mío. Esta no es mi cultura, yo estoy en cultura ajena. Mi cultura la dejé en mi casa, porque la verdad es que yo, en mi casa, yo uso mi cultura. Aquí yo, me han sorprendido, que todo el mundo, las etnias tienen su cultura, vestimenta, y yo que estoy en cueros ajenos, vestido ajeno. Eso me ha sorprendido bastante, me mortifica eso. Porque yo no represento como una etnia, me represento como una persona a la fuerza y no hablo muy bien español, lo que yo hablo español así para mí ese no es mi idioma y tengo mi propia etnia y mi propio idioma (...) no hay quien traduzca de mi idioma”.

Por eso Facundo Sanapí acabó afirmando que si los volvieran a invitar ellos vendrían vistiendo su propia vestimenta. Nótese, de paso, la apropiación y uso de

las ideas de “cultura” y “etnia”, las cuales, provenientes de la Antropología, han sido incorporadas por numerosos individuos de diferentes pueblos indígenas a partir de sus intercambios con antropólogos, sacerdotes y representantes de agencias estatales y de diversos actores globales.

Pero resulta más interesante aún considerar esas palabras de Sanapí junto con las de su compañero Manuel Ortega, también un dirigente emberá:

“Nosotros estamos pidiendo un apoyo a cualquier organismo internacional (...) porque a ese proceso de mapeo le falta dos etapas para terminar. Por eso nosotros esperamos alguien que financie, que alguien nos ayude a nosotros en ese sentido. Porque si nosotros dejamos eso, se van a perder muchas cosas en sectores indígenas: primero, la botánica, la fauna silvestre, la *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*” [énfasis mío].

Resulta interesante observar cuántas palabras de las que en años recientes han sido claves en la defensa de los pueblos indígenas de su derecho histórico a continuar ejerciendo control sobre sus territorios ancestrales –o bien recuperarlo– utilizó Ortega en esta breve respuesta. También es instructivo observar cuáles utilizó. Notemos que no sólo utilizó las más difundidas, sino incluso otras como “biosfera” y “biodiversidad”, de uso más especializado y que forman parte de jergas utilizadas principalmente por especialistas. Según surgió en las entrevistas, Ortega incorporó estas expresiones a partir de sus intercambios con representantes de organizaciones ambientalistas del exterior y otras panameñas pero que participan de intercambios con el exterior. Lo significativo de la incorporación de estas expresiones es que proveen de sentido a ciertas políticas y prácticas sociales del pueblo emberá y a sus organizaciones, y que orientan el establecimiento de alianzas.

En este contexto resulta significativo tomar en cuenta lo que argumentó Facundo Sanapí cuando le pregunté por qué era tan importante lo de la vestimenta:

“Porque así demostramos que en el Darién también hay indígenas que todavía verdaderamente conservan su tradición. (...) El trabajo que estamos presentando (...) es un proceso que verdaderamente para nosotros es un documento importante. Pero debíamos presentar como indígenas entonces. Para que el público viera que verdaderamente es un indígena presentando en esa forma. Yo pienso que ahí sería lo más principal, o lo fundamental”.

Lo más significativo de todo esto es que el C&D no es un fenómeno aislado, sino que opera dentro de universos más amplios de representaciones y experiencias. Veamos, por ejemplo, el caso de un evento transnacional de otro tipo. Se trata de la Primera Cumbre entre Indígenas y Ambientalistas, realizada en Iquitos (Amazonia peruana) en mayo de 1990, con la participación de la Coordinadora

de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), las cinco federaciones indígenas nacionales que para la época la constituían (de Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia y Brasil) y numerosas organizaciones ambientalistas y otras no gubernamentales que actúan transnacionalmente y tendencialmente a nivel mundial, es decir, lo que denomino actores globales. Como resultado de este encuentro los participantes emitieron la Declaración de Iquitos, la cual fue firmada por representantes de Greenpeace, Survival International, Cultural Survival, Conservation International, Oxfam-America, Fundación Ford, Inter-American Foundation, otras diecisiete organizaciones con sede en Europa y EE.UU., y una organización conservacionista peruana.

La Declaración considera que “es necesario seguir trabajando en adelante como una alianza indígena y ambientalista por una Amazonia para la humanidad”. En respuesta al “grave deterioro de la biosfera”, la alianza establece acuerdos significativos con el objeto de lograr, entre otras cosas, “el reconocimiento de los Territorios Indígenas para que dichos pueblos desarrollen programas de manejo y conservación [del ambiente]”, para lo cual es necesario “canalizar recursos técnicos y financieros”. La Declaración también establece la creación de un Comité Coordinador que analizará y diseñará “las mejores estrategias para la defensa de la Amazonia Indígena” (Chirif/García/Chase, 1991: 176-177).

Esta doble caracterización de “una Amazonia para la humanidad” y de “la Amazonia Indígena” expresa convergencias y diferencias entre las dos partes de la alianza. Pero lo notable es que subyace a ambas una idea común: la Amazonia es una cuestión que no compete a los Estados ni a otros actores de las sociedades nacionales. Esta alianza global-local, establecida en relación con una cierta representación del asunto, no es azarosa ni tampoco una traición de las organizaciones indígenas a las respectivas sociedades nacionales, como en ocasiones la han calificado los gobiernos de la región. Responde tanto a los intereses de los actores globales como a los de acorralados actores locales, en este caso organizaciones indígenas. Ante las actitudes de los gobiernos nacionales, que en el marco de una cierta representación de la idea de “desarrollo” han concedido permisos forestales y de explotación minera causantes de importantes daños a la región que a su vez es hábitat de estos pueblos –cuya situación a la vez han ignorado en el marco de representaciones racistas inconfesadas–, estos pueblos han optado por organizarse y relacionarse transnacionalmente para defender lo poco que les queda.

El encuentro y la declaración son resultado de años de negociaciones entre las partes, durante los cuales las organizaciones indígenas aprendieron que esas relaciones mejoraban sus posibilidades de negociar con los respectivos gobiernos. No en balde en 1989 la COICA produjo y difundió un documento titulado *COICA por el futuro de la Cuenca Amazónica*, en el cual enfatizaba que las presiones de los gobiernos de algunos países industrializados y de instituciones financieras internacionales sobre los gobiernos de los países amazónicos habían forzado a estos últi-

mos a adoptar algunas medidas de protección ambiental. Señalaba además que estas presiones se habían ejercido gracias al cabildeo realizado previamente por organizaciones indígenas y ambientalistas. Y terminaba señalando: “Paradójicamente lo que los indígenas y nuestras organizaciones habíamos planteado a nuestros gobiernos, en cada uno de los países amazónicos, tuvo que esperar a ser dicho en inglés para que fuera escuchado. Los gobiernos no escuchan habitualmente las voces indígenas, será porque no conocen nuestros idiomas” (COICA, 1989: 11-12).

