


Marc Augé

---

EL OFICIO DE ANTROPÓLOGO

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Marc Augé', written in a cursive style.

Serie CLA•DE•MA  
Antropología

**Obras de Marc Augé  
publicadas por Gedisa**

**El tiempo en ruinas**

**¿Por qué vivimos?**  
*Por una antropología de los fines*

**Diario de guerra**  
*El mundo después del 11 de septiembre*

**Ficciones de fin de siglo**

**Las formas del olvido**

**El viaje imposible**  
*El turismo y sus imágenes*

**La guerra de los sueños**  
*Ejercicios de etno-ficción*

**Los no lugares. Espacios del anonimato**  
*Una antropología de la sobremodernidad*

**El viajero subterráneo**  
*Un etnólogo en el metro*

**Hacia una antropología  
de los mundos contemporáneos**

**Travesía por los jardines de Luxemburgo**

**Dios como objeto**  
*Símbolos-cuerpos-materias-palabras*

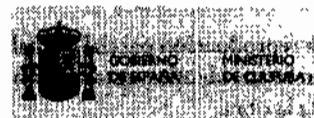
**EL OFICIO DE  
ANTROPÓLOGO**

*Sentido y libertad*

**Marc Augé**

*Traducción de Iñaki Ogallar*

**gedisa**  
editorial



Título del original francés:  
*Le Métier d'anthropologue*, de Marc Augé  
© Éditions Galilée, 2006

Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivo y Bibliotecas del Ministerio de Cultura, para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual.

Traducción: Iñaki Ogallar

Ilustración de cubierta: Roberto Suárez

Primera edición: marzo de 2007, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.  
Paseo Bonanova, 9, 1º-1ª  
08022 Barcelona (España)  
Tel. 93 253 09 04  
Fax 93 253 09 05  
correo electrónico: [gedisa@gedisa.com](mailto:gedisa@gedisa.com)  
<http://www.gedisa.com>

ISBN: 978-84-9784-192-4  
Depósito legal: B. 12.678-2007

Impreso por Romanyà/Valls  
Verdaguer 1 - 08786 Capellades (Barcelona)

Impreso en España  
*Printed in Spain*

Queda prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada de esta versión castellana de la obra.

## Índice

<i>Preámbulo</i> .....	9
<b>El tiempo</b> .....	13
<b>La cultura</b> .....	31
<b>La escritura</b> .....	51
<i>Epílogo</i> .....	61

## Preámbulo

Interrogarse hoy en día acerca del oficio de antropólogo significa interrogarse acerca del mundo actual. ¿Puede aún una mirada etnológica preocupada enjuiciar la localización y la comprensión de las diferencias? ¿Acaso los actuales procesos que persiguen una uniformidad a escala planetaria no eliminan cualquier justificación, véase cualquier legitimidad, a una empresa en la que únicamente la colonización europea hubiera dado sentido en última instancia?

Únicamente es posible responder a tales preguntas y a tales dudas adoptando dos direcciones. La primera pasa por un reanálisis de lo que constituye el mundo actual, tal vez más diverso de lo que los ideólogos de la globalización imaginan. La se-

gunda pasa por un reanálisis de lo que es la antropología, cuya finalidad puede ser más útil y más ambiciosa de lo que imaginan los nostálgicos de los paraísos perdidos. Me dispongo a emprender la segunda dirección, porque es la que permite acceder a la primera. Ésa es al menos mi convicción: la antropología está especialmente bien equipada para afrontar las apariencias y las realidades de la época contemporánea, a condición sin embargo de que los antropólogos mantengan una idea clara sobre cuáles son los objetos, los envites y los métodos de su disciplina.

El oficio de antropólogo es un oficio del frente a frente y del presente. No hay antropólogo, en el sentido amplio del término, que no lleve consigo la actualidad de sus interlocutores. Ello no le resta un solo ápice de autenticidad a su objeto, al contrario. Esta cuestión del tiempo debe preceder cualquier reflexión acerca del oficio de antropólogo. Aunque hay otras, al menos dos, que están estrechamente unidas al mismo.

La segunda cuestión consiste en saber a qué hombres nos referimos cuando hablamos de etnólogos o de antropólogos. Nuestros interlocutores son individuos. Nosotros somos individuos. Pero nos interesamos por sistemas, culturas —múltiples y variadas, sabido es— y sin embargo nunca perdemos de vista la ambición de la antropología física y

de la antropología filosófica que, cada una en su ámbito, tienen como objetivo el estudio del hombre en general, del hombre genérico.

La tercera cuestión es la de la escritura. Los etnólogos escriben. Un poco o mucho, depende. Pero en definitiva, escriben. ¿Por qué, cómo, para quién? Ésa es toda la cuestión; en fin, casi toda. Ya que escribir consiste en crear una narración y, en el contexto poscolonial, numerosos observadores se han apoyado en esta conclusión para interrogarse acerca del estatuto epistemológico y ético de la disciplina.

Cada una de las tres cuestiones que acabo de formular contiene una parte de incertidumbre. Si nuestros objetos son históricos, ¿no acaban borrándose con el tiempo? Si son culturales, ¿podemos compararlos? Si la etnología se escribe, ¿puede traducir? El tiempo, la cultura y la escritura pueden aparecer al mismo tiempo como constituyentes de nuestros objetos y como trabas para nuestra relación con la realidad. Quisiera levantar o relativizar esta dificultad tratando de demostrar que las tres cuestiones —de la autenticidad, de la relatividad y de la literalidad— no son más que una sola, que cada una de ellas no es sino una mutación de las otras dos. Según esta hipótesis, sería posible volver a formular la cuestión global del papel que desempeña la antropología hoy en día.

## El tiempo

La cuestión del tiempo y de la historia se presenta de manera muy específica a los etnólogos, aunque está más ampliamente relacionada con todas las disciplinas de las ciencias sociales. Estas últimas son históricas, en efecto, en la medida en que la historia alberga y modifica sus objetos. No es el caso de las ciencias de la naturaleza. Nuestro conocimiento acerca del universo ha avanzado considerablemente a lo largo de un siglo, aunque el mismo universo no ha cambiado o, al menos, la naturaleza de sus cambios no tiene que ver con la historia. Jean Paul Sartre lo comentaba en 1946, a través de un artículo publicado en los *Temps Modernes*, «Materialismo y revolución», en el que criticaba el materialismo de Engels y de sus discípulos: «[...] está claro que la

noción de *historia natural* es absurda: la historia no se caracteriza ni por el cambio ni por la acción llana y simple del pasado; se define por la recuperación intencionada del pasado en el presente».

Las ciencias, sean cuales sean, se inscriben en una doble historia: su propia historia, la historia de cada una de ellas, de sus progresos —aquella que los historiadores de las ciencias denominan la historia «interna», inconcebible sin la intencionalidad que la sostiene—, y la historia contextual —del contexto social, político y económico en el que los científicos trabajan de manera concreta—, la historia «externa». Todo científico se encuentra por tanto ante un «estado de las cuestiones», que corresponde a la historia de su disciplina, y ante un «estado de la situación» que condiciona el ejercicio práctico de su investigación inscribiéndola dentro de un contexto más amplio. Resulta obvio que el estado de las cuestiones y el estado de la situación no están totalmente desvinculados el uno del otro, sobre todo en nuestra época, tanto porque los créditos, los programas y los enfoques de la investigación dependen en gran medida de la esfera político-económica, como porque, en el sentido inverso, ciertas aplicaciones de la ciencia modifican profundamente a la sociedad. Tomemos como ejemplo dos de los inventos que han revolucionado el ámbito de las relaciones humanas: la píldora anticonceptiva y el ordenador.

El punto que nos ocupa aquí es que la relación de las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales con el estado de la situación no es la misma. En el caso de las ciencias de la naturaleza, constituye un entorno, a veces favorable y a veces desfavorable; para las ciencias sociales, constituye a la vez un entorno y un objeto.

La recuperación intencionada del pasado en el presente mencionada por Sartre resulta evidente en el caso de la historia interna de las ciencias, y ninguna ciencia que aspire a progresar renunciaría a ello, pero, en relación con la historia externa, la situación es más compleja: los científicos en general (incluso si algunos se encierran dentro de su torre de marfil) persiguen una inflexión para estar mejor, o en cualquier caso para conocer mejor. Aunque una vez más podemos distinguir en este caso las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales. En efecto, estas últimas afrontan directamente el problema del cambio histórico, del cambio de contexto: forma parte de su objeto. Las modas intelectuales y los cambios en el paradigma están incluso relacionados muchas veces con los grandes acontecimientos que marcan la historia externa (la Segunda Guerra Mundial, mayo del 68, el desplome del comunismo). Dentro del ámbito de las ciencias sociales, siempre existe algún motivo para sospechar de la existencia de un enlace, sutil aunque directo,

entre la historia contextual y las disciplinas que aspiran a rendir cuentas de ella. Sería incluso posible llegar a evocar los desmentidos que la historia aporta en ocasiones a los esquemas intelectuales que ésta ha elaborado para comprender a la sociedad.

Los esquemas interpretativos de las ciencias sociales se reducen entonces a un elemento del contexto, como los de la filosofía; absorbidos por la historia externa, no sólo se convierten en simples encabezados de una historia disciplinaria, sino que se integran en el decorado del conjunto de una época cuyos historiadores se esforzaron más adelante en dibujar los contornos. La historia (no como disciplina, sino como cambio) parece entonces emplazar a las ciencias sociales a cierta forma de relativismo. Aquello que, especialmente en Francia, vincula la historia de las ideas sucesivamente con una suerte de crónica necrológica y de anuncios de nacimientos: tras el anuncio de la muerte de Dios, el de la muerte de la dialéctica y los de la muerte del sujeto, la muerte del hombre y del humanismo, o incluso el de la muerte de las grandes narraciones. Tenemos a continuación, con toda certeza, la reapertura al final de la sección de los nacimientos anunciando el regreso de los ilustres desaparecidos.

El etnólogo, por su parte, está doblemente concernido por la cuestión del tiempo y de la historia. No cabe duda de que siempre ha debido, al igual

que los demás, conjugar la historia de su disciplina con simplemente la historia, una historia azarosa y apresurada cuya presencia en el «campo» era en sí misma una señal; es más, se interesó inicialmente por grupos que tenían su propia percepción y concepción del tiempo y de la historia. Se ha movido de golpe hacia un mundo en el que había varias dimensiones temporales, incluso cuando trataba de desmarcarse del esquema evolucionista según el cual los grupos que estudiaba representaban una forma de pasado, de primitivismo.

Habiendo llegado después del militar, del misionero y del administrador, cuando no se trataba de uno de ellos, el etnólogo disponía entonces únicamente de tres actitudes posibles frente a la historia contextual y todas han sido testificadas en la década de 1950. O bien trataba de preservarse de ellas al tiempo que preservaba también su objeto, imaginando desde entonces sociedades carentes de historia o fuera de la historia que habría que observar antes de que desapareciesen; es el tema de la etnografía urgente. O bien se hacía antropólogo y se dedicaba a estudiar estructuras que, dentro de los campos sociales particulares, manejan y comprimen cualquier transformación posible en el espacio y en el tiempo; es el caso de la empresa estructuralista de Lévi-Strauss. O bien tomaba el cambio como objeto de estudio, y en particular las formas di-



versas resultantes del contacto cultural colonial (sincretismos, mesianismos, profetismos); es lo que han llevado a cabo la escuela de Manchester en Inglaterra y Georges Balandier en Francia a finales de los años cincuenta y principios de los años sesenta. Este último partidismo adoptado era entonces tan molesto para la etnología en Francia que Balandier tituló su gran obra de aquella época *Sociología actual del África Negra*.

El tiempo de los demás es cuestionado a través de todas estas opciones teóricas. Cuando Claude Lévi-Strauss proponía distinguir entre sociedades frías y calientes, se refería a una definición de la historia que, paradójicamente, no estaba tan alejada de la de Sartre, ya que no estaba relacionada con la historia de los acontecimientos sino con la historia como conciencia histórica, como voluntad de historia. Sin embargo, a pesar de que sus orientaciones estuviesen opuestas, no existe la certeza de que, ante los ojos de las diferentes escuelas antropológicas, las sociedades estudiadas por la primera etnología no hayan tenido, en efecto, un vínculo con la historia distinto de aquel que han tenido las sociedades occidentales. Quisiera detenerme un instante en este punto para preguntarme lo que significa en realidad este vínculo caliente, templado o frío con la historia que se aplica a ciertas sociedades para distinguir las de aquellas que las colonizan, como si

fuese en definitiva la misma empresa colonial la que proporcionaba el criterio decisivo y la prueba material de la autenticidad.

Los etnólogos siempre han sabido o han sospechado que los grupos que estudiaban venían de fuera, incluso cuando afirmaban que eran autóctonos y que arrastraban una larga historia. También han comprobado que el tiempo, del mismo modo que el espacio, era la materia prima de la actividad simbólica. Entendemos por actividad simbólica cualquier esfuerzo intelectual cuyo objeto fuese reforzar la relación entre los unos y los otros dándole forma. Hablar es evidentemente la actividad simbólica por excelencia. Hablar o nombrar. No existe grupo humano alguno que no haya ambicionado expresar el tiempo, por ejemplo mediante calendarios, es decir, nombrando las recurrencias observadas en el espacio: los días y las noches, las estaciones, los años... Se establece una correlación entre gran parte de la actividad ritual y el ciclo meteorológico de las estaciones. Los etnólogos han estado desde entonces tentados de hacer del calendario y de la actividad ritual de aquellos que observaban una metáfora de su relación con el tiempo en general: tiempo cíclico, tiempo de repetición, tiempo inmóvil que resultaba fácil enfrentar con el espíritu descubridor y emprendedor de las sociedades occidentales.

Ello implicaba acelerar un poco la faena. Se podría comentar en un primer momento, de modo accesorio, que el tiempo cíclico es también el de los plazos. En las sociedades cuya supervivencia depende del ciclo de las estaciones, el sentido de los plazos es primordial. Implica observaciones y decisiones; y por ello se entiende, en sentido inverso, que las prácticas rituales de emergencia sean consideradas necesarias cuando el ciclo se desajustaba, por ejemplo en caso de inundaciones o de sequía prolongada, o cuando la supervivencia de las generaciones estaba amenazada, por ejemplo en el caso de epidemias. Lo que se cuestiona entonces no es el tiempo en sí mismo, ni mucho menos la historia, sino el acontecimiento.

Las sociedades tradicionales no niegan la historia, pero intentan conjurar la amenaza del acontecimiento. Le siguen el principio de una estabilidad cuya fragilidad queda demostrada por la muerte de los individuos y por el paso de las generaciones. Mientras tanto, no existe la seguridad de que se distingan radicalmente de las sociedades modernas y del mundo occidental, obsesionados por la prevención y la gestión del riesgo, tanto a escala individual como a escala colectiva.

Algunas observaciones etnográficas permiten precisar este aspecto de las cosas evocando brevemente y de modo particular dos temas clásicos de

la literatura antropológica: las representaciones de la brujería y los fenómenos de posesión en África occidental, al menos tal y como aprendí a descubrirla en la década de 1960. Estos dos ejemplos tienen la ventaja, creo yo, de mostrar que lo que se cuestiona en aquello que denominamos a veces de forma demasiado dudosa o demasiado general «concepción del tiempo», corresponde efectivamente al estado del acontecimiento, y aquello que se cuestiona detrás del estado del acontecimiento es la estructura social, el orden simbólico del grupo.

Existe una literatura considerable acerca de los fenómenos denominados de brujería en África. También es el caso de la posesión. Pero en este tema, lo mismo que en otros, hay que desconfiar de las palabras. Dichos fenómenos, en este caso, nos remiten a las diabluras de la Edad Media en Europa, a la posesión satánica, a las brujas que la Inquisición quemaba en ocasiones o a los diferentes echadores de mal de ojo que aún hoy aparecen en algunas de nuestras comarcas rurales. No es exactamente lo que sucede en África, si bien la intrusión de los misioneros en este continente ha removido a veces las imágenes y las ideas.