Tanto accionar global por parte de organizaciones locales –produciendo lo que podríamos llamar redes transnacionales desde abajo y así, tendencialmente, procesos globalizantes “desde abajo”– no proviene tan sólo de sus propias iniciativas, como si éstas estuvieran “flotando en el aire”. Ni siquiera se debe solamente a las de los agentes globales ya mencionados, o a las de otros semejantes. Esta globalización desde abajo es también, y al menos en parte, una respuesta a otros procesos globalizantes que podríamos considerar parte de una globalización “desde arriba”. En efecto, estos actores locales forman parte de sociedades nacionales fundadas y fundamentadas en representaciones de identidades nacionales que han venido legitimando la represión de diferencias intranacionales⁶. Adicionalmente, estos gobiernos han adoptado últimamente análogos programas de ajuste estructural, lo cual se relaciona con ciertos procesos globalizantes que involucran las prácticas de estos y otros gobiernos, así como las de empresarios nacionales, corporaciones transnacionales, el BM y el FMI. Estos esquemas incluyen programas más específicos y políticas de reducción y descentralización del Estado, y de “alivio de la pobreza”. Estos programas de ajuste y los respectivos programas compensatorios, entre otras cosas, han estimulado –deliberadamente o no, según los casos– la creación de numerosas organizaciones étnicas y locales, así como que estas organizaciones crecientemente desarrollen prácticas transnacionales. El desarrollo tanto de iniciativas de organización como de prácticas transnacionales ha sido además un aprendizaje necesario para los grupos de población en cuyo seno se han gestado estas organizaciones debido a diversos factores, como por ejemplo la defensa de sus propios intereses en respuesta a procesos de colonización de tierras, construcción de represas, explotaciones mineras y otras iniciativas de sus respectivos gobiernos nacionales, actuando con créditos y asesoramiento del Banco Mundial, o de otros actores globales (agencias de cooperación bilateral, empresas transnacionales, etc.), o también en respuesta a iniciativas del Banco Mundial en busca de contrapartes con quienes ejecutar sus programas y políticas⁷.

Los ejemplos del Programa C&D del Festival del *Smithsonian* y el de la Primera Cumbre entre Indígenas y Ambientalistas no están desvinculados entre sí, ni tampoco son excepcionales. Como lo ilustran diversos estudios, numerosas organizaciones indígenas están desarrollando iniciativas políticas y económicas en respuesta a esa globalización “desde arriba”, e impulsando proyectos políticos y económicos basados en lo que conciben como su *peculiaridad o diferencia cultural*. Estos ejemplos, como otros que he presentado en publicaciones citadas anteriormente en este

artículo, permiten apreciar cómo estas representaciones de peculiaridad o diferencia cultural son producidas en el contexto de complejos sistemas de relaciones con una amplia gama de actores sociales nacionales (como denomino en este contexto a aquellos que forman parte de la misma sociedad nacional que las organizaciones indígenas de referencia) y con un espectro diverso de organizaciones del exterior, entre las cuales se incluyen algunas locales y otras que son ejemplos de 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 BID y las agencias gubernamentales de Estados Unidos, Canadá y varios países de Europa occidental (véase por ej.: Brysk, 1994; Carr et al., 1993; Conklin/Graham, 1995; Mato, 1997[a], 1997[b], 1998; Rogers, 1996).

Relaciones transnacionales y representaciones de ideas de sociedad civil

Desde las luchas del sindicato Solidaridad y otros movimientos sociales que a partir de la década del '70 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 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 representaciones de esta idea comenzaron a ser utilizadas por un número creciente de organizaciones de países latinoamericanos, que de manera paulatina se han ido vinculando transnacionalmente entre sí y con los actores globales que las promueven.

En tal sentido, es posible observar la influencia de una variedad de actores globales –como por ejemplo el BID, el Banco Mundial, el PNUD, la Fundación Friedrich Ebert de Alemania, varias organizaciones de Estados Unidos como la Agencia para el Desarrollo Internacional (AID), el National Democratic Institute (NDI) y el National Republican Institute. 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.

Un ejemplo de la importancia de algunos eventos de alcance global lo constituye el caso del encuentro “Civitas@Prague 1995: Strengthening Citizenship and Civic Education. East and West” que se realizó en esta ciudad con la participación

de más de cuatrocientos asistentes de cincuentidós países, incluyendo dos latinoamericanos. Notablemente, el encuentro fue concebido por siete organizaciones de Estados Unidos y financiado en buena medida por el Departamento de Educación y la Agencia de Información de Estados Unidos (USIA) (Civitas, 1995: 2). La realización de este encuentro no sólo permitió crear una red transnacional de activistas en educación cívica, sino que además dio lugar a la realización de un evento semejante en Buenos Aires en 1996, el cual se denominó Civitas Panamericano, convocado por la organización cívica argentina Conciencia, con el patrocinio de la USIA y otras organizaciones de Estados Unidos, el cual condujo a su vez al establecimiento de una red latinoamericana de educación cívica.

Otro 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 de este encuentro se afirma que aunque el fortalecimiento de la sociedad civil es en lo fundamental un proceso social doméstico, es necesario que sea apoyado por la comunidad internacional (BID, 1994: 3). La importancia de este evento 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 mencionada organización Conciencia:

“[Antes hablábamos de] *asociaciones voluntarias; no-gubernamentales* empezó a llamarlas las 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 16/9/97, itálicas mías].

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 María Rosa de Martini, lo importante de la denominación “sociedad civil” –que a ella 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 no eran posibles antes de contar con la idea de sociedad civil. Aprovecho para señalar que, como veremos más abajo, la denominación de “el sector” también se relaciona con la labor diseminadora de representaciones de esta idea por actores globales a través de redes transnacionales.

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 conso-

lidan y desarrollan de este modo y que adquieren importancia por los intercambios que de manera más permanente vehiculizan. Algo semejante a lo que páginas atrás he mostrado para el caso de representaciones que asocian cultura y desarrollo.

Por ejemplo, Andrés Cova, miembro del consejo directivo de la venezolana Escuela de Vecinos, explicaba en una entrevista que sus ideas acerca de la sociedad civil habían sido afectadas por los intercambios con organizaciones del exterior. Consultado explícitamente sobre la importancia de esos tipos de contactos, respondió:

“Por supuesto, para comenzar, el propio hecho de hablar de *sociedad civil*. Nosotros no hablábamos de *sociedad civil* antes de los ‘90. En Venezuela *sociedad civil* es una expresión de los ‘90. Antes de 1990, o 1991, no hablábamos de *sociedad civil*, sino de *no gubernamental*” [entrevista del 6/2/97].

Nótese que nuevamente un representante de una organización con importante presencia pública en un país latinoamericano señala que el término “sociedad civil” le resulta novedoso. Y esto ocurre en países en los cuales movimientos de izquierda marxista habían utilizado la expresión abundantemente décadas atrás, sólo que entonces la repercusión de sus discursos al respecto fue mucho menor comparada con el “boom” actual que registra el uso del término. Esto es significativo precisamente de lo que vengo argumentando, en el sentido de que dicho “boom” se relaciona con las prácticas post-Guerra Fría de ciertos actores globales y de sus vínculos con organizaciones no gubernamentales de América Latina de reciente formación, independientemente de que entre la membresía de algunas de estas organizaciones se cuenten intelectuales que anteriormente habían formado parte de los mencionados movimientos de izquierda. En todo esto operan además procesos de resignificación del término, es decir, de las representaciones sociales de esta idea.

Otro caso de la experiencia venezolana que muestra la importancia de las relaciones transnacionales en la formación de representaciones sociales de la idea de “sociedad civil” es el del Grupo Social Cesap (Centro al Servicio de la Acción Popular). Esta organización, fundada hace más de veinticinco años, posee un nombre articulado en torno de la idea de lo “popular”. Además, durante dieciocho años esta idea actuó como articuladora indiscutible de su discurso y acción. No es accidental que desde fines de la década de los ‘80 el Cesap haya incorporado a su vocabulario institucional las expresiones “gente” y “sociedad civil”, las cuales han ido gradualmente desplazando del mismo a las ideas de “pueblo” y de “popular”. Notablemente, esta reflexión no es mía, sino del padre Armando Janssens, presidente fundador y al momento de la entrevista (febrero de 1997) presidente en ejercicio del Grupo Social Cesap. Según me explicaba, este cambio se relacionaba en primer lugar con la incorporación del vocablo “sociedad civil” al contexto de la sociedad venezolana y, en segundo lugar, a los intercambios del Cesap con organizaciones de otros países.

Respecto de los modos de incorporación de la idea de sociedad civil al vocabulario público de al menos algunos países latinoamericanos, resulta interesante consi-

derar las reflexiones de Silvia Uranga, al momento de la entrevista presidente de la ya mencionada organización cívica argentina, Conciencia, 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 hacés 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 cómo 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 16/9/97; itálicas mías].

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 ONGs. O sea [se asume erróneamente que] el grupo de ONGs 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 ‘80 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 18/9/97).

Pienso que las declaraciones de Roberto Saba nos ayudan a visualizar la importancia del papel jugado por algunos actores globales tanto en la incorporación como en el establecimiento de la idea de sociedad civil al vocabulario público, así como 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 asumen 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, ella no era tan utilizada dos décadas atrás. Debe su creciente uso a los intercambios con organismos de las Naciones Unidas y otros actores globales que se expresan en inglés sea porque ésta es la lengua nacional de sus sociedades de origen, sea porque 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”.

Comentarios finales

Los anteriores son sólo algunos ejemplos significativos de la importancia de las relaciones transnacionales en la producción social de representaciones de ideas de *identidades étnicas* y raciales y de ideas de *sociedad civil*. Otros casos que he estudiado, y que limitaciones de extensión impiden comentar en este texto, tienden a verificar lo mismo que los casos aquí reseñados ilustran: la influen-

cia de una variedad de actores globales en la difusión de representaciones de estas ideas, y de la formación de los programas de acción (o, como se los llama últimamente tomando la expresión del inglés, las agendas) de las organizaciones latinoamericanas que desarrollan sus prácticas en relación con tales ideas. Estos actores globales intervienen en estos procesos a través de la promoción y/o apoyo a la realización de eventos, redes de trabajo y programas de fortalecimiento de organizaciones de América Latina que resultan elegibles según sus propios criterios, es decir, a partir de sus propias representaciones de las ideas en cuestión. Estas redes y eventos constituyen espacios de intercambios, aprendizajes, coproducción y/o disputas en torno a diversas representaciones sociales de esas ideas.

Las declaraciones de Roberto Saba, de Poder Ciudadano de Argentina, respecto de la influencia de las *agendas* de los actores globales en la formación de las *agendas* de las organizaciones latinoamericanas, resultan particularmente importantes. Especialmente quiero destacar su señalamiento de que las *agendas* de los actores globales se forman en otros contextos sociales. Esta reflexión suya, la de uno de los dirigentes de una de las organizaciones cívicas más influyentes de su país, guarda relación con las de algunos dirigentes de organizaciones globales particularmente conscientes del papel que estas organizaciones juegan. Por ejemplo, Thomas Carroll, quien al tiempo de la declaración que reproduciré a continuación estaba dedicado al trabajo académico, pero que antes había sido funcionario del Banco Interamericano de Desarrollo y de la Agencia de Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, y que ha llevado adelante numerosas misiones de campo para diversos actores globales, sostiene que:

“Si quieren mantenerse en actividad, todos los donantes tienen que funcionar de modos que sus propios directorios y fuentes de fondos encuentren satisfactorios” (1992: 53) [traducción propia].

Esto quiere decir que para mantenerse en actividad, estos donantes o actores globales deben de un modo u otro satisfacer las expectativas y modos de ver los asuntos que tratan de los miembros de sus directorios y de los directorios de otras organizaciones que les otorgan fondos, y así también, de algún modo, sus modos de interpretar (representaciones sociales) los problemas que atiendan y las maneras en que lo hacen.

Por su parte, Richard Moseley-Williams, quien ha servido como Coordinador del Programa para América Latina y el Caribe de la organización Oxfam de Gran Bretaña durante quince años, y quien luego ocupó una posición semejante en la organización Action Aid, indica que las presiones provenientes del contexto y de las fuentes de fondos han sido crecientes en años recientes y que:

“Hoy en día el panorama es más complicado. Los intereses institucionales de Oxfam en recaudar fondos, en mantener un perfil destacado en los medios a los ojos del público británico en relación con otras organizaciones y

en adquirir influencia sobre las élites nacionales e internacionales son mucho más importantes que antes. Estos intereses ya no son secundarios en relación con el trabajo en los programas como se los consideraba anteriormente: en cambio, ahora son prioridades que pese a las dificultades deben ser colocadas en el mismo nivel de prioridad que los mandatos provenientes de los socios y beneficiarios del sur” (1994: 55) [traducción propia].

Las declaraciones de Roberto Saba, Thomas Carroll y Richard Moseley-Williams nos ayudan a entender algo muy importante: *los actores globales no son entes desterritorializados*, como suele asumirse más o menos explícitamente en numerosos discursos sobre la así llamada “globalización”. *Los actores globales existen, se representan la experiencia, producen discursos y actúan sobre ella en relación a contextos sociales específicos*. En ocasiones estos contextos corresponden a los de sociedades nacionales específicas de las cuales forman parte, en las cuales están asentados, o más precisamente a sectores sociales de ellas. En otras, a espacios sociales transnacionales que de todos modos ni son desterritorializados, ni son tan extensos como todos aquellos espacios del globo en los cuales estos actores desarrollan sus prácticas. En uno u otro caso ellos también están expuestos a lo que ocurre en los contextos sociales en los cuales desarrollan sus prácticas. Pero la toma de decisiones y la racionalidad desde la cual se las toma no necesariamente se relacionan con los modos en que se representa la experiencia en esos espacios sociales de aplicación, y en cambio sí se relacionan necesariamente con aquellos en los cuales obtienen los fondos y se trazan los programas de acción.