Los poderes de agresión y de defensa han sido concedidos como consustanciales a la persona, pero la misma persona se define por su situación social en el sentido estricto: perteneciente a una stir-

pe agnaticia, a una estirpe uterina, vínculos de afiliación y alianza, posición en la hermandad, pertenencia a una clase de edad... Los componentes de la persona y los poderes que se le confieren no pueden leerse y ser entendidos más que en relación con la estructura global del grupo. En términos concretos, ello significa que cuando se produce un acontecimiento desgraciado (en el común de los días, la enfermedad o la muerte de un individuo) se activa todo un aparato de investigación para dilucidar las causas en función de esta «antropología» local.

En las sociedades matrilineales en las que trabajaba durante los años sesenta y setenta, el poder de agresión se ejercía y se transmitía, según se decía, a través de la matrilinea, el poder de la maldición era el del padre en relación con sus hijos; aquellos o aquellas que poseían un poder de agresión (al menos un individuo por matrilinea) podían, se decía aún, intercambiar sus crímenes, dificultando especialmente la investigación posterior. La investigación *post mortem* comenzaba por la interrogación del cadáver, que sus compañeros con la misma edad que él llevaban sobre la cabeza y que respondía a las preguntas que le formulaban con un sí o con un no, según si hacía avanzar o retroceder a sus portadores. En otros grupos, las estructuras sociales eran diferentes, pero siempre existía un enlace sustancial sistemático entre estructura, persona e influencia.

En la práctica, por supuesto, la realización de la investigación se sometía a las relaciones de fuerza que existían entre las estirpes y entre los individuos, pero, por una parte, el diagnóstico en forma de veredicto debía, para mantenerse creíble, ser formulado en unos términos estructuralmente correctos y, por otra parte, cualquier nuevo acontecimiento, por ejemplo la enfermedad o la muerte de uno de los acusadores, podía replantearlo e incluso invertirlo.

Toda vez, después de haber ratificado públicamente este diagnóstico, era posible celebrar los funerales del difunto, generalmente varios meses después de su muerte. Se recapitulaba con tal ocasión, en una suerte de representación teatral, las diversas etapas de la investigación en la que cada uno desempeñaba su papel en el asunto, incluido el acusado después de haber confesado y el mismo muerto, representado por un compañero de la misma edad. No se trataba tanto, en definitiva, de castigar al culpable, aunque la ocasión lo propiciase, como de hacer recaer el acontecimiento sobre la estructura. Siendo las agresiones o las maldiciones consideradas como las propiedades intrínsecas de las relaciones instituidas, como una expresión de la estructura, una vez explicado, el acontecimiento no es sino la traducción del orden de las cosas: la existencia del acontecimiento como contingencia radical era denegada efectivamente.

Los fenómenos de posesión se inscriben dentro del mismo registro. ¿Qué se entiende por «posesión» en África? La aparición en el cuerpo de ciertos individuos, hombres o mujeres, de fuerzas de diversa naturaleza (aquí también las traducciones son variadas, tendenciosas o aproximadas: se habla de espíritus, de genios, de dioses). Esta aparición puede manifestarse de forma diferente. La metáfora que da cuenta de ello en los idiomas locales es en general, sucesiva o simultáneamente, ecuestre y erótica: el poseído es «montado» por el espíritu, el genio o el dios que le ha caído encima, considerándolo como su mujer, incluso cuando es del sexo masculino.

Pero estas manifestaciones no son fruto de la casualidad. Los poseídos forman un grupo estructurado, sometido a una jerarquía y un calendario precisos. Son especialistas que, con ocasión de la primera «posesión» de un individuo, han identificado a la potencia que lo atormentaba y que se expresaba a través de él. Las modalidades pueden variar de una sociedad a otra, más o menos espontáneas u ordenadas según los casos, pero ambas características (existencia oficial del grupo de poseídos, identificación de las potencias posesoras) son una constante. En cuanto a las mismas potencias, llevan un nombre genérico (del que resulta sumamente difícil encontrar un equivalente en

nuestro idioma) y un nombre propio al que se vinculan rasgos de carácter evocados por la mitología, y que los emparenta con personajes que nuestra tradición teatral, como Polichinela o Arlequín. Durante la posesión, los poseídos fingen, interpretan a los personajes que los habitan. Tenía razón Michel Leiris al hablar de «teatro de la posesión». En definitiva, y también se trata de un rasgo constante, el episodio de la posesión debe ser olvidado inmediatamente cada vez por el actor, esté solo o en grupo, incluso si sabe perfectamente que pertenece al grupo de poseídos y que ha sido y será de nuevo poseído por fuerzas cuya identidad conoce. Esta regla del olvido es tan obligatoria como la que obliga al contrario a no olvidar los sueños para estar en disposición de comprender su significado y de esquivar, llegado el caso, las malas intenciones de los que se manifiestan a través de ellos.

A primera vista, la posesión parece por tanto presentarse como una posesión del individuo por parte de un ser superior que le sustituye y en ocasiones habla por su boca. De este modo podría explicarse especialmente por qué aquellos poseídos que han sido desposeídos de sí mismos afirman no recordar el episodio durante el cual han sido poseídos: ni los gestos que su cuerpo ha realizado, ni las palabras que han salido de su boca.

Por poco que se preste atención a algunos comentarios de los etnólogos que los han analizado de manera más sutil, los hechos se resisten sin embargo a esta interpretación. Tomaré dos ejemplos.

Michel Leiris, en su libro *La posesión y sus aspectos teatrales entre los etíopes de Gondar*, publicado en 1958, cita diversas declaraciones de informadores según los cuales, de forma sustancial, cuanto mayor sea el número de fuerzas que han poseído a un individuo, más rica será la personalidad de este último y mayor será, según ellos, su número de identidades. Ésta es una afirmación sorprendente para aquel que asemeja la posesión a una desposesión. Los *zar* (así es como los etíopes de Gondar denominan a estas fuerzas posesoras) están diseñados, según la metáfora habitual, como jinetes que saltan sobre sus monturas y las cabalgan. Aunque, según inciden también los informadores de Leiris, es el *zar* el que se parece a su caballo. Un comentario aparentemente incidente que debería sin embargo ser considerado por separado dado que invierte el sentido del cliché. Los especialistas han establecido la identidad del *zar* que se manifestó en primer lugar dentro del cuerpo del poseído teniendo en cuenta el carácter y la personalidad del mismo. Solamente se quedaron con uno de los términos de la alternativa formulada por Diderot acerca de la paradoja del intérprete y sugirieron que, en

definitiva, dentro de la posesión, cada uno desempeña su propio papel, su personaje. No es el caballo el que se parecía a su jinete, sino al contrario. Los sacerdotes del culto de los *zar* son buenos observadores y psicólogos perspicaces.

Nos encontramos con la misma interpretación en el otro extremo de África, en la región de Benín. Bernard Maupoil, joven administrador de las colonias y etnólogo, trabajó en Dhomey antes de la Segunda Guerra Mundial con un sacerdote del culto *vodun*, Gedegbe, que había sido el adivino de Behanzin, último rey de Benín derrocado por los franceses. Privilegiado informador por tanto para un etnólogo excepcional que fue miembro de la Resistencia en la primera fase de la guerra y que sería fusilado por los alemanes (su tesis fue presentada en la Sorbona a título póstumo). Junto a Gedegbe, Maupoil analiza, entre otros asuntos, la posesión por los *vodun* (los *vodun* son los dioses de un panteón que, en muchos aspectos, recuerda al panteón griego tal y como fue analizado por Jean-Pierre Vernant). Al evocar la metáfora habitual del jinete y su montura, Gedegbe reacciona y señala que el *vodun* no procede del exterior del que posee, sino que se encuentra en su interior, dentro de sus riñones, y que sale a la superficie en el momento de la posesión. Somos objeto de nuestra propia posesión...

También encontramos este concepto del regreso y de la permanencia dentro de la idea de la dinastía real. Dentro del reino Fon de Benín, en la antigüedad, la realeza era hereditaria siguiendo la línea agnaticia, y este carácter hereditario se escribía sustancialmente dentro de la persona del soberano. Un principio físico-espiritual (nuestro lenguaje dualista tiene dificultades para expresar lo que en las lenguas africanas se establece como único) denominado *djoto* reaparecía con un intervalo de dos o tres generaciones, de tal modo que un soberano reproducía siempre parcialmente la persona de un abuelo o bisabuelo, con lo que la genealogía real podía presentarse en su conjunto como la interconexión de tres *djoto* alrededor de un tronco dinástico. Cuando los franceses combatían con Behanzin, se enfrentaban sin saberlo a través de su persona a un *djoto* que se remontaba a los orígenes del reino, a once reinos de distancia y a través de otros tres soberanos.

Estas indicaciones, así como las de los informadores de Leiris, no tienen un valor simplemente ni esencialmente psicológico. Cobran todo su sentido al tener en cuenta el hecho de que los dioses, en plural, en numerosos sistemas politeístas africanos, son hombres antiguos, antepasados lo suficientemente lejanos como para que la cadena genealógica nunca llegue a remontar completamente hasta ellos. Lo que entra en juego en la posesión es, mediante el

restablecimiento del enlace perdido, el regreso del mismo dentro del cuerpo del individuo. Ser poseído significa traspasar la otra frontera de la muerte, aquélla desde la cual, sea cual sea el nacimiento, se descubre el mundo de los orígenes. La posesión establece, dentro de la verticalidad de la filiación, el mantenimiento de una estructura cuyo lenguaje de la brujería despliega las dimensiones múltiples dentro de la horizontalidad del espacio social.

Sobre la base de ello, el olvido necesario de la posesión no constituye la señal de una desposesión, sino una reafirmación de la estructura. El episodio de la posesión es público. A los ojos de la comunidad, se trata de muertos, de antepasados que se manifiestan dentro del cuerpo de los poseídos. Todos esos cuerpos poseídos muestran diferentes fragmentos de tiempo, capas diversas de un pasado colectivo. Se podría decir en este sentido, si el término tuviese menos connotaciones, que son la manifestación de un inconsciente colectivo que se aproxima a la vida psíquica y el inconsciente individuales referidos por Sigmund Freud en *El malestar en la cultura*: en ellos, nos dice, nada de lo que ha sido creado desaparece. El fenómeno de la posesión se revela capaz de recapitular la historia de todos detallando la de cada uno de nosotros: una arqueología ideal que propone, mediante el espectáculo de los cuerpos poseídos, la imagen de la co-

presencia simultánea de pasados diferentes, imposible al único nivel individual.

En Togo y en Benín, aún hoy, los iniciados de un *vodun* particular residen en conventos que tienen un calendario litúrgico preciso. Las ceremonias correspondientes reúnen a intervalos regulares a parte del pueblo o al pueblo en su totalidad y, en cada caso, ponen en escena los diferentes pasados y los diferentes protagonistas de la historia colectiva: efectivamente están poseídos junto a individuos cuyos respectivos *vodun* evocan momentos diferentes de esa historia. El teatro de la posesión ignora por tanto el tiempo menos de lo que reactualiza a los ojos del grupo la continuidad estructural.

A nivel intelectual, el desarrollo es ligeramente diferente. Un iniciado de tal o cual determinado *vodun* puede ser o puede no ser poseído en tal o cual ocasión ritual. En cambio, su posesión puede ser considerada como buena o como mediocre. Incluso cuando se inscribe dentro del ámbito preciso de un calendario litúrgico, la posesión individual se caracteriza por cierta contingencia. Puede producirse o no, hacer intervenir un *vodun* u otro; en definitiva, se trata de un acontecimiento. En calidad de tal, debe ser dominada intelectualmente, olvidada en beneficio de la ceremonia que celebra el mantenimiento de la estructura colectiva y que da por sí sola un sentido a su manifestación individual.

## La cultura

Cuando los etnólogos o aquellos que interrogan hablan del tiempo, verdaderamente se refieren al enlace social, a cierto concepto de las relaciones entre los unos y los otros en el interior de una determinada configuración cultural. La cultura, en el sentido global y antropológico del término, es el conjunto de estas relaciones en tanto en cuanto están representadas e instituidas, relaciones que presentan por tanto al mismo tiempo una dimensión intelectual, simbólica, y una dimensión concreta, histórica y sociológica mediante la cual se desarrolla su puesta en práctica. Los etnólogos han asumido la existencia de «culturas» en esta doble dimensión intelectual e institucional al interesarse por las relaciones de filiación, de alianza o de poder, aunque

también por los mitos y los ritos, todos ellos realidades antropológicas que imponen a los hombres en sociedad a someterse al tiempo para aceptar la muerte y a reinventarlo para vivir juntos.

Esta constatación me parece autorizar dos puestas a punto. La primera se refiere al objeto de la investigación antropológica, que rebasa el ámbito en el que ha nacido. La antropología ya no está obligada al estudio de las sociedades en vías de desaparición; su objetivo intelectual es, en un modo a la vez más preciso y más amplio, el estudio de las relaciones simbolizadas e instituidas entre individuos, configuradas de manera que puedan tomar forma dentro de contextos más o menos complejos. En este sentido, los grupos estudiados por la etnología primera proporcionan ejemplos paradigmáticos o, para expresarse como Émile Durkheim y posteriormente Claude Lévi-Strauss, elementales. Segunda puesta a punto: incluso manteniéndose sensibles a la riqueza de las aportaciones en diversos ámbitos de todas las culturas del mundo, en el punto en el que nos encontramos la cuestión del estancamiento relativo de algunas sociedades frente a los progresos alcanzados por otras se mantiene íntegra. Simplemente la hemos desplazado al sugerir que sus conceptos de tiempo no están cuestionados o, al menos, que se remiten a formas sociales que, aun siendo conservadoras (lo cual es sin duda un pleo-

nasmo, dado que cualquier forma de sociedad tiende a perseverar en su ser), no son incompatibles con el contacto, el encuentro o el intercambio —en definitiva, con la historia de los acontecimientos—. Los grupos de linajes africanos han pasado por la guerra, la emigración o el comercio sin que por ello sufriesen su negación ritual del acontecimiento y su preocupación por el mantenimiento estructural.

Pero regresemos a la distinción entre «estado de las cuestiones» y «estado de la situación», es decir, entre la historia de las ciencias y la historia pura y simple. Dicha distinción parte de una hipótesis que nos permitirá tal vez volver a interrogarnos acerca del papel desempeñado por la antropología como estudio de las relaciones sociales. La intencionalidad que preside dentro de la evolución de las cuestiones científicas se encuentra fuera de toda duda, al igual que el carácter acumulativo de esta evolución. Las ciencias se distinguen de ese modo de los conocimientos que, adquiridos de una vez por todas, sirven para la gestión práctica de la vida individual y colectiva. ¿No habría que buscar la clave de una diferencia entre las sociedades que privilegian la explotación de los conocimientos, es decir, aquello que es sabido, y aquellas que privilegian la prospección científica, es decir, lo desconocido, entre las relaciones sociales y la manera en que son diseñadas e implementadas? ¿O incluso en una diferencia dentro de una misma



sociedad entre los períodos con los sectores marcados por la explotación pasiva de los conocimientos y los períodos o sectores abiertos al deseo de saber? Estas diferencias solamente enviarían en última instancia al estado del conocimiento dentro de un determinado conjunto social, y por tanto a este mismo conjunto en la medida en que deja más o menos sitio a la iniciativa intelectual individual.

¿A quién nos referimos cuando pretendemos privilegiar el estudio de las relaciones sociales? En realidad hablamos de tres hombres, o de tres dimensiones del ser humano: el hombre individual (usted, yo, seis mil millones de mundos interiores irreductibles los unos en relación con los otros); el hombre cultural (aquel que comparte con otros un determinado número de referencias que componen un conjunto diferente de otros conjuntos a los que la etnología original ha dado frecuentemente un nombre étnico —la distinción de los géneros masculino y femenino y sus definiciones en términos sociales proceden obviamente de esta dimensión cultural—); y finalmente el hombre genérico (aquel que, después de siglos y milenios, ha inventado nuevas técnicas, aquel que ha caminado sobre la Luna, aquel cuya existencia puede ser simbolizada por un nombre propio y singular, pero del que cada uno de nosotros se siente con derecho a reivindicar, por humilde que pueda ser su destino personal).