En efecto, en algunos casos estos contextos resultan ser los de los gobiernos y esferas públicas de sociedades nacionales específicas, como la estadounidense, la canadiense o algunas de Europa Occidental, por ejemplo en el caso de las agencias de cooperación bilateral para el desarrollo de esos países. Y aunque independientes de los respectivos gobiernos, la mayoría de las fundaciones y otras organizaciones privadas también forman su discurso institucional, así como sus programas de acción (o agendas), en el contexto de las sociedades nacionales de aquellos países donde obtienen sus fondos, y en los cuales también se forman las representaciones de sus funcionarios y miembros de sus directorios. Más aún, como lo señala Mosseley-Williams, deben preocuparse en términos prácticos por su imagen pública en esos países. Los casos de organismos dependientes del sistema de Naciones Unidas son diferentes. En estos las representaciones, discursos y programas de acción emergen de complejos juegos de interacciones entre sus respectivas burocracias transnacionales y los representantes de gobiernos. Pero la experiencia indica que algunos gobiernos y/o comunidades profesionales provenientes de algunos países y/o formadas en universidades de unos pocos países (básicamente de Estados Unidos y unos pocos de Europa Occidental) tienen más peso que otros en la producción de representaciones, discursos institucionales y programas de acción. El caso de la retirada de Estados Unidos de la UNESCO años atrás puede tomarse como un ejemplo de presiones explícitas en relación a

la formación de discursos y programas de acción. Esta asimetría en el peso específico de ciertos gobiernos y comunidades profesionales en la producción de representaciones sociales, discursos y programas de acción es aún más marcada en el caso de organismos como el Banco Mundial. En el Banco Mundial esos países controlan un mayor número de votos en la toma de decisiones y en la designación de profesionales en puestos claves en la estructura. Y, por si esto fuera poco, la burocracia se compone predominantemente de ciudadanos estadounidenses, británicos y de otros países de Europa Occidental, así como de hindúes; pero más allá de este “toque asiático”, de todos modos se compone mayormente de individuos que estudiaron economía en unas pocas y emblemáticas escuelas de economía en el mundo (Cambridge, Oxford, Harvard, etc.), como lo pude apreciar mediante mi trabajo de campo en esa institución (1994-1996) y lo verifican estudios sobre ella (véase por ej. George y Sabelli, 1994).

Antes de finalizar me parece necesario advertir explícitamente respecto de un peligro interpretativo. Mi aproximación de ninguna manera sugiere que existiría algún tipo de conspiración de actores globales para promover ciertas representaciones sociales, ni tampoco que los actores locales involucrados estarían jugando papeles meramente pasivos en estos procesos. No, no se trata de eso. Existen experiencias muy diversas al respecto, tanto de adopción (consciente o no) de representaciones como de adaptación, de coproducción, de conflicto, e incluso de resistencia activa que limitaciones de extensión impiden tratar en este artículo, pero de las cuales es posible brindar referencia⁸. De lo que sí se trata –y es el sentido general de la línea de investigación de la cual surge este artículo– es de estudiar cómo *la producción de ciertas representaciones sociales que juegan papeles relevantes en tanto articuladoras de sentido de las prácticas de organizaciones y movimientos sociales resulta marcada de diversas maneras por relaciones transnacionales entre actores “locales” y “globales”*. Y se trata de estudiar cómo ocurre esto sobre la base de estudios de casos, y no tratando de entender las transformaciones sociales contemporáneas mediante un trabajo intelectual de tipo meramente especulativo.

Finalmente, con el propósito de sugerir algunas posibilidades de teorizar acerca de cómo las representaciones sociales y otras formas de los imaginarios sociales inciden en los procesos sociales en estos tiempos de globalización, me parece conveniente señalar que aunque este artículo se limita a mostrar la importancia de relaciones transnacionales entre actores locales y globales sólo en la producción social de representaciones sociales de ideas de sociedad civil y de identidades étnicas y raciales en América Latina, la incidencia de este tipo de relaciones no se limita a casos relacionados con estas ideas ni con esta región del planeta. En este sentido, cabe resaltar la existencia de numerosos estudios realizados en los últimos años en América Latina que permiten observar cómo las relaciones transnacionales entre actores locales y globales resultan influyentes en la producción de diversos tipos de representaciones sociales y, más en general, de

discursos e imaginarios sociopolíticamente significativos, por ejemplo, en relación con las ideas de etnicidad, raza, medio ambiente, desarrollo, desarrollo sustentable, biodiversidad, globalización y otros (véase, por ejemplo: Brysk, 1994; Conklin and Graham, 1995; Escobar, 1996; García Canclini, 1990, 1995, 1999; García Guadilla y Blauert, 1994; Garretón, 1999; González, 1996; Pérez Prado, 1996; Lins Ribeiro, 1991; Rogers, 1996; Yúdice, 1996, 1998, 2000). Incluso, buena parte de los ensayos incluidos en este libro presentan argumentos que de un modo u otro abonan a esta idea (véase por ej.: Arizpe, 2001; Barbero y Ochoa, 2001; García, 2001; García Canclini, 2001; Hopenhayn, 2001; Lins Ribeiro, 2001; Richard, 2001). Pero además, también es posible mencionar la existencia de estudios análogos referidos a otras regiones del globo, los cuales ilustran acerca de la importancia de relaciones transnacionales tanto en la producción de representaciones de identidades étnicas (véase por ej. Adams, 1996, entre otros), como de ideas de sociedad civil (véase por ej. Mastnak, 1995; Zghal y Ouederni, 1997, entre otros) como, más en general, de otros tipos de representaciones y formas de los imaginarios sociales social y políticamente significativas (véase por ejemplo Appadurai, 1996; Hannerz, 1996). Mi intención, al relacionar este artículo tanto con algunas de mis publicaciones anteriores sobre procesos semejantes a los acá analizados como con las de otros investigadores, es destacar la existencia de algunas aproximaciones convergentes a partir de las cuales es posible avanzar en la teorización acerca de las transformaciones sociales en tiempos de globalización, tarea que escapa a los límites de este artículo, a la cual espero contribuir a través de futuras publicaciones y a la cual invito a los lectores a sumar sus aportes.