Algunos autores, en los años cincuenta y sesenta, han hecho progresar considerablemente la reflexión acerca de la noción de cultura tomándola como un sistema de restricción intelectual, a partir de dos constataciones. Primera constatación: el individuo solamente percibe su propia identidad dentro y a través de la relación con los demás. Segunda constatación: las reglas de construcción de esta relación existen siempre con anterioridad. Lévi-Strauss escribió en 1950, dentro de su «Introducción a la obra de Marcel Mauss», que era aquel que denominábamos cuerdo de mente el que era un alienado propiamente dicho, ya que aceptaba su existencia en un mundo que solamente podía definirse mediante la relación del yo con el prójimo. Aquel que pretendiese eludir esa aceptación sería literalmente un insensato, pues se trata de la condición necesaria para la salud mental.

Por tanto, el hombre cuerdo de mente está necesariamente alienado por el sistema que otorga un sentido a los acontecimientos de su vida como individuo. El sentido al que nos referimos aquí, el sentido social, no es un sentido metafísico y trascendente, sino la relación social en sí misma, en la medida en que está representada e instituida. Los poderes de agresión y de defensa de los que hablaba anteriormente, consustanciales en cada persona, son uno de los componentes de este sentido social

dentro de las culturas que denomino «culturas de la inmanencia» porque ni la casualidad ni lo desconocido tienen su lugar y porque todo se explica a partir de un orden preexistente.

Indudablemente, desde el punto de vista del individuo, estas culturas de la inmanencia son especialmente restrictivas porque hacen referencia a un conjunto de representaciones de la persona, del carácter hereditario y de la influencia, en particular de cara a implementar esta negación. Resulta obvio que, en semejantes sistemas, la noción de libertad individual no tiene su sitio. Apenas puede expresarse, en algunos «virtuosos» del sistema, para hablar como Bourdieu, a través de algunos cálculos prácticos que ponen en juego las restricciones opuestas para tratar de reducir o anular sus efectos. En las sociedades matrilineales que mencionaba anteriormente, un hombre siempre tenía, por ejemplo, la posibilidad de utilizar la carta del matrilineaje de su padre frente a su propio matrilineaje, o al contrario. Los padres del padre y del tío materno o de sus respectivos matrilineajes se neutralizan en ocasiones. Pero esta posibilidad táctica era bastante menor en el caso de las mujeres, sujetas a la residencia de sus esposos, y nula para los numerosos esclavos y descendientes de esclavos que, por definición, habían sido aislados de su linaje original. En el siglo XIX, se realizaba de hecho un rito espe-

cial para permitir que el nuevo esclavo olvidase sus orígenes. Aquello que un comprador de esclavos domésticos adquiriría al comprar un esclavo era, en definitiva, su pasado.

El cierre de las culturas de la inmanencia está completo cuando, no contentas con encerrar al individuo dentro de un juego de relaciones previas a su existencia, pretenden encarnar la totalidad de la humanidad, el hombre genérico. Hemos comprobado que el nombre que se habían atribuido a sí mismos ciertos grupos humanos significaba simplemente «los hombres». Por supuesto, un cierre total del sistema resulta indudablemente, tanto concreta como históricamente, tan impensable como su apertura total. Digamos que hay, en toda sociedad, una tensión entre el sentido, entendido como el conjunto de las relaciones pensables, y la libertad, definida como el espacio dejado a la iniciativa individual.

Esta tensión no se aplica siempre sin embargo y de modo ineluctable en beneficio del sentido. La alienación, en el sentido social, nunca es tan restrictiva como cuando es implementada por lo que Jean-Pierre Vernant denomina la «razón retórica», presente en Grecia del mismo modo que en todas las culturas politeístas de la inmanencia, una razón que encuentra en sí misma su razón de ser y que justifica al mismo tiempo cualquier orden estable-

cido. Sin embargo, en Grecia no impidió el nacimiento de una tradición filosófica y científica, la aparición, por así decirlo, de una modernidad precursora. Vernant busca el origen de este milagro dentro de la existencia de las ficciones. El objeto de la creencia en Grecia, nos dice, se encuentra en las narraciones mitológicas. Inicialmente de tradición oral, la narración mítica adopta la forma escrita gracias a Homero y Hesíodo. Desde que existe la literatura, se instaura un juego entre el polo de la creencia y el polo de la ficción. Reconociendo un determinado grado de libertad al narrador, al autor, al oyente y al lector, afloja el yugo aplicado por el sistema simbólico sobre el imaginario individual. Al final, Grecia abandona el mito a través de la tragedia. Cornelius Castoriadis, en varios textos, prolonga este análisis hasta el plano político mostrando de qué modo, desde Esquilo hasta Sófocles, se ha pasado de una reflexión sobre los dioses a una reflexión sobre los hombres y sobre la vida política.

La tensión entre sentido y libertad no es exclusiva de lo que he denominado «culturas de la inmanencia». Ciertamente podemos pensar que, en los grupos humanos menos diferenciados, la existencia individual en sí misma es totalmente dependiente de las representaciones colectivas. Pero, en realidad, todos los tipos de sociedades están amenazados por el cierre del sentido y la reificación de la cultura; el

estructuralismo y, de manera más amplia, su procesamiento crítico durante los años sesenta han realizado, desde este punto de vista, una saludable tarea de desmitificación: Castoriadis –quien estableció que la economía, el derecho, el poder y la religión existen socialmente como sistemas simbólicos sancionados– y Althusser –mediante el análisis de la clase dominadora, la cual se encuentra ella misma en una situación de alienación– han prolongado la intuición estructuralista y arrojado las bases de un análisis crítico general que incumbe de primera mano al antropólogo, en la medida en que, tomando como objeto el estudio de las relaciones, se enfrenta en primer lugar a la tensión entre sentido y libertad.

De entrada, el etnógrafo debe convertirse en etnólogo, y el etnólogo en antropólogo. Entendamos con ello que, desde sus primeras observaciones, dedicadas a tal o cual actividad en particular, el etnógrafo se ve obligado a preocuparse como etnólogo por todas las dimensiones del grupo que estudia y a ubicar él mismo a ese grupo, bajo uno de sus aspectos o en su totalidad, en un contexto antropológico más amplio. Esos tres componentes del oficio no corresponden necesariamente a etapas diferentes. El observador, lo quiera o no, no para de interpretar y de comparar. Sus lecturas y su experiencia condicionan incluso la elección de sus primeros objetos de observación. En ocasiones hemos califi-

cado la mirada etnológica como distante y participativa, exterior e interior. Pero la realidad es a la vez más simple y más compleja. La postura del antropólogo es siempre una postura de exterioridad en relación con el juego de relaciones que estudia. Esta exterioridad es lo que le define, tanto desde el punto de vista del método (entra en contacto con informadores, trata de ser aceptado y comprendido, de aprender el idioma...) como desde el punto de vista del objeto: nunca llegará a ser uno más de los que está estudiando, él lo sabe y ellos lo saben, si bien ciertos etnólogos, por vanidad, ingenuidad o cálculo, han fingido a veces que se dejan absorber por su objeto de observación, por ejemplo dejándose iniciar en un determinado culto. No es uno de ellos, pero trata de acercarse, y ellos también se acercan a él, para lo bueno o para lo malo.

La postura de exterioridad es intelectualmente honesta porque corresponde a una situación de hecho. Únicamente el vértigo de un ego tan frágil como excesivo puede llevar a un observador exterior a la ilusión de que participa con su objeto de forma afectiva y fusionada. Esta misma participación a la que nos referimos al hablar de observación participativa es de naturaleza intelectual: se trata de penetrar en las razones del otro. Edward Evans-Pritchard, uno de los grandes antropólogos británicos que siempre han tenido cierta inquietud por la ma-

yor exactitud etnográfica, ha admitido que tuvo, en un momento dado, la certeza de entender la lógica de los escenarios de brujería a los que asistía con los azande, y que él mismo podría haber formulado diagnósticos o acusaciones. Georges Devereux demostró por su parte de qué manera las teorías psicopatológicas de los indios mohaves procedían de su experiencia del sueño y se revelaban, a consecuencia de ello, parcialmente compatibles con las de la psiquiatría moderna. Uno y otro demostraban la coherencia de un sistema de pensamiento que gobernaba numerosas prácticas locales, pero no estaban tentados por ello de suscribir los esquemas intelectuales que habían reconstruido. Su participación era de naturaleza intelectual, y en este sentido, distante. Devereux ha indicado a través de su *Etnopsiquiatría de los indios mohaves* que la incapacidad de éstos para desarrollar una teoría general de la psicopatología estaba sujeta al hecho de que, aun imputando un significado psicológico a los sueños y a las psicosis, su orientación fundamental era sin embargo «supranaturalista», apriorista y no científica.

La postura de exterioridad resulta asimismo estratégicamente útil en tanto en cuanto es consciente, puesto que la presencia del etnólogo no carece de efectos en el juego de relaciones que estudia. Se le atribuye un sitio, un papel que le interesa tener

en cuenta porque pueden iluminarle sobre el mismo juego. También puede suceder que esta postura de exterioridad introduzca en sus interlocutores un grado de libertad en relación con su entorno cultural y aporte una modificación del punto de vista. El etnólogo observador puede ver entonces como vuelven hacia él sus preguntas: «¿Usted, que viene de fuera, qué opina?», o incluso: «¿Y cómo hacen esto en el sitio de donde viene?».

Es en este segundo supuesto en el que la postura de exterioridad, consciente y reivindicada, resulta antropológicamente fecunda. Se trata, en efecto, de una postura extraordinaria, ya que trastorna el orden de las cosas dentro del grupo observado, pero también obliga al observador a renunciar a su vida ordinaria, a adoptar una moral provisional que le sitúa en una suerte de ambivalencia cultural. El etnólogo en posición de observador ejerce lo que Lévi-Strauss ha denominado la «capacidad del sujeto para objetivarse indefinidamente». A través de esto, y obviando la dificultad psicológica de tal posición, encarna de manera ejemplar un punto de vista individual. Las consideraciones acerca del etnocentrismo, por bien intencionadas que sean, suelen ser reductoras, no sólo porque hacen del etnólogo un simple porteador de cultura (aquello que nadie sabría ser de forma exclusiva, el etnólogo todavía menos que nadie), sino porque deniegan a

las culturas observadas y a los individuos que reivindican el riesgo y la oportunidad de una infracción intelectual que les expone a las miradas y a las especulaciones de otros individuos. Insisto en el término «otros», pero aún más en «individuos», ya que el carácter subversivo de la intervención antropológica vela tanto por su carácter individual como por su carácter exterior. A través del encuentro con informadores, creando a veces vínculos de amistad, el antropólogo induce a sus interlocutores a interrogarse sobre sí mismos, a tomar, en relación con su cultura colectiva, al igual que él mismo lo hace con sus referencias habituales, el mínimo de distancia que impone la puesta en narración. Esta materialización en forma de palabras y de narración desempeña entonces el papel de la ficción como instrumento de salida del mito del que habla Vernant en el caso de Grecia. La posición de exterioridad sacude las certidumbres del ensimismamiento culturalista tanto desde el lado del antropólogo como desde el lado de aquellos a los que observa.

En definitiva, lo que cuenta es la materia y la forma de lo que Lévi-Strauss ha denominado, en *Antropología estructural*, el «tercer humanismo». El primer humanismo correspondería según él al Renacimiento y al redescubrimiento de la Antigüedad; el segundo, durante los siglos XVIII y XIX, a los progresos de la exploración geográfica (que traen

consigo un mejor conocimiento de China y de la India); el tercero, al descubrimiento de las sociedades primitivas. Tercera y última etapa, nos dice Lévi-Strauss, ya que después de esto no le quedará al hombre nada que descubrir sobre sí mismo, al menos desde el punto de vista de su extensión geográfica e histórica. Etapa decisiva por tanto, añade en sustancia, por dos razones: por un lado, permite elaborar un nuevo humanismo que, al encontrar su inspiración en el seno de las sociedades más humildes, se revela más democrático que aquellos que le han precedido; y por otro lado, el método etnológico, forjado en contacto con estas sociedades, puede aplicarse al estudio de todas las sociedades, incluida la nuestra.

Este nuevo humanismo, evocado de forma programática en *Antropología estructural*, solamente puede concebirse mediante la adición, la confrontación y la puesta a prueba recíproca de los modelos, sin llegar a ser tan democrático como para dejar de depender ampliamente de los análisis y de los conocimientos de un puñado de especialistas. Para el resto, la perezosa llamada al respeto de las culturas, lugar común y apetecible para todo tipo de medios de comunicación, sigue siendo hoy un capítulo concertado del *prêt-à-penser* internacional, cuando éste es recuperado, con toda la mala fe del proselitismo, por los totalitarismos teocráticos.

Y sin embargo, se trata realmente de humanismo, es decir, de una perspectiva orientada hacia el futuro. Los etnólogos han creído frecuentemente que estaban estudiando mundos en vías de desaparición, mientras que, como antropólogos, asistían al nacimiento, ciertamente doloroso y complicado, de un nuevo mundo a cuyo conocimiento tienen hoy la capacidad y el deber de contribuir.

Este nuevo mundo y este nuevo humanismo no pasan por la simple coexistencia de culturas encerradas en sí mismas, cosa a la que el término ambiguo de «pluriculturalismo» corre el riesgo de conducirnos, sino por la de individualidades ricas y complejas en relación las unas con las otras, lo que podríamos denominar el «transculturalismo», concebido como la posibilidad para algunos individuos de atravesar las culturas y de reunirse: un proceso abierto, por tanto, cuyos únicos motores y únicos respaldos son la democracia y la educación.

¿Cómo olvidar que, a pesar de todas las villanías acumuladas por la empresa colonial occidental, a veces durante siglos, la mirada antropológica, que no se profesionalizó hasta hace un siglo, ha sabido a veces actualizar los lineamientos de un posible encuentro y el esbozo de algo que se parecería a cierto tipo de universalismo? Lo que falsea a veces las cosas desde este punto de vista, más allá del contexto en el que han trabajado los etnólogos, es

que una parte insigne de la primera etnología ha sido misionera, lo cual no significa que fuese miope o ciega, sino que estaba orientada hacia una concepción apriorista que trastocaba los análisis. Los resultados han sido a veces brillantes, tal y como testimonia el episodio de los jesuitas en China, pero siempre se sitúan dentro de la perspectiva de un universalismo religioso, es decir, de un cierre en sentido contrario al espíritu de la prospectiva científica.

Concluiré en este punto remitiéndome de nuevo a los ejemplos africanos que me han servido de hilo conductor a lo largo de estas reflexiones.

Los primeros observadores de las sociedades akan, en la región de África del Oeste que corresponde a una amplia zona de los actuales Ghana y Costa de Marfil, han sido golpeados por la riqueza y la sutileza de lo que, en el lenguaje de Freud, podríamos denominar su «metapsicología». Los etnólogos británicos en particular han sido fascinados por la concepción de la persona individual que prevalecía entre los ashanti de Ghana. La personalidad individual parecía definirse a través de la combinación de los principios, el *kra* y el *sunsum*, definiendo el primero la parte estable de la personalidad y el segundo su capacidad de actuar y relacionarse. Sin entrar con detalle en debates a veces confusos, me limitaré a mencionar la conversación

sostenida, en los años sesenta, entre dos etnólogos británicos tildados de freudianos: Eva Meyerowitz sugería que el *kra* correspondía al ello freudiano, mientras que Hans Debrunner, que creía excesiva esta semejanza, consideraba por su parte que el *sunsum* era perfectamente comparable al ego freudiano. He mencionado antes el carácter muy particular de un sistema para el cual los poderes psíquicos se conciben como consubstanciales a la persona individual y a la estructura social. El *kra* y el *sunsum* son a la vez los soportes (y las posibles dianas) de dichos poderes. En múltiples aspectos, esta concepción plural y dinámica evoca en efecto (yo mismo me he apoyado en ello) el tópico freudiano sobre el que Laplanche y Pontalis escribían en 1967, en el *Diccionario de psicoanálisis*, que «supone una diferenciación del aparato psíquico en un determinado número de sistemas dotados de caracteres o de funciones diferentes y dispuestos en un determinado orden los unos con respecto a los otros, lo que permite considerarlos metafóricamente como lugares psíquicos de los que se puede realizar una representación figurada en el espacio». Partiendo de esta definición, pude exponer antaño ante un grupo de psicoanalistas las grandes líneas del tópico elaborado en las poblaciones de cultura akan en Costa de Marfil. ¿Estaba haciendo gala de etnocentrismo al suscribir las tesis de mis predece-

sores británicos? En un sentido, sí, desde luego, aunque fuese porque, dentro de este ámbito, la tradición comienza por la trampa de las palabras intraducibles. Pero se trataba de un etnocentrismo consciente y voluntario que enriquecía la reflexión analítica en general (del mismo modo que los diagnósticos de los chamanes mohaves con los que Devereux hablaba) y que proporcionará tal vez un día, en modo recíproco, algunos datos a aquellos de nuestros colegas africanos que se interesen por los conocimientos tradicionales. Se trataba, podríamos decir, de un etnocentrismo abierto, franco, una invitación a la reflexión colectiva y no una forma de canibalismo intelectual. Una parte del hombre y su psiquismo, se decía y se dice aún en el aparente embrollo de sospechas y acusaciones que esmalta la vida de los linajes africanos. También una parte, por supuesto, de las relaciones de poder y de autoridad. La interpretación exterior opera entre aquello que depende intrínsecamente de la coherencia local, del sentido social tal y como lo he definido anteriormente, y aquello que, sobrepasando el sentido local, invita a una reflexión más general. Vierte un elemento al dossier del que hablaba Lévi-Strauss. En cuanto a este dossier en sí mismo, indudablemente hace falta considerar por una parte que se encuentra en la línea de los otros dos (pensemos en las similitudes impactantes del

panteón griego con ciertos panteones africanos), y por otra parte que permanece abierto: listo para acoger nuevos datos, pero todavía más para alimentar nuevas reflexiones, mientras que se perfila, en el horizonte de nuestra historia continuamente acelerada, la necesidad de un nuevo humanismo planetario.



## La escritura

La cuestión del humanismo y la de la escritura están íntimamente ligadas. El antropólogo no se entrega a ejercicios espirituales íntimos; pretende producir un conocimiento dirigido a un público. Un público especializado, ¿tal vez profesional? ¿O un público más amplio? Es una de las apuestas en la cuestión de la escritura, cuestión que se plantea al antropólogo del mismo modo que se plantea al filósofo y el historiador.

La cuestión de la escritura no es ni accesoria ni periférica. Radica en el corazón de la disciplina antropológica. Al escribir, el antropólogo presenta ante otros la realidad que describe; la transforma en un objeto antropológico que expone para una discusión y que propone para la comparación. Se ve de esa for-

ma obligado a sistematizar datos que, en la vida diaria, se presentan de manera dispersa y discontinua, a solicitar que sus interlocutores establezcan relaciones que no hubiesen establecido anteriormente por sí mismos o a inferirlas él mismo a partir de observaciones dispersas. Así, los datos que se encuentran en ciertos textos antropológicos muchas veces no existen en las sociedades reales más que de forma virtual. En definitiva, el antropólogo suele construir una coherencia de la que está seguro que es subyacente a los hechos, pero que conserva sin embargo el carácter de una hipótesis inductiva; literalmente, no hay nada que traducir. El antropólogo no traduce, transpone. Y en mi opinión, tiene razón al hacerlo.

Tal afirmación no se adapta exactamente a la actualidad. Recibe, en efecto, dos críticas de las que deseo rechazar de entrada tanto las premisas como las conclusiones.

La primera, de estilo epistemológico, se remonta al antropólogo británico Edmund Leach, en los años cincuenta; y ha encontrado en Estados Unidos un elocuente *poeta* en la persona de Clifford Geertz y sus antiguos discípulos, quienes han radicalizado ellos mismos su pensamiento crítico y practicado al mismo tiempo alegremente el asesinato del padre. Consiste, en resumen, en decir que la literatura antropológica tiene que ver con la ficción. El interesante número que *L'Homme* ha dedicado recientemente a

las «Verdades de la ficción» ha recordado las diferentes acepciones que revestía esta noción dentro de una literatura crítica que entiende, a través de ella, denegar o relativizar la pertinencia referencial de la antropología, es decir, su capacidad para dar cuenta de manera objetiva de un determinado estado de la organización humana en un lugar y en un momento dados. Esta crítica de la antropología es o trivial o errónea. Trivial al empeñarse en «redescubrir América» y hacer alusión al carácter construido de todo texto escrito, al hecho de que, en este sentido, todo texto es una ficción, tal y como ya lo había subrayado Sartre en 1948 en su crítica del realismo y Foucault en 1966 distinguiendo fábula y ficción. A eso, pura y simplemente, dentro de la formulación definitiva de Leach (ciertamente, en forma de provocación): «Los textos antropológicos son interesantes por sí mismos y no porque nos digan algo acerca del mundo exterior», una afirmación que sería perfectamente rebatible incluso si se aplicase a la literatura novelesca.

La segunda crítica se refiere al moralismo bien pensante en progresión constante hoy por hoy, así como a una forma sutil y sin duda inconsciente de racismo. Sustancialmente dice: ¿cómo atreverse a hablar de los demás en el lugar de los demás? Semejante objeción, que a través de sus formulaciones más extremas no es sino una invitación eviden-

te al oscurantismo, no carece de vínculos con la primera crítica en la medida en que ésta, reubicando los textos en su contexto, ha podido hacer valer sin demasiada dificultad que los grandes textos de la antropología clásica datan de la época colonial y llevaban su sello. Se nos preguntará si los primeros destinatarios de los estudios etnográficos no deberían ser hoy aquellos sobre los que tratan. ¿Acaso no escribimos de ahora en adelante ante la mirada de aquellos que describimos? La antropología estaría por tanto condenada una y otra vez al arrepentimiento y la prudencia, cuando no al silencio. Ahí también oscilamos entre una constatación trivial (la época influye en las obras que origina) y una visión errónea de las culturas, opacas entre sí pero transparentes consigo mismas, ante las cuales cualquier intento de conocimiento exterior constituiría un acto de dominación y de manipulación.

La respuesta a estas dos críticas debería, según mi opinión, tomarlas al pie de la letra y pasar resueltamente por una reafirmación del antropólogo como analista exterior de las verdades particulares y pronunciator de hipótesis generales. En tanto autor, el antropólogo firma. Y al firmar, avala una experiencia, un análisis y una serie de hipótesis. Es porque firma por lo que resulta creíble, habida cuenta de que la relación con la verdad no tiene la misma naturaleza cuando se cuenta una experiencia,

cuando se realiza un análisis o cuando se proponen hipótesis.

Cuanto mayor es el compromiso del antropólogo como autor, más «escribe» en definitiva (quiero decir: más puede uno percibir, dentro de su escritura, el eco de su tono y su subjetividad), y mayor es la seguridad de que escapa a los reveses de la rutina y el etnocentrismo estereotipado. En primer lugar porque explicita las condiciones de su trabajo de observación, de recopilación de datos y de interpretación, incluida su utilización de uno o varios informadores privilegiados. Indudablemente, es éste el aspecto de las cosas que más aproxima al antropólogo y a la literatura, ya que es emparentado entonces a la historia de un encuentro que, tanto en la narración como en la práctica, precede necesariamente a la recopilación de información. La literatura antropológica está llena de semejantes anécdotas reveladoras que relatan una toma de contacto y, en ocasiones, abren el camino a la interpretación dando cuenta de una exégesis que será su punto de partida.

Tomaré tres ejemplos muy diferentes de ello.

El primero está tomado prestado de *Tristes trópicos*. En 1935, Lévi-Strauss llega a un pueblo bororo. Necesita un informador-intérprete. Lo encuentra en la persona de un antiguo alumno de los Padres Salesianos. Éste había sido enviado a Roma, en donde fue recibido por el Papa, pero más tarde había atra-

vesado una crisis espiritual y se había reconciliado con el viejo ideal bororo cuando los Padres quisieron casarlo religiosamente sin tener en cuenta las reglas tradicionales: «Desnudo, pintado de rojo, con la nariz y el labio inferior perforados con un palito y un *labret*, emplumado, el Indio del Papa resultó ser un profesor maravilloso en sociología bororo». Aquí, la posición de exterioridad es doble. Y el Indio del Papa nos demuestra con su mera existencia que los más informados dentro de una cultura local (hasta el punto de convertirse en informadores) también son, paradójicamente, aquellos que se han separado lo suficiente de ella como para poder narrarla. De ahí procede ese extraño sentimiento que los antropólogos experimentan a veces al encontrarse en la práctica con colegas bien intencionados.

En un contexto más rudo, que ha evocado en *Opresión y liberación en el imaginario*, publicado en 1969, Gérard Althabe aborda durante los años sesenta los pueblos de la costa oriental de Madagascar. Se pregunta por qué en ocasiones es recibido con cortesía, y a veces pura y llanamente expulsado. Esta experiencia fundadora le permitirá formular más adelante su definición de los «espacios de comunicación», una definición que le proporciona a la vez un método y un objeto para comprender durante los años ochenta y noventa lo que sucede y lo que entra en juego en los extrarradios de París o de Buenos Aires.

La anécdota, haya sido relatada en un diario de campo o en un libro que narra a posteriori la experiencia vivida, traduce la seducción ejercida muchas veces mutuamente entre el etnólogo y su informador. Desempeña por tanto el papel de un parapeto. Ya que aquel que hace abstracción de estos efectos de seducción se arriesga a no entender nada sobre la complejidad de una situación en la que no es posible saber a tiro hecho quién tiene la iniciativa y quién manipula al otro. El etnólogo siempre ha tenido la tentación de escribir según el dictado de su informador, un individuo extraordinario, tanto a causa de su relación con el etnólogo como por su relación con los otros miembros del grupo, ya que la cultura es la cosa a la vez más compartida y menos compartida dentro de un grupo étnico, donde existen obviamente individuos más cultos y a veces más imaginativos que otros. Conservo un vívido recuerdo de las conversaciones metafísicas en las que me dejé arrastrar por algunos viejos sacerdotes del culto *vodun* en Togo, en los años setenta, y también conservo en mi memoria el notable intercambio que mantuvo un día Maupoil con su informador Gedegbe. Da cuenta de él al final de un capítulo de su tesis. Maupoil formula una pregunta que resume en su opinión aquello que le acaba de explicar Gedegbe: «¿De qué sirve ofrecer ceremonias a los muertos antiguos? Sus cuerpos no son más que tierra y sus almas ya es-

tarán seguramente reencarnadas. ¿Hacia quién dirigir entonces las oraciones y los cantos?».

Y Gedegbe responde:

«Hacia los recuerdos que nos resulten entrañables.»

Esta respuesta puede parecernos bella, y de hecho lo es, porque despierta un eco en cada uno de nosotros, pero también es necesario comprenderla como resumen de una concepción inmanente para la cual la vida no se opone a la muerte en mayor medida que el presente al pasado, el sí mismo al otro, el dios al antepasado o la naturaleza a la cultura.

Si muchos grandes antropólogos, especialmente en Francia, han sucumbido a aquello que a veces denominamos, como para reprochárselo, la tentación de la escritura, sin duda se debe a que el grado suplementario de exterioridad y libertad que se concedían de ese modo a través de su propio estilo les permitía relatar su experiencia, distinguir la parte de sombra y de incertidumbre que ninguna investigación jamás ha llegado nunca a disipar completamente, aunque también, en sentido inverso, rebasar sus límites estrictos para ampliar el campo de la reflexión. De eso se trata estar fuera y dentro, estar distanciado y participar. La experiencia antropológica no es igual que en un espacio cerrado. *El África fantasma*, *Tristes trópicos*, *África ambigua* o *Nos hemos comido el bosque* son libros que pertenecen tanto a aquellos que

los leen o los comentan como a aquellos de los que hablan. Por derecho, pertenecen a todos.

Mediante una nota al final de *La literatura en el estómago*, Julien Gracq recuerda que es el compromiso irrevocable del pensamiento en la forma el que presta aliento a la literatura, y que este compromiso, en el ámbito de las ideas, se denomina «tono». Y concluye: «[...] tan seguro como Nietzsche pertenece a la literatura, Kant no le pertenece». El número 50 de la excelente revista *Rue Descartes* retomó esta cuestión bajo el título de la «La escritura de los filósofos». Nos encontramos especialmente con una apasionante entrevista entre Bruno Clément y Michel Deguy que plantea interrogantes análogos a aquellos a los que acabamos de responder acerca de la antropología (¿Existe cierta subjetividad del discurso filosófico? ¿Existe cierta especificidad de la escritura filosófica? ¿Acaso la verdad no se basta a sí misma con independencia de la forma bajo la que se manifiesta?) y que concluye con una sugerencia en forma de definición: «Así puede ser la escritura de los filósofos: una subjetividad transmitida al idioma, aunque emancipada por sí misma mediante ese paso por el idioma [...]».

Esta forma de abstracción de sí, o de sublimación, que el filósofo operaría mediante la escritura, y que tiende obviamente a acercar su obra a la del artista, no deja de evocar la capacidad de objetivar indefini-

damente que Lévi-Strauss otorga al antropólogo, capacidad que, en la medida en que trata de expresar y da lugar a la escritura, está efectivamente relacionada también hasta cierto punto con un arte literario.

Michel Leiris, en *Al cuello de Olimpia*, en donde se interroga sobre la noción de contemporaneidad, hace ver que son los escritores y los artistas más comprometidos de su tiempo los que tienen una oportunidad de sobrevivirle, que son, en definitiva, los más pertinentes en relación con su época los que tienen una oportunidad de seguir presentes.

La presencia, sea cual sea el ámbito literario, es la voz que siempre oímos, el tono del que habla Gracq, la música que reconocemos, el autor —Braudel, Barthes, Derrida o Bourdieu—; en definitiva, la relación entre una escritura y los lectores. En cuanto a la pertinencia, en materia de ciencias sociales, es doble: pertinencia técnica, diría yo, en relación con el objeto de estudio; y también pertinencia histórica, tanto en relación con el contexto local como en relación con la historia de la disciplina. Si Leiris tiene razón y si es posible aplicar a la literatura antropológica los mismos criterios que a la literatura en general, llegaremos a la conclusión de que la antropología que tenga más porvenir, que permanezca *presente*, es a la vez la más *pertinente*, la más comprometida dentro de su época, pero también la más personal y la más preocupada por la escritura.

## Epílogo

Solamente me resta, para concluir este breve escrito, regresar brevemente a las cuestiones con las que se inició. Sí, nuestros objetos son históricos, pero no se borran, se transforman. Sí, nuestros objetos son culturales, pero no son incomparables si adoptamos dentro de cada cultura el sentido social que ésta sistematiza. Sí, existen etnólogos escritores (aunque no demasiados, no hay que preocuparse), pero en cualquier caso, la escritura del antropólogo, literario o no, no tiene como vocación primordial expresar la presunta parte inefable de cada cultura: relata una experiencia en la que el individuo tiene su parte y la abre para la comparación. Al forzar un poco los términos, afirmaré que la antropología es ante todo un análisis crítico de los etnocen-

trismos culturales locales o, dicho de otro modo, que su principal objeto, su foco, es la tensión entre sentido y libertad (sentido social y libertad individual), tensión de la que proceden todos los modelos de organización social, desde los más elementales hasta los más complejos. Es decir, que todavía le queda mucha tela que cortar.

La idea de que el mundo se vuelve más y más pequeño –repelida en los medios masivos e instaurada como núcleo de debate en el campo de las ciencias sociales y los estudios culturales– se manifiesta como una realidad que las personas experimentan diariamente en múltiples, y a veces naturalizadas, prácticas cotidianas: la comida, las películas, los libros, los productos, los modos de las relaciones personales, la agenda política y cultural hegemónica.

La mirada de Arjun Appadurai, interesada en los efectos culturales de este empequeñecimiento, enfoca los desafíos de la vida contemporánea ubicándolos en una perspectiva global general. Así, *La modernidad desbordada* ofrece un nuevo marco para los estudios culturales de la globalización y muestra de qué manera la imaginación funciona como una fuerza social en el mundo contemporáneo, en tanto ella provee de nuevos criterios de identidad para crear alternativas al Estado nación, cuyo momento histórico parece estar concluyendo.