Bibliografía

- Adams, Vincanne 1996 *Tigers of the Snow and Other Virtual Sherpas: An Ethnography of Himalayan Encounters* (Princeton: Princeton University 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 (coordinador) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: Clacso-Asdi).
- BID-InterAmerican Development Bank 1994 *Summary Report of the Conference on Strengthening Civil Society* (Washington D.C.: Inter-American Development Bank).
- Brysk, Alison 1994 “Acting Globally: Indian Rights and International Politics in Latin America”, en Van Cott, Donna Lee (ed.) *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America* (New York: St. Martin’s Press) 29-53.
- Carr, Thomas; Heather Pedersen y Sunder Ramaswamy 1993 “Rain Forest Entrepreneurs”, en *Environment* Vol. 35, N° 7, 13-15 y 33-38.
- Carroll, Thomas 1992 *Intermediary NGOs: The Supportive Link in Grass-roots Development* (West Hartford (CT): Kumarian Press).
- Chirif Tirado, Alberto; P. García H. y R. Chase S. 1991 *El indígena y su territorio son uno solo* (Lima: COICA-Oxfam America).
- Civitas 1995 *Strengthening Citizenship and Civic Education, East and West: Conference Proceedings* (Praga: Civitas).
- COICA1989 *La COICA por el futuro de la Amazonia* (Lima: Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica) mimeo.
- Conklin, Beth y Laura Graham 1995 “The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics”, en *American Anthropologist* (Washington, DC) Vol. 97, N° 4, 695-710.
- Durkheim, Emile 1968 (1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (París: PUF).
- Escobar, Arturo 1996 (1995) *La invención del desarrollo* (Bogotá: Norma).
- García, Jesús “Chucho” 2001 “Comunidades afroamericanas y transformaciones sociales”, en Mato, Daniel (coordinador) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y cambio social en tiempos de globalización* (Buenos Aires: Clacso-Asdi).
- García Canclini, Néstor 1982 *Las culturas populares en el capitalismo* (México: Editorial Nueva Imagen).

- García Canclini, Néstor 1990 *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).
- García Canclini, Néstor 1999 *La globalización imaginada* (México: Paidós).
- García Canclini, Néstor 2001 “Definiciones en Transición”, en Mato, Daniel (coordinador) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: Clacso-Asdi).
- García Guadilla, María Pilar y Jutta Blauert (eds.) 1994 *Retos para el desarrollo y la democracia: movimientos ambientales en América Latina y Europa* (Caracas: Ed. Nueva Sociedad)
- Garretón, Manuel (coord.) 1999 *América Latina: un espacio cultural en un mundo globalizado* (Bogotá: Convenio Andrés Bello).
- George, Susan y Fabrizio Sabelli 1994 *Faith and Credit: The World Bank's Secular Empire* (Boulder and San Francisco: Westview Press).
- González, Humberto 1996 “Las políticas neoliberales y los nuevos movimientos e identidades sociales en México”, en Mato, D.; M. Montero y E. Amodio (coords.) *América Latina en tiempos de globalización* (Caracas: UNESCO-Asociación Latinoamericana de Sociología-UCV) 99-116.
- Hannerz, Ulf 1996 *Transnational Connections* (Londres: Routledge)
- Hopenhayn, Martín 2001 “¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura”, en Mato, Daniel (coordinador) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: Clacso-Asdi).
- Jelin, Elizabeth 2001 “Exclusión, memorias y luchas políticas” en Mato, Daniel (coordinador) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: Clacso-Asdi).
- Keohane, Robert and Joseph Nye (eds.) 1971 *Transnational Relations and World Politics* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Lins Ribeiro, Gustavo 1991 “Ambientalismo e Desenvolvimento Sustentado. Nova Utopia /Ideologia do Desenvolvimento”, en *Revista de Antropologia* (Universidade de São Paulo) N° 34, 59-101.
- Lins Ribeiro, Gustavo 2001 “Post-Imperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo” en Mato, Daniel (coordinador) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: Clacso-Asdi).
-

Martín-Barbero, Jesús y Ana María Ochoa Gautier 2001 “Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular”, en Mato, Daniel (coordinador) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: Clacso-Asdi).

Mastnak, Tomaz 1995 “The Concept and Politics of Civil Society: The East European Experience” (Ljubljana-Eslovenia: Institute of Philosophy, Slovene Academy of Sciences and Arts) manuscrito sin publicar.

Mato, Daniel 1994 “Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe”, en Mato, D. (ed.) *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe* (Caracas: UNESCO-Nueva Sociedad) 13-28.

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.; M. Montero y E. Amodio (coords.) *América Latina en tiempos de globalización* (Caracas: UNESCO-Asociación Latinoamericana de Sociología-UCV) 11-47.

Mato, Daniel 1997[a] “Culturas indígenas y populares en tiempos de globalización”, en *Nueva Sociedad* (Caracas) N° 149, 100-113.

Mato, Daniel 1997[b] “On Global-Local Connections, and the Transnational Making of Identities and Associated Agendas in Latin America”, en *Identities* (Amsterdam) Vol. 4, N° 2, 167-212.

Mato, Daniel 1997[c] “A Research Based Framework for Analyzing Processes of (Re)Construction of ‘Civil Societies’ in the Age of Globalization”, en Servaes, J. y Lie Rico (eds.) *Media & Politics in Transition: Cultural Identity in the Age of Globalization* (Lovaina: ACCO Publishers) 127-140.

Mato, Daniel 1998 “Culture, Development and Indigenous Peoples in the Age of Globalization: The 1994 Smithsonian’s Folklife Festival and the Transnational Making of Representations”, en *Cultural Studies* (Londres) Vol. 12, N° 2, 193-209.

Mato, Daniel 1999 “Sobre la fetichización de la ‘globalización’”, en *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura* (Caracas) Vol. 5, N° 1, 129-148.

Mato, Daniel 2000[a] “Prácticas transnacionales, representaciones sociales y reorganización de las sociedades civiles en América Latina”, en Mato, D.; X. Agudo e I. García (coords.) *América Latina en tiempos de globalización II: cultura y transformaciones sociales* (Caracas: UNESCO-CI-POST/Universidad Central de Venezuela) 129-148.