Appadurai examina esta globalización, caracterizándola por la acción simultánea de dos fuerzas: las migraciones masivas y la mediación electrónica, y establece nuevas miradas sobre cuestiones como el consumo popular, los debates alrededor del multiculturalismo y la violencia étnica.

*La modernidad desbordada* propone un recorrido por oposiciones tradicionales como poder y cultura, tradición y modernidad, global y local, que pone en el centro el rol de la imaginación en la construcción del mundo.

205-153-00  
4 \$ 122,40

# LA MODERNIDAD DESBORDADA

ISBN 950-557-406-1



## Arjun Appadurai



NUEVA YORK



HONK KONG



MEXICO



PARIS



ESTAMBUL



?

# LA MODERNIDAD DESBORDADA

Dimensiones culturales de la globalización



Traducción de  
GUSTAVO REMEDI

ARJUN APPADURAI

# LA MODERNIDAD DESBORDADA

Dimensiones culturales de la globalización

Ediciones  
**TRILCE**



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

## 9. La producción de lo local

ESTE CAPÍTULO trata de una serie de temas y cuestiones relativas a la serie de escritos y planteos realizados acerca de los flujos culturales globales. Comienzo por formular tres preguntas: ¿Qué lugar corresponde a lo local en los esquemas relativos al flujo cultural global? ¿Puede la antropología mantener algún privilegio retórico especial en un mundo donde lo local parece haber perdido su anclaje ontológico? ¿Puede sobrevivir la relación mutuamente constitutiva entre la antropología y lo local en un mundo tan dramáticamente deslocalizado? Mi argumento no se origina de manera directa ni en la cuestión de la producción del espacio (Lefebvre, 1991) ni en las preocupaciones y ansiedades que aquejan a la antropología como disciplina, si bien ambas discusiones informan, en términos generales, mi respuesta a las tres preguntas planteadas. Mi argumento sí se relaciona, en cambio, de manera mucho más directa y frontal, con la discusión acerca del futuro del Estado-nación tal cual fue discutido en el capítulo anterior. Mi preocupación se centra en lo que puede significar lo local en una nueva situación en la cual el Estado-nación enfrenta distintos tipos de desestabilizaciones transnacionales.

Por lo pronto, entiendo lo local como algo principalmente relacional y contextual, en vez de algo espacial o una mera cuestión de escala. Lo entiendo como una cualidad fenomenológica compleja, constituida por una serie de relaciones entre un sentido de la inmediatez social, las tecnologías de la interacción social y la relatividad de los contextos. Esta cualidad fenomenológica, que se expresa en determinados tipos de agencia social, de sociabilidad y de reproductibilidad, es el predicado principal de lo local como una categoría (o tema) que en lo personal me interesa explorar. Por otra parte, utilizaré el término *vecindario* para referirme a las formas sociales existentes en la realidad y en las que lo local, en tanto dimensión o valor, se concreta de diferentes maneras. En este sentido, los vecindarios serían comunidades situadas, caracterizadas por su naturaleza concreta, ya sea espacial o virtual, y por su potencial para la reproducción social.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> No hay una manera ideal de designar lo local en tanto forma social concreta. Términos tales como *lugar*, *sitio* o *local*, todos tienen sus méritos y sus puntos débiles. El término *vecindario* (además de servir para evitar confundir lo local como una forma singular de localidad en tanto propiedad o dimensión de la vida social) tiene la virtud de que sugiere sociabilidad, inmediatez y reproductibilidad sin ninguna implicación necesaria de escala, modo específico de relación o vínculo, homogeneidad interna o límites precisos. Este sentido del término *vecindario* también permite acomodar imágenes tales como *círculo* o *zona de frontera* que, como ya se discutió (Rouse, 1991), parecerían ser preferibles en comparación a otras imágenes, tales como *comunidad* o *centro/periferia*, sobre todo cuando se habla de la migración transnacional. De todas formas, hay que conceder que el término *vecindario* lleva consigo la carga —y el riesgo— que lleva todo término de uso coloquial cuando se lo apropia para un uso técnico preciso.

Como parte de esta exploración, también me interesa discutir otras dos preguntas: ¿cómo es que *lo local*, como un aspecto de la vida social, se relaciona con *los vecindarios* en tanto formas sociales sustantivas? ¿Fue alterada la relación entre lo local y los vecindarios de una manera sustancial por la historia reciente y, en particular, por la crisis global del Estado-nación? Quizás una manera más simple y económica de resumir las múltiples preocupaciones y objetivos que persigue este último capítulo es plantearlo mediante la siguiente pregunta: ¿cuál es el significado de lo local en un mundo donde la localización espacial, las interacciones cotidianas y la escala social no siempre son isomórficas?

### *Localizando al sujeto*

Uno de los clásicos más famosos de la teoría social (que se remonta a Toennies, Weber y Durkheim) es que lo local, en tanto propiedad o característica fundamental desde la cual poder captar la vida social, se halla fatalmente sitiado —y asediado— en las sociedades modernas. Pero lo local es un logro social inherentemente frágil. Aun en las situaciones más íntimas, más espacialmente confinadas y más geográficamente aisladas, lo local necesita ser cuidadosamente cultivado y protegido de todo tipo de fuerzas y probabilidades en su contra. Estas fuerzas antagonicas de lo local fueron conceptualizadas de diversa manera en distintos lugares y momentos. En muchas sociedades, los límites son zonas de peligro que necesitan de un mantenimiento ritual especial. En otros tipos de sociedades, las relaciones sociales son inherentemente fisionables, dando lugar a una persistente tendencia a la disolución de algunos vecindarios. En un tercer tipo de situaciones, la propia ecología y la tecnología determinan que las casas y los espacios habitados estén cambiando constantemente, contribuyendo así a generar en la vida social un sentido de ansiedad e inestabilidad endémicos.

Mucho de lo que llamamos el registro etnográfico podría ser reescrito y releído desde esta perspectiva. En una primera instancia, una gran parte de lo que denominamos *ritos de pasaje* tiene que ver con la producción de lo que llamamos *los sujetos locales*, es decir, actores sociales que pertenecen a una comunidad situada de parientes, vecinos, amigos y enemigos. Las ceremonias de bautismo y tonsura, de escarificación y segregación, de circuncisión y privación son técnicas sociales complejas para la inscripción de lo local sobre los propios cuerpos. Vistos de una manera levemente diferente, son formas de corporizar y personificar lo local así como de localizar los cuerpos dentro de comunidades definidas social y espacialmente. Probablemente se prestó mucha menos atención al simbolismo espacial de los ritos de pasaje que a su simbolismo social y corporal. Tales ritos no son simplemente técnicas mecánicas de agregación social sino verdaderas técnicas sociales de producción de los *nativos* del lugar, categoría que discutí en otra oportunidad (Appadurai, 1988).

Lo que es cierto respecto de la producción de los sujetos locales en el registro etnográfico también se aplica a los procesos de producción material de lo local. La construcción de las casas, la organización de los senderos y los pasajes, la construcción y reconstrucción de los jardines y los campos, el mapeo y la negociación de los espacios transhumanos y de los terrenos para la caza y la recolección, todo ello constituye, por lo general, la incesante y rutinaria preocupación de muchas de las pequeñas comunidades estudiadas por los antro-

pólogos. Estas técnicas para la producción *espacial* de lo local fueron copiosamente documentadas. Pero no se las entendió casi nunca como instancias de producción de lo local, sino simplemente como una propiedad general de la vida social o como una valoración particular de dicha propiedad. Tomados, en el plano de la descripción y separadamente como tecnologías constructivas, de jardinería, etcétera, a estos resultados culturales materiales casi siempre se los pensó como fines en sí mismos en vez de como instancias de una tecnología general (y una teleología) de la localización.

La producción de la localidad en las sociedades históricamente estudiadas por los antropólogos (en islas y bosques, aldeas agrícolas y territorios de caza) no es solamente cuestión de constituir sujetos locales sino también de construir los propios vecindarios que son los que en definitiva contextualizan tales subjetividades. Como lo muestran ampliamente muchos de los mejores trabajos de las últimas décadas acerca de la lógica social del ritual (Schieffelin, 1985; Lewis, 1986; Munn, 1986), también el espacio y el tiempo son ellos mismos socializados y localizados mediante prácticas de actuación, representación y acción tan complejas como deliberadas. Hemos tendido a denominar estas prácticas *cosmológicas* o *rituales*, términos, por cierto, que al distraernos del carácter activo, intencional y productivo generan, desafortunadamente, la dudosa impresión de la reproducción mecánica.

Una de las características generales más sorprendentes del proceso ritual es su manera altamente específica de localizar la duración y la extensión, de dar a estas categorías determinados nombres y propiedades, valores y significados, síntomas y legibilidad. Una gran cantidad de lo que sabemos acerca del ritual en sociedades de pequeña escala puede ser repensado desde este punto de vista. El vasto corpus de la literatura que trata de las técnicas para ponerle nombre a los lugares, para proteger los cultivos, los animales y otros recursos y espacios necesarios para la reproducción social, para indicar el cambio de las estaciones y el ritmo de la vida agrícola, para situar adecuadamente las casas y los pozos de agua, para demarcar los límites (tanto domésticos como comunales) en forma apropiada es una literatura que, en lo sustancial, documenta la socialización del espacio y el tiempo. Más exactamente, es un registro de la producción espaciotemporal de lo local. Vistos de este modo, los extraordinarios y fundamentales estudios de Arnold van Gennep acerca de los ritos de pasaje (1965), buena parte de la estafalana enciclopedia producida por James G. Frazer (1900) o el monumental estudio de Bronislaw Malinowski sobre la magia de los jardines de los Trobriand (1961) son, en lo sustancial, registros de la mirada de formas mediante las que podemos ver que las sociedades de pequeña escala no piensan lo local como algo dado ni pueden pensar tal cosa. Al contrario, ellos parecen asumir que lo local es efímero, a menos que se lleve a cabo la difícil y repetida tarea de producir y mantener su materialidad. A veces esta misma materialidad es pensada, equivocadamente, como el objetivo y sentido último de dicha tarea, oscureciendo de este modo los efectos más abstractos de este trabajo, que en realidad tiene como fin la producción de lo local en tanto una determinada estructura de sentimientos.

Mucho de lo que se tomó como el conocimiento local en realidad es conocimiento acerca de cómo producir y reproducir lo local bajo condiciones de ansiedad y entropía, desgaste social y flujo, incertidumbre ecológica y volatilidad cósmica, a lo que hay que agregar el siempre presente y extraño capricho de los parientes, los enemigos, los espíritus

y el sinnúmero de partículas elementales constitutivas de la vida social. El carácter local del conocimiento no reside solamente, ni siquiera principalmente, en estar asentado en un aquí y ahora no negociable, ni en un empecinado desinterés por lo que se halla más allá de ese aquí y ahora, aun cuando ambas cosas son, por cierto, dos de sus propiedades cruciales, como nos lo recordó Clifford Geertz en buena parte de su obra (Geertz, 1975, 1983). El conocimiento local, en lo sustancial, tiene que ver, sobre todo, con la producción de sujetos locales confiables así como con la producción de vecindarios igualmente localizados y confiables, dentro de los que tales sujetos puedan ser reconocidos y organizados. En este sentido, el conocimiento local es lo que no son otros conocimientos —que, desde algún punto de vista no local, un observador podría considerar menos localizados— en virtud de su teleología y *ethos* local. Proyectando la idea de Marx sobre este asunto, podríamos decir que este conocimiento no es solamente local en sí sino que, más importante todavía, es local para sí.

Aun en las sociedades más pequeñas, con la más humilde de las tecnologías y el más desolado de los contextos ecológicos, la relación entre la producción de los sujetos locales y los vecindarios en los que tales sujetos puedan ser producidos, nombrados y capacitados para actuar socialmente es una relación histórica y dialéctica. Sin sujetos locales confiables, la construcción de un terreno local de habitación, producción y seguridad moral no tendría ningún sentido ni interés. Por otro lado, sin la previa disponibilidad de un terreno conocido, nombrado y negociable, las técnicas rituales para crear sujetos locales serían algo abstracto y, por lo tanto, estéril. La reproducción a largo plazo de un vecindario que sea simultáneamente práctica, valorada y tomada como algo dado y natural depende de una acedada interacción entre los espacios y tiempos localizados y los sujetos locales en posesión del conocimiento necesario para reproducir lo local. Diversos problemas propiamente históricos surgen cuando la fluidez de dicha interacción se ve amenazada. Estos problemas no aparecen sólo con el colonialismo, la etnografía o la modernidad. Hago esta aclaración porque más adelante discutiré las propiedades especiales de la producción de lo local en el marco de las condiciones de vida urbana, que suponen regímenes nacionales, medios masivos de comunicación y una intensa e irregular transformación de todas las cosas en mercancías.

Si gran parte del archivo etnográfico puede ser leído y reescrito como un registro de las múltiples formas de producción de lo local, entonces resulta que la etnografía fue, involuntariamente, cómplice de esta actividad. Con esto quiero subrayar, concretamente, un tema de conocimiento y de representación más que un tema de violencia o culpa. El proyecto etnográfico es singularmente isomórfico con respecto a los propios conocimientos que persigue descubrir y documentar, en el sentido de que ambos, tanto el proyecto etnográfico como los proyectos sociales que trata de describir, tienen como *telos* principal la producción de lo local.<sup>2</sup> La falta de reconocimiento de este hecho en ambos proyectos,

<sup>2</sup> Esta crítica se inspira y es completamente coherente con la crítica de Johannes Fabian (1983) respecto a la negación de la coetaneidad del Otro implícita en la etnografía y la consecuente invención de un tiempo ficticio del y para el Otro. No obstante, este ensayo no persigue abordar ni entrar en la fastidiosa cuestión de la relación entre la coproducción del espacio y el tiempo en la práctica etnográfica, ni tampoco el debate (véase más abajo) acerca de si el espacio y el tiempo se tienden a can-

que simplemente suponen una serie de escenarios y acciones discretas y repetitivas (la construcción de las casas, ponerles nombre a los niños, los rituales para fijar bordes y límites, los rituales de bienvenida, las purificaciones espaciales) es el equívoco constitutivo fundamental que garantiza tanto la particular propiedad de la etnografía respecto a determinadas clases de descripciones como su peculiar falta de reflexividad en tanto proyecto de conocimiento y reproducción. Absorbida por la propia localización que busca documentar, la mayoría de las descripciones etnográficas tomaron lo local como fondo, no como figura, y no pudieron reconocer ni su fragilidad ni su *ethos* en tanto *propiedad de la vida social*. Esto da lugar a una colaboración no problematizada con un sentido de la inercia, en tanto estructura de sentimientos, del cual depende lo local de un modo fundamental.

El valor de reconceptualizar la etnografía (y de releer la etnografía anterior) desde esta perspectiva es triple: 1) hace que la historia de la etnografía deje de ser la historia de lo local y pase a ser la historia de las técnicas de producción de lo local; 2) introduce una nueva manera de pensar acerca de la compleja coproducción de las categorías indígenas por parte de intelectuales orgánicos, administradores, lingüistas, misioneros y etnógrafos, que subyace en gran parte de la historia de la antropología monográfica; y 3) permite que la etnografía de lo moderno, así como de la producción de lo local bajo condiciones modernas, sea parte de una contribución más amplia y general al registro etnográfico en su conjunto. Estos tres efectos nos ayudarían a protegernos contra el uso fácil de diversos tropos oposicionales (en aquella época y ahora, antes y después, pequeño y grande, cerrado y abierto, fluido y estable, caliente y frío) que implícitamente persiguen contrastar las etnografías en el presente acerca del presente con las etnografías en el pasado acerca del pasado.