- Mato, Daniel 2000[b] "Transnational Networking and the Social Production of Representations of Identities by Indigenous People's Organizations of Latin America", en *International Sociology* (Londres) Vol. 15, N° 2, 343-360.
- Moscovici, Serge 1979 (1961) *El psicoanálisis, su imagen y su público* (Buenos Aires: Huemul).
- Moseley-Williams, Richard 1994 "Partners and Beneficiaries: Questioning Donors", en *Development in Practice* (Londres) Vol. 4, N° 1, 50-57.
- Pérez Prado, Luz Nereida 1996 "Sueños globales, oportunidades locales: conmoción de identidades de género en la Tierra Caliente de Michoacán", en Mato, D.; M. Montero y E. Amodio (coords.) *América Latina en tiempos de globalización* (Caracas: UNESCO-Asociación Latinoamericana de Sociología-UCV) 201-212.
- Richard, Nelly 2001 "Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana", en Mato, Daniel (coordinador) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: Clacso-Asdi).
- Rogers, Mark 1996 "Beyond Authenticity: Conservation, Tourism and the Politics of Representations in the Ecuadorian Amazon", en *Identities* (Amsterdam) Vol. 3, N° 1-2, 73-125.
- Seone, José y Emilio Taddei (eds.) 2001 *Resistencias Mundiales [De Seattle a Porto Alegre]* (Buenos Aires: CLACSO).
- Wiggins, Armstrong 1993 "Indian Rights and the Environment", en *The Yale Journal of International Law* (New Haven) Vol. 18, N° 1, 345-353.
- Yúdice, George 1996 "Intellectuals and Civil Society in Latin America", en *The Annals of Scholarship* Vol. 11, N° 1-2, 157-74.
- Yúdice, George 1998 *Globalización de la Cultura y Nueva Sociedad Civil* (Caracas: Centro de Investigaciones Postdoctorales CIPOST-UCV) Serie Cátedra de Estudios Avanzados N° 1.
- Yúdice, George 2000 "Redes de gestión social y cultural en tiempos de globalización", en Mato, D.; X. Agudo e I. García (coords.) *América Latina en tiempos de globalización II: cultura y transformaciones sociales* (Caracas: UNESCO-CIPOST/Universidad Central de Venezuela) 93-116.
- Zghal, Abdelkader et Ahmed Iadh Ouederni 1997 "Les Enjeux Politiques et Epistemologiques de la Réactivation et de la Circulation Transsociétale et Transculturelle du Concept de Société Civile", en Zghal, Abdelkader et Ahmed Iadh Ouederni (eds.) *Social Knowledge: Heritage, Challenges, Perspectives. Questions from Arab Societies* (Hammamet, Túnez: Proceedings of the International Sociological Association Arab Regional Conference) 16-18 de Mayo, 13-29.

Notas

1 Utilizo la expresión “(casi) fin de la Guerra Fría” por cuanto el sostenimiento del bloqueo y otros elementos de la política del gobierno y de algunas instituciones de los Estados Unidos hacia Cuba hacen un tanto problemático asumir sin más el supuesto “fin”. De manera análoga, utilizo la expresión “(casi) fin de los imperios coloniales” porque aún existen relaciones coloniales en el planeta, incluso en América Latina, donde aún tenemos una Guayana Francesa; también está el caso de Puerto Rico, tan difícil de clasificar pero en definitiva con un status demasiado cercano al colonial como para permitirnos obviar el “casi”; por último, aún existen otras posesiones europeas en el Caribe y en los mares australes.

2 El artículo de Elizabeth Jelin en este mismo libro presenta una argumentación convergente con ésta respecto del papel de las construcciones de identidad en la formación de actores sociales.

3 Utilizo el nombre “*cultural studies*”—deliberadamente en inglés— en primer lugar porque en este caso hago referencia a bibliografía producida en ese idioma, como producto de prácticas intelectuales que se desarrollan en el marco institucional de universidades y otros centros de producción de discursos establecidos en unos cuantos países de habla inglesa y, en particular, en Gran Bretaña, Estados Unidos y Australia. En mi opinión, estos discursos no sólo están marcados por una serie de elementos característicos de esas instituciones—de suyo diversas, y no sólo de país a país, sino incluso dentro de cada uno de estos— sino, y especialmente, por una cierta tradición intelectual, crecientemente codificada, y por ciertos elementos canónicos que en general remiten explícitamente a la producción de los autores de la llamada “Escuela de Birmingham” y, en particular, a la obra de Raymond Williams y Stuart Hall. En segundo lugar, mantengo este nombre en inglés por cuanto no me parece conveniente traducir literalmente “*cultural studies*” como “estudios culturales”. A mi juicio, traducir literalmente el nombre de ese campo es inconveniente para su uso en América Latina, por cuanto esta traducción literal usualmente conlleva la asunción de que, aún visto en perspectiva mundial, este campo sería uno “fundado” por algunos autores de la Escuela de Birmingham, luego reinterpretado por sus seguidores en Estados Unidos y Australia, y posteriormente adoptado su ejemplo paradigmático por algunos autores de otras lenguas y, en particular, por algunos autores latinoamericanos. Así, la traducción literal del nombre de este campo frecuentemente también supone el establecimiento de un canon que se relaciona exclusivamente con la obra de esos autores y con los temas y modos de trabajo de ellos y de sus seguidores más inmediatos. El asunto es demasiado complejo como para ser tratado en esta nota: en todo caso, me he explayado más sobre el mismo en la Introducción de este mismo volumen y en la conferencia plenaria que ofrecí en la *Third In -*

ternational Crossroads in Cultural Studies Conference (Birmingham, 21 al 25/06/00), cuyo texto puede ser consultado en la página digital de ese evento: www.crossroads-conference.org/daniel_mato_speech, o también en la del Programa que coordino en la UCV: www.geocities.com/global_cult_polit

4 He examinado otros aspectos del programa del C&D en publicaciones cuya lectura puede complementar lo aquí expuesto (Mato, 1997[a], 1998).

5 No es posible extenderme acá en el análisis de las ideas de “autenticidad” y “tradicición”, lo cual he hecho en algunas publicaciones anteriores (por ej. Mato, 1994, 1995).

6 He tratado más ampliamente el tema de la construcción de representaciones de identidades y diferencias en otras publicaciones (Mato, 1994, 1995, 1997[b], 2000[b]).

7 He argumentado más extensamente sobre estos asuntos y presentado algunos ejemplos en otra publicación (Mato, 1996).

8 Por ejemplo, durante una reunión realizada en la ciudad de Washington en 1988 con participación de representantes de organizaciones no gubernamentales conservacionistas y dirigentes de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), se suscitó una discusión muy significativa al respecto. En esa oportunidad, tras escuchar la presentación hecha por los conservacionistas de un proyecto de intercambio de deuda externa por control sobre áreas naturales (un cierto tipo de SWAPs, como los llaman en la jerga de los organismos internacionales), uno de los representantes de la COICA reaccionó duramente y afirmó que la deuda envuelta en ese intercambio no era una deuda de los pueblos indígenas, mientras que la naturaleza involucrada en ese intercambio sí lo era, y los pueblos indígenas no estaban dispuestos a intercambiar esa naturaleza por nada, confrontándose así dos maneras de representarse el medio ambiente, la una “vacío”, la otra, habitado (citado por Wiggins, 1993: 350).

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

← Gustavo Lins Ribeiro**

“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, 1999[a]); 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 mundial¹. 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.

* 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.

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

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 Antropolo-

gía, 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 (1999[a]), 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 ideogramas, 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 vec-

tor 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 ésta 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 substituir mecánicamente interpretaciones indianas o jamaquinas 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, Africa y el Caribe: un cuadro muy específico, por razones históricas, culturales, económicas y políticas, comparado con la situación post-colonial de la 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 substituir 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 angloamericano 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 Latina². 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, ¿cuantos trabajos hechos en la década del ‘70, 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 [1982]), o el igualmente clásico *México Profundo. Una Civilización Negada*, de Guillermo Bonfil Batalla (1990 [1987]), entre otros.

También me llama la atención el uso acríptico 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 inter-

namente 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 déca-

das? Ciertamente, como afirma Lourdes Arizpe (1999[a]), 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, 1999[b]). 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 los 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” (Nathan 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, éste 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 violencia⁴.

De todas maneras, no se puede 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 los 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 cultural⁵. 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 mundo⁶. 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 Inglesa⁷. 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 substituyeron 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-naciones 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-naciones 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 investigación⁸.

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 imperia-

lismo 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-colonialismo⁹. 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 necesaria 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 élites del centro metropolitano se rehusen 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: 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 por 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, que sepan cómo comportarse en los circuitos transnacionales y que comprendan 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 (1989-91) supone también la hegemonía militar, económica y política de los 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 iconos 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 se-

rán las “formas culturales” embutidas en los “mediapanoramas” (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-naciones, 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 élites 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 élites, 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 élites transnacionales, con los formuladores de políticas de desarrollo en agencias multilaterales; y comprender las inserciones de las élites 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 ésta 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 académica¹¹. 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 los 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 cuarentitres 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 “hispanica” (Arana-Ward, 1996). Solamente en Nueva York se estima que la prensa en español, una de las más notables, está compuesta al menos por cincuentiséis 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 los 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 región¹³.

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, 1999[b]) 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. Éste 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", en Williams, Patrick y Laura Chrisman (comps.) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* (Nueva York: Columbia University Press).
- Althusser, Louis 1971 "Ideology and Ideological State Apparatuses", en *Lenin and Philosophy* (Nueva York/Londres: Monthly Review Press).
- Alvarez, Sonia E., Evelina Dagnino, Arturo Escobar (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* (Nueva York/Londres: Monthly Review Press).
- Appadurai, Arjun 1990 "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", en Featherstone, Mike (comp.) *Global Culture* (Londres: Sage Publications).
- Arana-Ward, Marie 1996 "Magazines: latinos find themselves on the same page", en *Washington Post* (Washington, D.C.) 5 de Diciembre.
- Arizpe, Lourdes 1999[a] "The Tasks of Anthropology in the Global Era: Polygraphy, Conviviality and Creativity". Conferencia hecha en la sesión *Culture at Large: a conversation with Lourdes Arizpe* (Chicago: Congreso de la American Anthropological Association).
- Arizpe, Lourdes 1999[b] "Cultura para convivir y para gobernar". Trabajo presentado a la Primera Reunión del GTde CLACSO *Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización* (Caracas) 10-13 Noviembre.
- Bonfil Batalla, Guillermo 1990 *México Profundo. Una Civilización Negada* (Mexico: Grijalbo).
- Bourne, Randolph S. 1996 (1916) "Trans-national America", en Sollors, Werner (comp.) *Theories of Ethnicity. A Classical Reader* (Nueva York: New York University Press).
- Cardoso de Oliveira, Roberto 1998 "Antropologias Periféricas versus Antropologias Centrais", en *O Trabalho do Antropólogo* (Brasília/São Paulo: Paralelo 15/Editora Unesp).
- Castells, Manuel 1996 *The Rise of the Network Society* (Cambridge, Mass. y Oxford, GB: Blackwell Publishers).
- Copans, Jean 1974 "Da Etnologia à Antropologia", en *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?* (Lisboa: Edições 70).
- Coronil, Fernando 1998 "Foreword", en Joseph, Gilbert M., Catherine C. Legrand y Ricardo D. Salvatore (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 "Atower of Babel, in wood pulp", en *The New York Times* (Nueva York) 19 de Enero.

Escobar, Arturo 1994 "Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture", en *Current Anthropology* (Chicago) N° 35, 211-231.

García Canclini, Néstor 1988 *Las Culturas Populares en el Capitalismo* (México: Nueva Imagen).

García Canclini, Néstor 1995 *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos Multiculturales de la Globalización* (México: Editorial Grijalbo).

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

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", en *New Left Review* (Londres) N° 146, 53-92.

Joseph, Gilbert M. 1998 "Close Encounters. Towards a New Cultural History of U.S.-Latin American Relations", en Joseph, Gilbert M., Catherine C. Legrand y Ricardo D. Salvatore (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", en Kaplan, Amy y Donald E. Pease (comps.) *Cultures of United States Imperialism* (Durham: Duke University Press).

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

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

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 y Friedrich Engels 1974 *A Ideologia Alemã* (Lisboa: Editorial Presença/Livraria Martins Fontes).

Mato, Daniel 1999[a] “Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización”. Papel de trabajo presentado al GT de CLACSO *Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización* (Caracas) 11-13 de Noviembre.

Mato, Daniel 1999[b] “Globalización, representaciones sociales y transformaciones sociopolíticas”, en *Nueva Sociedad* (Caracas) N°163, 152-163.

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

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

Ojito, Mirta 1997 “The Spanish media: neighborhood news spanning a continent”, en *The New York Times* (Nueva York) 19 de Enero.

Ong, Paul 1999 “An Overview of Affirmative Action”, en 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”, en Crary, Jonathan y Sanford Kwinter (comps.) *Incorporations* (Nueva 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”, en *Culture & Psychology* (Londres) Vol. 4, N° 1, 147-161.

Ribeiro, Gustavo Lins 1999[a] “A Condição da Transnacionalidade”, en *Revista Brasiliense de Políticas Comparadas* (Brasília) Vol. III, N° 1, 117-146.

Ribeiro, Gustavo Lins 1999[b] “Tecnotopia versus Tecnofobia. O Mal-Estar no Século XXI”, en *Humanidades* (Brasília) N° 45, 76-87.

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

- Richard, Nelly 1999 Papel de trabajo presentado al GT de CLACSO “Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización” (Caracas) 11-13 de Noviembre.
- Said, Edward W. 1994 *Culture and Imperialism* (Nueva York: Alfred A. Knopf).
- Schwarz, Roberto 1992 *Misplaced Ideas* (Londres: Verso).
- Spurr, David 1999 *The Rhetoric of Empire. Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial Administration* (Durham y Londres: Duke University Press).
- Werbner, Pnina 1997 “Introduction: the Dialectics of Cultural Hybridity”, en Werbner, Pnina y Tariq Modood (comps.) *Debating Cultural Hybridity. Multi-cultural Identities and the Politics of Anti-Racism* (Londres y Nueva Jersey: Zed Books).
- Williams, Brackette F. 1989 “A Class Act. Anthropology and the Race to Nation across Ethnic Terrain”, en *Annual Review of Anthropology* (Palo Alto, Calif.) N° 18, 401-444.
- Williams, Patrick y Laura Chrisman 1994 “Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: An Introduction”, en Williams, Patrick y Laura Chrisman (comps.) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* (Nueva York: Columbia University Press).
- Wolf, Eric R. 1998 “Cultura, Ideologia, Poder e o Futuro da Antropologia. Conversando com Eric R. Wolf”, en *Mana* (Rio de Janeiro) Vol. 4, N° 1, 153-163.
- 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

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 autclasifica 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: Africa, 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 '70, 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” (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, 1999[c]).