### *Los contextos de lo local*

Hasta ahora discutí lo local como una propiedad fenomenológica de la vida social, es decir, como una estructura de sentimientos producida mediante formas particulares de actividad intencional que genera distintos tipos de efectos materiales. Sin embargo, este aspecto dimensional de lo local no puede separarse de los escenarios concretos en donde, y a través de los cuales, se reproduce la vida social. Para establecer la conexión entre lo local en tanto propiedad de la vida social y las vecindades en tanto formas sociales, será preciso desarrollar una exposición más cuidadosa del problema del contexto. La producción de los vecindarios siempre es algo anclado históricamente y, en consecuencia, es contextual. Es decir, los vecindarios son inherentemente lo que son, debido a que se hallan en una situación de oposición respecto a otras cosas derivadas de otros vecindarios preexistentes, es decir, producidos anteriormente. En la conciencia práctica de muchas comunidades humanas, esta *otra cosa* por lo general es conceptualizada y visualizada ecológicamente como

balizar uno al otro en las sociedades capitalistas modernas. El presente argumento acerca de lo local intenta, en parte, abrir la cuestión del tiempo y la temporalidad en la producción de lo local. Le agradezco a Pieter Pels por recordarme que la producción de la temporalidad es igualmente relevante para cómo, históricamente, se han producido mutuamente la etnografía y lo local.

selva o páramo, océano o desierto, pantano o río. Esta clase de signos ecológicos suele indicar bordes y límites que señalan el comienzo del ámbito de lo no humano y de las fuerzas y categorías no humanas, o de fuerzas humanas pero tomadas por bárbaras o demónicas. Frecuentemente, tales contextos, en oposición a los cuales se producen y se pueden figurar las vecindades, son vistos como terrenos simultáneamente ecológicos, sociales y cosmológicos.

Aquí podría resultar de utilidad señalar que el aspecto social del contexto de los vecindarios —es decir, el hecho de que existen otros vecindarios— recuerda la idea de los paisajes étnicos (capítulo 3), expresión que utilicé para escapar a la idea de que las identidades de grupo implican necesariamente que las culturas tienen que pensarse en relación con formas espacialmente cerradas, históricamente inconscientes de sí mismas, o étnicamente homogéneas. En ese uso anterior, sugerí que la idea del paisaje étnico podría ser particularmente relevante en esta última parte del siglo XX, cuando el movimiento humano, la volatilidad de las imágenes y las actividades de los Estados-nación vinculadas a la producción consciente de las identidades inyectan en la vida social un carácter fundamentalmente inestable y dependiente del lugar desde donde se mira.

No obstante, los vecindarios siempre son, hasta cierto punto, paisajes étnicos, en la medida en que suponen los proyectos étnicos de los Otros, así como la conciencia de tales proyectos. Es decir, los vecindarios particulares muchas veces reconocen que su propia lógica es la misma lógica general por la cual también Otros construyen mundos de vida igualmente humanos, sociales, situados y reconocibles. Este conocimiento puede estar codificado en la propia pragmática de los rituales asociados a la tala de bosques, la producción de jardines y la construcción de viviendas, los cuales siempre conllevan un sentido implícito de la teleología de la construcción de lo local. En sociedades más complejas, típicamente asociadas a la escritura y la lectura, a la existencia de clases sacerdotales y a diversas formas de organización y diseminación, a gran escala, de determinadas ideas fuerza, estos conocimientos locales están más explícitamente codificados, como en el caso de los rituales asociados a la colonización de las nuevas aldeas por parte de los brahmanes en la India precolonial.

Toda instancia de construcción de lo local tiene un momento de colonización, momento tanto histórico como cronotípico, en que existe un reconocimiento formal de que la producción de una determinada vecindad requiere de una acción deliberada, riesgosa y hasta violenta en relación con el suelo, los bosques, los animales y otros seres humanos. Buena parte de la violencia asociada a cualquier ritual fundacional (Bloch, 1986) no es otra cosa que un reconocimiento de la fuerza que se necesita para poder arrebatar una localidad a pueblos y lugares que previamente se hallaban fuera de control. Dicho de otra forma, la transformación de los espacios en lugares necesita de un momento consciente (De Certeau, 1984), que de ahí en adelante podrá ser recordado como relativamente rutinario. La producción de la vecindad, por lo tanto, es inherentemente colonizante, en el sentido de que supone la afirmación de un poder socialmente (y, a menudo, ritualmente) organizado sobre lugares y escenarios que son vistos como potencialmente caóticos y rebeldes. La ansiedad que acompaña a muchos rituales de asentamiento, ocupación y habitación es un reconocimiento de la violencia implícita en todos estos actos de colonización. Parte de esa ansiedad nunca desaparece por completo, permaneciendo y volviendo a mani-

festarse en la repetición ritual de aquellos momentos originales, aun mucho después de ocurrido el acontecimiento fundante de la colonización. En este sentido, la producción de una vecindad es, inherentemente, un ejercicio de poder sobre algún tipo de medioambiente, tenido por hostil o recalcitrante, que puede adoptar la forma de otra vecindad.

Gran parte de los relatos sacados a la luz por los etnógrafos que trabajan en comunidades pequeñas, así como buena parte de sus descripciones de los rituales agrícolas, de construcción de vivienda o de pasaje social, subraya la absoluta fragilidad material asociada a la producción y el mantenimiento de lo local. No obstante, no importa cuán profundamente esté fundamentada tal descripción en las particularidades del lugar, el suelo y la técnica ritual, invariablemente contiene o supone una teoría del contexto —una teoría, en otras palabras, acerca de a partir de qué, en oposición a qué, a pesar de qué o en relación con qué se produce una vecindad—. El problema de la relación entre el vecindario y el contexto precisa más atención y un tratamiento mucho más detallado del que podemos realizar aquí. Permítanme, sin embargo, esbozar las dimensiones generales de este problema. El dilema central es que, por un lado, los vecindarios son contextos y, por otro, ellos mismos necesitan contextos y producen contextos. Las vecindades son contextos en el sentido de que proveen el marco o la escena dentro de los cuales los distintos tipos de acción humana (productiva, reproductiva, interpretativa, actuativa) pueden iniciarse y realizarse con sentido. Debido a que para que los mundos de la vida tengan sentido y sean significativos requieren pautas de acción legibles y reproducibles, éstos son como textos: precisan y dependen de uno —o de muchos— contextos. Dicho de otra manera, un vecindario es un contexto o un conjunto de contextos, dentro de los que la acción social significativa puede ser tanto generada como interpretada. Es decir, los vecindarios son contextos y los contextos vecindarios. Un vecindario es un lugar interpretativo múltiple.

En la medida en que los vecindarios son imaginados, producidos y mantenidos en relación o en contraposición con diversos tipos de trasfondo (sociales, materiales, medioambientales), también requieren y producen contextos que hacen posible su propia inteligibilidad. Esta dimensión generadora de contextos que poseen los vecindarios es una cuestión extremadamente importante puesto que es la base de una teorización de la relación entre lo local y las realidades globales. ¿En qué sentido? Las maneras en que los vecindarios son producidos y reproducidos precisan de la continua construcción, tanto práctica como simbólica y discursiva, de un paisaje étnico de referencia (necesariamente no local) en relación con el cual las prácticas y los proyectos locales son imaginariamente situados.

En un nivel, en un momento del análisis o vistos desde una determinada perspectiva, los vecindarios (en tanto contextos preexistentes) son prerrequisitos para la producción y constitución de sujetos locales. Es decir, para que nuevos miembros (los recién nacidos, los extranjeros, los prisioneros liberados, los ex esclavos, los invitados, los afines) puedan ser transformados, en forma permanente o temporaria, en sujetos locales, resulta imprescindible la existencia de lugares y espacios insertos en un vecindario espaciotemporal, históricamente producido, que cuente con una serie de rituales, categorías sociales, expertos y audiencias informadas localizadas. Aquí vemos lo local como algo dado, es decir, como segunda naturaleza, sentido común o *habitus*. En este sentido, una vecindad parece ser simplemente un conjunto de contextos, históricamente heredados, asentados en una determinada materialidad, socialmente apropiada y naturalmente no problemática: los padres

dan hijos; los jardines, boniatos; los brujos, enfermedades; los cazadores, carne; las mujeres, bebés; la sangre, semen; los shamanes, visiones; y así sucesivamente. Todos estos contextos concertados parecen proveer un escenario no problemático responsable de la producción técnica de los sujetos locales de una manera regular y regulada.

Ahora bien, en cuanto estos sujetos locales entran a tomar parte en las actividades sociales de producción, representación y reproducción (como en el trabajo cultural), ellos contribuyen, por lo general involuntariamente o sin pensarlo, a la creación de contextos que podrían exceder los límites conceptuales y materiales del vecindario tal como existían hasta ese momento. La aspiración a cultivar las relaciones con personas afines extiende las redes matrimoniales a otras vecindades; las expediciones de pesca producen un conocimiento más refinado acerca de cuáles son las aguas navegables o ricas en peces; las expediciones de caza extienden el sentido del bosque o de la selva como un marco ecológico delicado y sensible; los diversos conflictos sociales imponen nuevas estrategias de secesión y recolonización; las actividades comerciales implican la apertura hacia nuevos mundos de mercancías, y en consecuencia, hacia nuevos socios potenciales en agrupamientos regionales situados más allá del mundo conocido; las guerras generan alianzas entre vecindades previamente hostiles. Todas estas posibilidades, a su vez, contribuyen a ocasionar sutiles cambios en el lenguaje, en las formas de ver y pensar el mundo, en las prácticas rituales y hasta en la propia comprensión que la colectividad tiene de sí misma. En suma, en la medida en que los sujetos locales prosiguen con su continua tarea de reproducción del vecindario, las contingencias de la historia, el medioambiente y la imaginación contienen el potencial para la generación de nuevos contextos (materiales, sociales, imaginativos, etcétera). Así, como resultado de los caprichos de la vida social de los sujetos locales, el vecindario como contexto da paso al contexto de los vecindarios. Con el tiempo, esta dialéctica cambia las condiciones de producción de lo local como tal. Dicho de otra forma, éste es el modo cómo los sujetos de la historia se vuelven sujetos históricos, de tal manera que ninguna comunidad humana, no importa cuán aparentemente estable, estática, cerrada o aislada parezca, puede pensarse —de una manera útil— como congelada o fuera de la historia. Esta observación converge con la visión de Marshall Sahlins respecto a la dinámica del cambio coyuntural (1985).

Consideremos la relación general entre los distintos grupos yanomani que viven en los bosques tropicales de Brasil y Venezuela. La relación entre los asentamientos, los cambios de población, las guerras predatorias y la competencia sexual pueden verse como un proceso por el cual determinadas aldeas (vecindades) yanomani, mediante sus acciones, preocupaciones y estrategias, lo que hacen, en realidad, es producir un conjunto más amplio de contextos, tanto para sí como para cada una de las otras vecindades. Esto da lugar a la creación de un territorio general de movimiento, interacción y colonización yanomani dentro del cual una vecindad dada tiene que responder a un contexto material más amplio que el suyo propio, al mismo tiempo que contribuye a la construcción de ese contexto mayor. Desde una perspectiva a gran escala, el marco espaciotemporal general dentro del cual los yanomani producen y generan contextos recíprocos para actos de localización específicos (construcción de aldeas) también produce algunos de los contextos dentro de los que tiene lugar el encuentro entre el conjunto de los yanomani y los Estados-nación de Brasil y Venezuela. En este sentido, las actividades yanomani productoras de lo local

no son solamente dinamizadas por determinados contextos preexistentes sino que también son generadoras de contextos nuevos. Esto se cumple para todas las actividades productoras de lo local.

En suma, los vecindarios pueden parecer paradójicos porque constituyen contextos y a la vez requieren contextos. En tanto paisajes étnicos, los vecindarios inevitablemente suponen una conciencia relacional con respecto a otros vecindarios pero, al mismo tiempo, se comportan como vecindades autónomas a efectos de interpretación, de valoración y de práctica material. Así, lo local en tanto consecución relacional no es lo mismo que lo local como un valor práctico en la producción cotidiana de sujetos y la colonización del espacio. En cierto sentido, la producción de lo local es inevitablemente generadora de contextos. Es generadora de contextos, sustancialmente, en función de las relaciones entre los contextos producidos por los vecindarios y aquellos con los que se encuentra. Ésta es una cuestión de poder social y de las diferentes escalas de organización y control dentro de las que los diferentes espacios (y lugares) están asentados.

A pesar de que las prácticas y los proyectos de los yanomani son productores de contextos para el Estado de Brasil, no es menos cierto que las prácticas del Estado-nación brasileño suponen una durísima y arrolladora fuerza de intervención militar, una explotación medioambiental a gran escala, y una política oficial de migración y colonización interna que los yanomani tienen que enfrentar en términos inmensamente desiguales. Esta problemática, que abordaré en la próxima sección cuando hablemos acerca de las condiciones de producción de lo local en la era de los Estados-nación, implica que los yanomani están siendo firmemente *localizados* en el sentido de estar siendo enclavados, explotados y quizá hasta exterminados en el contexto de la cultura política brasileña. De esta manera, si bien los yanomani todavía están en posición de generar contextos, en la medida en que producen y reproducen sus propias vecindades, cada vez más son prisioneros de las actividades generadoras de contexto propias del Estado-nación, lo cual hace que los esfuerzos de los yanomani por producir localidades resulten demasiado débiles, inútiles y destinados a fracasar.

Pienso que este ejemplo tiene una amplia aplicabilidad general. La capacidad de los vecindarios para producir contextos (dentro de los cuales sus propias actividades localizantes adquieren significado y potencialidad histórica) y para producir sujetos locales se halla profundamente afectada por la capacidad productora de lo local propia de formaciones sociales de mayor escala (tales como los Estados-nación, los reinos, los imperios misioneros, los carteles comerciales, etcétera) para determinar la forma general de todas las vecindades que se hallen dentro de su radio de alcance, influencia y poder. Es decir, el poder es siempre el aspecto clave de las relaciones contextuales entre vecindades y hasta *los primeros contactos* siempre suponen diferentes relatos, producidos por las distintas partes involucradas, acerca de tales primeros encuentros y sus significados.

La economía política que vincula los vecindarios con los contextos es, por lo tanto, metodológica e históricamente compleja. Nuestra idea de contexto se deriva principalmente de la lingüística. Hasta hace muy poco, al contexto se lo definía de modo oportunista, es decir, simplemente para poder entender y dar sentido a determinadas frases, rituales, actuaciones y otras clases de texto. Si bien el tema de la producción de textos ha sido cuidadosamente considerado desde diversos puntos de vista (Hanks, 1989; Bauman y Briggs, 1990), en cambio, la estructura y la morfología de los contextos sólo muy re-

cientemente comenzó a ser foco de atención sistemática (Duranti y Goodwin, 1992). Sin embargo, más allá de la antropología lingüística, el contexto continúa siendo una idea muy pobremente definida: un concepto inerte indexando un medioambiente igualmente inerte. Cuando los antropólogos sociales invocan o se refieren al contexto, por lo general lo hacen en el sentido de marco social dentro del cual se pueden comprender y explicar mejor determinadas acciones y representaciones. La sociolingüística, especialmente en tanto derivación de la etnografía del habla (Hymes, 1974), fue la principal fuente de este tipo de enfoque y tratamiento general del problema del contexto.

La estructura de los contextos no puede ser derivada enteramente de la lógica y la morfología de los textos —ni tampoco debería serlo—. La producción de textos y la producción de contextos tienen lógicas y aspectos metapragmáticos diferentes. Los contextos son producidos en la compleja imbricación de prácticas discursivas y no discursivas. De aquí la idea de que ciertos contextos implican otros contextos (de tal modo que cada contexto supone una red global de contextos) es diferente al sentido de que un texto supone otros textos y, eventualmente, todos los textos. Las relaciones intertextuales, acerca de las cuales sabemos actualmente una gran cantidad de cosas, seguramente no funcionan de la misma manera que las relaciones *intercontextuales*. Por último, lo más desalentador es la perspectiva de que vamos a tener que encontrar la forma de conectar las teorías de la intertextualidad con las teorías de la intercontextualidad. Una teoría de la globalización sólida desde un punto de vista sociocultural seguramente requerirá algo que, ciertamente, por el momento, todavía no poseemos, es decir, una teoría de las relaciones intercontextuales que incorpore nuestra idea actual de los intertextos. Pero esto es, francamente, otro proyecto.

La relación entre el vecindario como contexto y el contexto de los vecindarios, mediada por las acciones de los sujetos históricos locales, adquiere un nuevo sentido y un mayor grado de complejidad en la clase de mundo en que hoy nos ha tocado vivir. En este nuevo tipo de mundo, la producción de los vecindarios cada vez más ocurre en condiciones donde el sistema de Estados-nación funciona como bisagra normativa, tanto para la producción de las actividades locales como translocales. Esta situación, en la que las relaciones de poder que afectan la producción de lo local son fundamentalmente translocales, será el foco central de nuestra discusión en la siguiente sección.

### *La producción global de lo local*

Lo que hasta este momento se discutió como un conjunto de problemas estructurales (vecindarios y lo local, texto y contexto, mundos de la vida y paisajes étnicos) necesita ahora ser historizado de una manera explícita. Ya indiqué que la relación entre lo local (y los vecindarios) y los contextos es una relación histórica y dialéctica, y que la dimensión generadora de contextos de los lugares (en sus capacidades en tanto paisajes étnicos) es distinta a sus rasgos proveedores de contextos (en sus capacidades en tanto vecindarios). ¿De qué modo estas afirmaciones ayudan a entender cómo es que ocurre la producción de lo local en el mundo contemporáneo?

Las concepciones contemporáneas de la globalización (Featherstone, 1990; Rosenau, 1990; Balibar y Wallerstein, 1991; King, 1991; Robertson, 1992) parecen indicar un cam-

bio: de un énfasis en los recorridos globales del modo de pensamiento y de organización capitalista a un énfasis en la expansión de la forma nación, sobre todo en relación con cómo ha sido dictada por la concurrente expansión del colonialismo y el capitalismo de imprenta. Si un tema o preocupación es dominante en la actualidad en el área de las ciencias humanas, éste es el problema del nacionalismo y del Estado-nación (Anderson, 1983; Gellner, 1983; Hobsbawm y Ranger, 1983; Chatterjee, 1986, 1993; Bhabha, 1990; Hobsbawm, 1990).

Si bien el tiempo será el encargado de decidir si nuestra actual preocupación con respecto al Estado-nación es justificada, el comienzo de un interés antropológico por este tema es evidente en la creciente contribución de los antropólogos en relación con la problemática del Estado-nación (Herzfeld, 1982; Tambiah, 1986; Handler, 1988; Kapferer, 1988; Urban y Sherzer, 1991; Borneman 1992; Moore, 1993; Van der Veer, 1994). Algunos de estos trabajos consideran y discuten el contexto global de las formaciones culturales nacionales de una manera explícita (Friedman, 1990; Foster, 1991; Rouse, 1991; Hannerz, 1992; Sahlins 1992; Gupta y Ferguson, 1992; Basch *et al.*, 1994). No obstante, todavía no apareció un marco que nos permita relacionar lo global, lo nacional y lo local.

En esta sección intentaré extender mis pensamientos acerca de los sujetos locales y los contextos localizados para poder esbozar los ejes y coordenadas fundamentales de un argumento relativo a los problemas principales que rodean la producción de lo local en un mundo que se ha desterritorializado (Deleuze y Guattari, 1987), diaspórico y transnacional. Este es un mundo donde los medios masivos de comunicación electrónicos están transformando las relaciones entre la información y la mediación, y donde los Estados-nación están luchando por mantener el control sobre sus poblaciones frente a la presencia de una multitud de organizaciones y movimientos subnacionales y transnacionales. Un examen completo y exhaustivo de los diversos desafíos que enfrenta la producción de lo local en esta clase de mundo requeriría un tratamiento tan extenso que sobrepasaría, por cierto, el alcance de lo que me he propuesto para este capítulo final. Sin embargo, pienso que pueden ser planteados algunos elementos de un acercamiento a este problema, al menos en forma esquemática.

Dicho de una manera más simple, la tarea de producir lo local (en tanto una determinada estructura de sentimientos, propiedad de la vida social e ideología de una comunidad situada) es, cada vez más, una verdadera lucha. Es una lucha que tiene muchos niveles, aunque aquí me voy a concentrar solamente en tres: 1) un franco aumento en los esfuerzos del Estado-nación moderno por definir todos los vecindarios en función de sus propias formas de afiliación y producción de lealtades; 2) una creciente dislocación entre el territorio, la subjetividad y los movimientos sociales colectivos; y 3) una clara erosión de la relación entre los vecindarios espaciales y los virtuales, principalmente debido a la forma y el impacto de los medios masivos de comunicación electrónicos. Para complicar más las cosas, estos tres niveles son además, ellos mismos, interactivos entre sí.

El Estado-nación basa su legitimidad en la intensidad de su presencia significativa en la masa de territorio continuo contenido dentro de determinadas fronteras. Funciona patrullando dichas fronteras, produciendo su gente (Balibar, 1991), construyendo sus ciudadanos, definiendo sus ciudades, sus capitales, sus monumentos, sus aguas y sus suelos y construyendo también sus locales para la memoria y la conmemoración: cementerios, ce-

notafios, mausoleos y museos. El Estado-nación lleva a cabo, a través de todo su territorio, el contradictorio proyecto de crear, por una parte, un espacio de nacionalidad chato, contiguo y homogéneo y, por otro, una serie de lugares y espacios (prisiones, cuarteles, secretarías de Estado, aeropuertos, estaciones de radio, parques, avenidas para desfilar, rutas procesionales) calculados para crear las distinciones internas y las divisiones que hacen necesarias la vigilancia, la disciplina, la movilización y la ceremonialidad estatal. Estos últimos también son los espacios y lugares que producen y perpetúan las distinciones entre los gobernantes y los gobernados, los oficiales y los criminales, los líderes y las masas de seguidores, los actores y los observadores.

Mediante aparatos tan distintos como los museos y los hospitales de aldea, las oficinas del correo y las estaciones de policía, los peajes y las cabinas telefónicas, el Estado-nación genera una vasta red de técnicas formales e informales de nacionalización de todo el espacio considerado bajo su autoridad soberana. Los Estados varían, por supuesto, en su habilidad para penetrar en cada una de las grietas y rincones de la vida cotidiana. La evasión, la resistencia, la subversión, unas veces escatológica (Mbembe, 1992), otras irónica (Comaroff y Comaroff, 1992a), a veces encubierta (Scott, 1990), a veces espontánea y otras veces planeada, están muy extendidas. En efecto, los fracasos de los Estados-nación para definir y contener la vida de sus ciudadanos están inscriptos en letras mayúsculas en el galopante crecimiento de las economías informales, los ejércitos y los policías privados y semi-privados, los nacionalismos secesionistas y en toda una variedad de organizaciones no gubernamentales que proveen una serie de alternativas al control nacional de los medios de subsistencia y justicia.

Los Estados también varían en la naturaleza y el grado de interés en la vida local y en las formas culturales donde depositan sus más profundas paranoias de soberanía y control. Escupir en la calle es muy peligroso en Singapur y en Papúa Nueva Guinea; las reuniones públicas son un problema en Haití y Camerún; en Japón no es bueno faltar el respeto al emperador; incitar sentimientos promusulmanes conlleva graves consecuencias en la India contemporánea. Esta lista podría seguir indefinidamente: el punto es que todos los Estados-nación tienen sus lugares especiales de sacralidad, sus pruebas especiales de lealtad y traición, sus medidas especiales de cumplimiento y desorden. Estas están vinculadas con problemas reales o imaginados, que pueden resultar del vacío legal, las ideologías de liberalización reinantes o sus opuestos, un relativo compromiso con una imagen de respetabilidad internacional, la repulsión más o menos profunda respecto a regímenes inmediatamente precedentes, o determinadas historias de colaboración o antagonismo étnico. Lo que sea que resultó ser el mundo pos 1989, lo cierto es que no parece haber ninguna conexión demasiado estable y confiable entre las ideologías estatales de bienestar social, la economía de mercado, el poder militar y la pureza étnica. Y, sin embargo, cuando uno piensa en las turbulentas sociedades poscomunistas del Este de Europa, en las agresivas ciudades Estado del Lejano Oriente (Hong Kong, Singapur y Taiwán), en las complejas culturas políticas posdictatoriales de América Latina, en las economías estatales en bancarota de buena parte de África al sur del Sahara o en los turbulentos Estados fundamentales pares de la mayoría de los países del Medio Oriente y del Sur de Asia, todos estos escenarios parecen presentar un conjunto de desafíos bastante similar a los sujetos locales embarcados en la producción de vecindades.

Desde el punto de vista del nacionalismo moderno, los vecindarios existen, principalmente, para incubar, criar y reproducir ciudadanos nacionales obedientes —no para la producción de sujetos locales—. Para el Estado-nación moderno, lo local es un sitio de nostalgias, celebraciones y conmemoraciones nacionalmente apropiadas, o bien una condición necesaria para la producción de sujetos nacionales. De hecho, en tanto formaciones sociales, los vecindarios representan una serie de preocupaciones y ansiedades para el Estado-nación en el sentido de que suelen contener grandes espacios residuales donde las técnicas de constitución de la nacionalidad (tales como el control de la natalidad, la uniformidad lingüística, la disciplina económica, la eficiencia en las comunicaciones, la lealtad política, etcétera) muy probablemente o bien sean débiles o bien encuentren resistencia. Al mismo tiempo, los vecindarios son la fuente de donde provienen los activistas y los dirigentes políticos, los soldados y los maestros, los técnicos de los canales de televisión y los pequeños productores agrícolas. Por eso, no se puede prescindir de los vecindarios, aun cuando sean potencialmente traicioneros. Para el proyecto del Estado-nación moderno los vecindarios significan una fuente inacabable de entropía y evasión. Necesitan ser vigilados y patrullados casi tan concienzudamente como las fronteras nacionales.

La tarea de producir los vecindarios —es decir, los mundos de la vida constituidos por asociaciones relativamente estables y confiables, por historias relativamente conocidas y compartidas por todos, y por espacios y lugares colectivamente atravesados y legibles— suele ir a contrapelo de los proyectos del Estado-nación.<sup>3</sup> Esto es en parte debido a que los compromisos y los lazos (muchas veces erróneamente pensados como *primordiales*) que caracterizan a las subjetividades locales son mucho más urgentes, más continuos y, a veces, mucho más distractivos de lo que el Estado-nación puede soportar. También debido a que las memorias, los vínculos y los afectos que los sujetos locales tienen hacia los carteles de los comercios y los nombres de las calles de su localidad, hacia sus recorridos, paisajes y paseos favoritos, y hacia los lugares y momentos de congregación, distensión o escape también entran en conflicto con la necesidad del Estado-nación de regular la vida pública. Además, es parte de la naturaleza de la vida local desarrollarse y evolucionar parcialmente en contraposición a otros vecindarios, construyendo sus propios contextos de alteridad (espaciales, sociales, técnicos), contextos que pueden o no cumplir con las necesidades de estandarización espacial y social que son prerrequisito de todo ciudadano nacional disciplinado.

En un sentido ideal, los vecindarios son escenarios para su propia autorreproducción, un proceso que es fundamentalmente contrario al imaginario del Estado-nación, donde los vecindarios se supone que deben ser instancias ejemplares de un modo generalizable de pertenencia a un territorio imaginario mayor. Los modos de localización más compatibles

<sup>3</sup> En este punto, mi propia manera de ver el proceso de localización converge con el argumento general de Henri Lefebvre (1991), aun cuando Lefebvre pone el énfasis en la relación entre la modernidad capitalista y este sentido negativo de la localización. La manera en que el propio Lefebvre se refiere al Estado-nación es breve y críptica, pero está claro que él también vio las conexiones entre las presuposiciones del Estado-nación moderno y el proceso capitalista de localización. La cuestión de cómo mi argumento podría estar relacionado con los de Lefebvre (1991) y Harvey (1989), aunque pueda ser muy importante, excede demasiado el alcance de este capítulo.



con el Estado-nación tienen una cierta cualidad disciplinaria: en los sistemas de higiene, en el saneamiento y la limpieza de las calles, en las prisiones y en la erradicación de asentamientos irregulares, en los campamentos de refugiados y en las oficinas de distinto tipo, el Estado-nación realiza su tarea de localización por medio de la autorización, el decreto y, a veces, mediante el uso de la fuerza. Esta clase de localización genera una serie de imperativos y hasta de obstáculos concretos para la supervivencia de lo local en tanto generador de contextos más que en tanto fenómeno impulsado por ellos.

Y sin embargo, el isomorfismo entre el pueblo, el territorio y la soberanía legítima que constituye el estatuto normativo del Estado-nación moderno está siendo él mismo amenazado por las formas de circulación de la gente características del mundo actual. En la actualidad es ampliamente aceptado que el movimiento humano es, con más frecuencia, algo definitorio de la vida social en el mundo contemporáneo, en vez de ser algo excepcional o fuera de lo común. El trabajo —ya sea de tipo proletario o intelectual, del más sofisticado al más humilde o rudimentario— lleva a que las personas tengan que irse a otro país, a veces más de una vez en la vida. Las políticas de los Estados-nación a este respecto, sobre todo en relación con aquellas poblaciones inmigrantes tenidas por potencialmente subversivas, dan lugar a una singular máquina de movimiento perpetuo, en donde los refugiados de una nación se mudan a otra generando nuevas inestabilidades que a su vez causan nuevas clases de conflictos sociales y, en consecuencia, nuevos desplazamientos y migraciones. En este sentido, la necesidad de producir a su gente, al pueblo, por parte de un Estado-nación dado puede significar crearles problemas de índole social y étnica a sus vecinos, dando lugar a repetidos ciclos sin fin de limpieza étnica, de migraciones forzadas, de xenofobia, de paranoia estatal, de nuevas limpiezas étnicas y así sucesivamente. El Este de Europa en general y Bosnia-Herzegovina en particular son quizás dos trágicos ejemplos de este *efecto dominó* en lo relativo a la migración. En muchos de estos casos, pueblos, barrios y comunidades enteras son transformados en verdaderos *ghettos*, reservas indígenas, campamentos de refugiados y campos de concentración, con frecuencia, incluso, sin que nadie se mueva de su lugar.

Otras formas de desplazamiento humano son dinamizadas por el atractivo —real o ilusorio— de la oportunidad económica. Éste es el caso, por lo general, de la emigración asiática hacia los países productores de petróleo de la región del Medio Oriente. Otros tipos de movimiento poblacional son resultado de la existencia de un sector de trabajadores especializados en movimiento permanente (caso de los soldados comandados por las Naciones Unidas, los técnicos e ingenieros relacionados con la industria petrolera, asesores y especialistas relacionados con diferentes programas de desarrollo, trabajadores agrícolas). Otras formas de migración, sobre todo en la región de África al sur del Sahara, surgen como resultado de las sequías, la escasez de alimentos y el hambre, todos desastres generalmente vinculados a una alianza entre actores, agencias y organismos internacionales y globales oportunistas y Estados corruptos. En otras comunidades, la lógica del movimiento es una resultante de la industria del tiempo libre, que crea situaciones y lugares turísticos alrededor de todo el mundo. La etnografía de estos lugares turísticos recién se está empezando a escribir en todos sus detalles. De cualquier modo, y aunque todavía se sabe muy poco, sí sabemos que muchos de estos lugares y situaciones turísticas generan condiciones complejas para la producción y reproducción de lo local. En tales condiciones, los vínculos

matrimoniales, laborales o empresariales, así como los resultantes de la recreación, producen una serie de encuentros y relaciones entre las distintas poblaciones circulantes y algunos sectores locales que da lugar al surgimiento de vecindades que, en cierto sentido, pertenecen a un determinado Estado-nación, pero que desde otro punto de vista podríamos denominar *translocales*. El desafío de construir un vecindario en tales escenarios se deriva de la inherente inestabilidad de las relaciones sociales, la fuerte tendencia de la subjetividad local a transformarse ella misma en mercancía y las tendencias de los Estados-nación (que muchas veces obtienen ingresos significativos de tales lugares y situaciones) a borrar la dinámica interna o local mediante modos de regulación, acreditación y producción de imágenes impuestos desde afuera.