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 de cómo ésta 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 los 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.

Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana

◀ Nelly Richard*

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.

* 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 “Postdoc-tadura 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.

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 ‘60 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-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 sociales².

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 (Achugar, 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 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 significativa 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 atrapado 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 de-

cir, 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”, etc. 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, ha 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 emblemática 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 de-

rechos humanos a la performance artística, etc.) y de métodos (todo sería combinable con todo: psicoanálisis, marxismo, deconstrucción, feminismo, etc.).

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 desplazada 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 cultu-

rales 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 redisciplinando 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 uni-

versitaria 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

- Achugar, Hugo 1998 “Leones, cazadores e historiadores”, en Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (Coordinadores) *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate* (México: University of San Francisco-Miguel Angel 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 A.A.A (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, Cary Nelson y Paula Treichler (editores) 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 *Teorías sin disciplina: Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, editores: Santiago Castro-Gómez, Eduardo Mendieta (México, University of San Francisco/Miguel Angel 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 *Teorías sin disciplina: Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, editores: Santiago Castro-Gómez, Eduardo Mendieta (Mexico, University of San Francisco/Miguel Angel Porrúa).
- Morley, David y Kuan-Hsing Chen (editores) 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 1996

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

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, Mariatégui, 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 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).

*La dramatización social y política del imaginario popular: el fenómeno del bolivarismo en Venezuela**

— Yolanda Salas**

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 ésta 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 ésta 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).

* Este artículo se terminó de escribir en julio de 2000.

** 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.

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 colectivas². 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 de 1999, a pocos días del fin de milenio. La República de Venezuela, en estricta obediencia al mandato de su Presidente electo por vía de-

mocrática, 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 bolivarianismo, 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 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 po-

lítico 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 liber - tá de los españoles, porque éramos esclavos de ellos. El no era una persona de carne humana como uno. Nunca manchó su espada ni mató. Eso sería bendi - ción 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 respe - tarlo. 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, dígame 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, por que 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 ésta 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 plumazo. 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” (Salas de Lecuna, 1987).

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

da 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.”²⁵

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 transgre-

sor 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 eferescencia 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 basado 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 eferescente, señala François Laplantine en su estudio sobre *Mesianismo, Posesión y Utopía: Las tres voces de la conciencia 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 derivados 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 éste demasiado reciente y tener todavía fuertes ataduras con el plano terrenal, debe guardar en confianza mucho 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. No 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 afroamericano⁷, 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 trance⁸.

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 culto⁹ 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 mimesis 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 antagonísticos 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 *mediums*, quienes, en un estado alterado de conciencia, de “su yo”, dan paso a otra persona o expectativa. Estos espíritus o subjetividades de corte guerrero¹¹, 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 le reprime, no se le oculta; por el contrario, se le venera y se le pide fuerza; se le 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 prisioneros¹³ 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 recluida¹⁴.

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, añadidas posteriormente, se juntaban en este mural como figuras emblemáticas de uno de los “pabellones guerreros”, como se les 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-liberadores. 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 es-

te 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 mayoritariamente 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 ejemplarizante¹⁵. 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 Avila Editores).
- 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 Editor).
- Marcus, George 1998 *Ethnography through Thick and Thin* (Princeton: Princeton University).
- Misane, Agita y Aija Priedite 1977 “National Mythology in the History of Ideas in Latvia: A View from Religious Studies”, en Hosking, Geoffrey and George Schöpflin (eds) *Myths and Nationhood* (New York: Routledge). pp 158-169.
- Rowe, William 1993 (1991) *Memory and Modernity. Popular Culture in Latin América* (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, 55-76.
- 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, 163-174.
- Salas de Lecuna, Yolanda 1998[a] “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 1998[b] “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 y Fundación Bigott).

Turner, Victor 1969 *The Ritual Process. Structure and anti-structure* (Ithaca-New York: Cornell University Press).

Wanlosten, Gustavo 1992 *El 4 de Febrero. Por Ahora.* (Caracas: Fuentes Editores, C. A.).

Notas

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, véase 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 véase Turner (1969).

9 Es importante señalar que el conocimiento sobre los vikingos y su imaginaria 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. Véase 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 (1998[b]: 261-278). También 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 (1998[a]).

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.

Próxima Edición

Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización II

Caracas: CLACSO-UNESCO-CIPOST/UCV, 2001

Estudio Introductorio

Daniel Mato (Universidad Central de Venezuela)

*Estudios latinoamericanos sobre cultura y
transformaciones sociales en tiempos de globalización II*

Lourdes Arizpe y Guiomar Alonso (CRIM-UNAM, México)

Cultura, comercio y globalización

Isidro Cisneros (FLACSO-México)

La Intolerancia después del Comunismo

Gioconda Espina (Universidad Central de Venezuela)

*Cada una, cada uno, la masa y el
Comandante en Jefe de Venezuela (1998-2000)*

Jesús "Chucho" García (Fundación Afroamérica)

*Deconstrucción, transformación y construcción
de nuevos escenarios de las prácticas de la Afroamericanidad*

Alejandro Grimson (IDES, Buenos Aires)

Fronteras, estados e identificaciones en el Cono Sur

Gustavo Lins Ribeiro (Universidad de Brasilia)

Planeta Banco: Diversidad Étnica en el Banco Mundial

Fabio López la Roche (Universidad Nacional de Colombia)

*Ciudadanía cultural y comunicativa
en contextos de globalización, desregulación,
multiculturalismo, y massmediatización: el caso colombiano*

Mireya Lozada (Universidad Central de Venezuela)
Política en Red y Democracia Virtual: la cuestión de lo Público

Daniel Mato (Universidad Central de Venezuela)
*Des-fetichizar la “globalización”:
basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones,
mostrar la complejidad y las prácticas de los actores*

Luz Adriana Maya Restrepo (Universidad de Los Andes)
*Memorias en conflicto y paz en Colombia:
La discriminación hacia lo(s) “negro(s)”*

Carlos Ossa (Universidad Arcies, Chile)
La profecía vulgar

Angel Quintero (Universidad de Puerto Rico)
*El debate sociedad-comunidad en la sonoridad.
El desafío de las músicas mulatas
a la modernidad eurocéntrica convencional*

Nelly Richard (Universidad Arcies, Chile)
*La Problemática del Feminismo
en los Años de la Transición en Chile*

Yolanda Salas (Universidad Central de Venezuela)
Morir para vivir. La (in)certidumbre del espacio (in)civilizado

Ana Wortman (Universidad de Buenos Aires)
El desafío actual de las Políticas Culturales en la Argentina

Este libro se terminó de imprimir en el
taller de Gráficas y Servicios en el
mes de junio de 2001.
Primera impresión, 700 ejemplares

Impreso en Argentina