Un panorama bastante más desolador del problema de la producción de vecindarios puede verse en los asentamientos semipermanentes de refugiados característicos de muchas zonas en guerra de la actualidad, como el caso de los Territorios Ocupados en Palestina, los campamentos de refugiados en la frontera entre Camboya y Tailandia, los diversos campamentos de refugiados organizados por las Naciones Unidas en Somalia o los asentamientos de refugiados afganos en la zona noroeste de Paquistán. Combinando las peores cualidades de los asentamientos marginales, los campos de concentración, las prisiones y los *ghettos*, éstos son lugares en donde, de todas formas, se realizan y celebran casamientos, donde hay vidas que comienzan y otras que terminan, donde se contraen y se cumplen una serie de contratos sociales, donde se inician y naufragan carreras, donde se gasta dinero, donde se producen y se intercambian bienes. Tales campamentos de refugiados son un testimonio al desnudo de las condiciones de incertidumbre, pobreza, desplazamiento y desesperación en las cuales puede producirse lo local. Éstos son casos extremos de vecindarios que son producidos por los contextos, más que generadores de contextos. Éstos son vecindarios cuyos mundos de la vida son producidos en las más terribles circunstancias, siendo sus prisiones y sus campos de concentración sus ejemplos más bárbaros.

Sin embargo, aun estos claros ejemplos de brutalidad y barbarie sólo contribuyen a llevar al extremo el carácter cotidiano de muchas ciudades. En las condiciones de conflicto social y de guerra urbana que caracterizan a ciudades tan dispares como Belfast y Los Ángeles, Ahmedabad y Sarajevo, Mogadishu y Johannesburgo, las zonas urbanas se están convirtiendo en campamentos armados dinamizados y gobernados casi enteramente por fuerzas *implosivas* (véase el capítulo 7) que transplantan y traducen en el nivel de los vecindarios las más violentas y problemáticas repercusiones de procesos regionales, nacionales y globales más amplios. Existen, por supuesto, diferencias muy importantes entre estas ciudades, así como entre sus historias particulares, sus poblaciones y sus culturas políticas. Sin embargo, tomadas como conjunto, estas ciudades representan una nueva fase de la vida urbana, en la cual la concentración de diferentes etnias, la disponibilidad de armamento pesado y las condiciones de muchedumbre y aglomeración características de la vida cívica dan lugar a una forma futurista de guerra (reminiscente de películas como *Road Warrior*, *Blade Runner* y tantas otras) y donde la desolación general del paisaje nacional y global transformó muchas enemistades lingüísticas, religiosas o raciales en verdaderos escenarios de horror urbano ininterrumpido.

Estas nuevas guerras urbanas pasaron a estar, en cierta medida, disociadas de sus ecologías regionales y nacionales, y se convirtieron en guerras autosostenibles e implosivas entre

milicias criminales, paramilitares y civiles, vinculadas, muchas veces de un modo no del todo claro, a fuerzas políticas, económicas y religiosas transnacionales. Existen, obviamente, muchas causas de estas formas de colapso urbano que están teniendo lugar en el Primer Mundo y en el Tercer Mundo, pero se deben, en parte, a la creciente erosión de la capacidad de tales ciudades de controlar los medios de su propia autorreproducción. Es difícil no asociar una parte significativa de estos problemas con la mera circulación de personas como consecuencia de las guerras, la falta de alimentos o la persecución étnica, todos factores que son los que, en primer lugar, llevan a la gente a las ciudades. La producción de lo local en estas nuevas formaciones urbanas enfrenta los problemas, relacionados entre sí, de las poblaciones desplazadas y desterritorializadas, las políticas estatales que buscan restringir a los vecindarios en tanto productores de contextos y los sujetos locales que no pueden ser nada más que ciudadanos nacionales. En los casos más extremos, estas vecindades difícilmente merezcan el nombre de tales, dado que en el presente ya son apenas muy poco más que un conjunto de escenarios, grupos de empresas, situaciones y cuarteles, en poblaciones que expresan un interés y un compromiso peligrosamente débil en lo que respecta a la producción de lo local.

Si esto llegara a parecer una visión demasiado terrible, apocalíptica y pesimista de la realidad actual, podría apuntarse que la propia naturaleza de estos dramas urbanos —por cierto, bastante poco placenteros— son los que, precisamente, empujan a las personas y a grupos sociales enteros a buscar lugares y situaciones más pacíficas donde poder llevar a poner a trabajar su inteligencia, sus conocimientos, sus habilidades y su vocación de paz. Tanto en Europa como en los Estados Unidos, las mejores instancias de vida urbana se deben, justamente, a estos inmigrantes que vienen escapando de situaciones y lugares mucho peores que Chicago, Los Ángeles, Miami o Detroit. No obstante lo cual, sabemos que la producción de lo local en la zona Centro-sur de Los Ángeles, en la zona Oeste de Chicago y en tantas otras zonas similares que existen en prácticamente todas las ciudades norteamericanas, es un proceso tremendamente conflictivo.

El tercer y último factor que me interesa abordar aquí es el papel de los medios masivos de comunicación, sobre todo en su forma electrónica, en la creación de nuevas clases de dislocaciones entre las vecindades espaciales materiales y las virtuales. Este tipo de dislocación tiene un potencial tanto utópico como distópico, y no hay manera de predecir con exactitud cuáles serán sus efectos en el proceso de producción de lo local. Por lo pronto, los medios de comunicación electrónicos mismos son, internamente, de la más diversa índole y constituyen una compleja familia de medios tecnológicos de producción y disseminación de noticias y entrenamientos. El campo del cine tiende a estar dominado por grandes intereses comerciales apostados en unos pocos centros mundiales (Los Ángeles, Nueva York, Bombay, Hong Kong), aun si existe un conjunto de centros mundiales secundarios emergentes en otras partes de Europa, Asia, África y América Latina (por ejemplo, Ciudad de México, Madrás o Bangkok). Por su parte, el circuito del llamado *Cine Arte* (construido, en parte, sobre la base de una creciente red transnacional de festivales de cine, muestras y estrenos comerciales) se despliega sobre el mundo de forma simultáneamente más extensa aunque más precaria y tenue. De todos modos, sigue creciendo un cine de transición, híbrido y ligeramente alternativo, como en el caso de películas como *Reservoir Dogs*, *The Crying Game*, *El Mariachi* o *Salaam Bombay*.

La televisión, tanto en su forma de transmisión tradicional (por ondas de radio) como en las diversas formas de conexión por cable y satelital, cada vez más salta por encima de los espacios públicos dedicados a las formas colectivas de ver cine y penetra en los bosques de antenas tan típicos de los asentamientos precarios y los barrios más pobres del mundo, como los de Río de Janeiro y San Pablo. La relación entre ir a las salas de cine y ver las películas en videocasete en un escenario doméstico supone, en sí misma, un importante cambio cultural que, como se llegó a argumentar, bien puede señalar el fin de la sala de cine y del cine mismo, como soportes de la forma clásica de espectáculo y de espectador (Hansen, 1991). Al mismo tiempo, la disponibilidad de la tecnología de producción de video a nivel masivo, incluso hasta en las pequeñas comunidades del Cuarto Mundo, hizo posible para estas comunidades poder generar estrategias más eficaces de autorrepresentación y de supervivencia cultural, tanto en el nivel nacional como en el global (Turner, 1992; Ginsburg, 1993). Las máquinas de fax, el correo electrónico y otras formas de comunicación por la vía de las computadoras crearon nuevas posibilidades para las formas de comunicación transnacional, que muchas veces llegan incluso a circular por fuera y saltar por encima de los dispositivos de intermediación y vigilancia de los Estados-nación y de los grandes conglomerados que dominan el campo de la cultura de masas. Cada uno de estos fenómenos emergentes, por supuesto, interactúa con el resto, dando lugar a nuevas y complicadas conexiones entre productores, audiencias y públicos —locales y nacionales, estables y diaspóricos—.

Es imposible identificar y repasar el conjunto de esta desconcertante plétora de innovaciones y transformaciones en el campo mediático que rodea a la producción de vecindarios. No obstante, podemos afirmar que existe una gran variedad de nuevas formas de comunidad y de comunicación que en el presente inciden en la capacidad de los vecindarios para poder ser generadores de contextos y no, simplemente ni principalmente, producidos por los contextos. El largo debate en torno al impacto de los noticieros de la CNN y otras formas de mediación igualmente instantáneas y globales, así como el papel de la tecnología del fax en los levantamientos democráticos en China, Europa del Este o la Unión Soviética en 1989 (y de allí en adelante) hicieron posible que tanto los líderes y los Estados-nación, lo mismo que las distintas fuerzas de oposición, se puedan expresar y comunicar muy rápidamente a través de las fronteras locales y hasta de las nacionales. La velocidad de tales comunicaciones se complica todavía más si pensamos en el crecimiento de las comunidades creadas en torno y en función de las carteleras electrónicas (como las que hizo posible Internet), que permiten construir intercambios, conversaciones, debates y toda una serie de nuevas relaciones entre diversos individuos separados territorialmente, pero que, de todas maneras, se hallan conformando comunidades de imaginación y comunidades de intereses ancladas en sus posiciones y voces diaspóricas.

Estas nuevas formas de comunicación mediadas electrónicamente están comenzando a generar *vecindarios virtuales* que ya no están más ligados ni limitados a un determinado territorio, pasaporte, sistema impositivo, proceso electoral y otras características definitorias de lo político, sino que están vinculados al acceso que se tenga a la infraestructura y los instrumentos (los equipos electrónicos, la energía, el mantenimiento, las autorizaciones, los programas, los manuales, el conocimiento en el manejo de instrumentos y programas, etcétera) necesarios para poder conectarse a estas grandes redes internacionales de

computadoras. Por el momento, el acceso a estos nuevos vecindarios (electrónicos) virtuales tiende a estar confinado a los miembros de la *intelligentsia* transnacional, quienes, debido a su acceso a la tecnología de la computación de punta a través de universidades, laboratorios y bibliotecas, pueden apoyar sus proyectos sociales y políticos en tecnologías construidas para resolver problemas en el flujo de información. La información y la opinión circula en forma concurrente a través de estos nuevos circuitos, y si bien la morfología social de estos vecindarios electrónicos es difícil de clasificar —y su longevidad difícil de predecir—, resulta muy claro que constituyen un nuevo tipo de comunidades, que intercambian información y que construyen vínculos que afectan muchas áreas de la vida, desde la filantropía hasta el matrimonio.

A primera vista, estos vecindarios virtuales parecen representar la ausencia misma del tipo de relaciones cara a cara, de la contigüidad espacial y la comunicación social múltiple que supone la idea de vecindario. Y sin embargo, no deberíamos ser tan rápidos a la hora de contraponer los vecindarios altamente espacializados a estos nuevos vecindarios virtuales producto de la comunicación electrónica internacional. La relación entre estas dos formas de vecindario es considerablemente más compleja. Por lo pronto, estos vecindarios virtuales son capaces de movilizar y poner en circulación ideas, opiniones, dinero y lazos sociales que muchas veces terminan aterrizando en los vecindarios vividos en forma de flujos de dinero en efectivo, armas para los nacionalismos locales y apoyo a determinadas posiciones en esferas públicas altamente localizadas. Así, por ejemplo, en el contexto de la destrucción del templo musulmán de Babri Masjid en Ayodhya a manos de un grupo extremista hindú en diciembre de 1992, existió una intensa movilización de computadoras, faxes y redes electrónicas que generó una serie de espirales y procesos de intercambio de información y debate (todo lo cual sucedió a gran velocidad) entre personas interesadas en los Estados Unidos, Canadá, Inglaterra y distintas partes de la India. Estos circuitos y espirales electrónicos fueron explotados por igual por indios residentes en los Estados Unidos representantes de los distintos posicionamientos que generó el debate acerca del fundamentalismo y la armonía comunal en la India contemporánea.

Al mismo tiempo, siguiendo con el ejemplo de la comunidad india en el exterior, tanto los grupos progresistas y seculares como sus contrapartes en el campo de los partidarios del reestablecimiento del hinduismo (miembros del Vishwa Hindu Parishas y simpatizantes del Partido Bharatiya Janat y de la Bajrang Dal, a la que muchas veces se la conoce como la *parivar* o la familia Sangh) están movilizando estos vecindarios virtuales al servicio de proyectos políticos que, en India, son intensamente localizantes. Las revueltas que sacudieron a muchas ciudades y aldeas del interior de la India luego de los sucesos del 6 de diciembre de 1992 ya no pueden verse más en forma aislada o al margen de la movilización electrónica de la diáspora india, cuyos participantes pueden estar en el presente directamente involucrados en estos procesos que tuvieron lugar en India a través de los medios de comunicación electrónicos. Esto no es, enteramente, una cuestión de nacionalismo a larga distancia, del tipo al que se refiere —y ante el cual se lamenta— Benedict Anderson (1994). También es parte de las nuevas —y usualmente, conflictivas— relaciones que se desarrollan entre los vecindarios, las lealtades translocales y la lógica del Estado-nación.

Estos *nuevos patriotismos* (véase el capítulo 8) no son meras extensiones y continuaciones —por otras vías— de los debates nacionalistas y antinacionalistas, aun cuando, cierta-

mente, haya en estas relaciones que construyen los exiliados con sus patrias sucedáneas un alto componente de nacionalismo prostrético y de una política basada en la nostalgia. También suponen la existencia de nuevas formas de vinculación y relacionamiento, bastante desconcertantes por cierto, entre los nacionalismos diaspóricos, las comunicaciones políticas deslocalizadas y los compromisos políticos revitalizados en ambos extremos del proceso diaspórico.

Este último factor refleja los modos por medio de los cuales las diásporas están cambiando en función de las nuevas formas de mediación electrónica. Los indios en los Estados Unidos están en contacto directo con los sucesos que ocurren en India —que suponen hechos de violencia étnica, de legitimación estatal o de política partidaria—, y estos mismos diálogos producen nuevas formas de asociación, conversación y movilización en sus propias políticas *minoritarias* en los Estados Unidos. Así, muchas de las personas más agresivamente involucradas con la política india por la vía de estos medios de comunicación electrónica también suelen ser los más comprometidos en relación con los distintos esfuerzos por reorganizar distintos tipos de políticas diaspóricas en las diferentes regiones y ciudades de los Estados Unidos. Más aun, la organización y movilización de las mujeres indias contra el abuso doméstico y la colaboración de los grupos indios progresistas con sus contrapartes involucrados en los procesos de Palestina y África del Sur sugieren que estos vecindarios electrónicos virtuales ofrecen a los indios nuevas oportunidades y nuevos modos de participar en la producción de lo local en las ciudades y los suburbios norteamericanos en los que residen y trabajan como maestros, choferes de taxi, ingenieros y empresarios.

En los Estados Unidos, los indios se fueron involucrado de muchas maneras en la política del multiculturalismo de ese país (Bhattacharjee, 1992). Dicha actividad, a su vez, está profundamente afectada e influenciada por su propia participación en los álgidos procesos políticos que se viven en sus ciudades y que afectan a sus familias en India y también en aquellas otras regiones y lugares donde viven y trabajan sus amigos indios —Inglaterra, África, Medio Oriente, Hong Kong, etcétera—. Es decir, la política de la diáspora, al menos en lo que respecta a la última década, fue afectada de una manera decisiva y fundamental por las transformaciones electrónicas globales. Por lo tanto, más que una simple oposición entre vecindarios espaciales y vecindarios virtuales, lo que presenciamos, en realidad, es el surgimiento de un nuevo elemento significativo en la producción de lo local. El flujo global de las imágenes, las noticias y las ideas, en la actualidad, provee parte del saber, el compromiso y la competencia cultural y política que las personas y grupos diaspóricos llevan consigo e introducen en sus vecindarios espaciales. Tales flujos globales se vienen a sumar, de este modo, a los factores y las condiciones ya de por sí intensos e impositivos en el marco de los cuales se producen los vecindarios.

A diferencia del tipo de presiones generalmente negativas que el Estado-nación pone sobre la producción de los contextos por los sujetos locales, la mediación electrónica de la comunidad en el mundo diaspórico da lugar a un sentido más complejo, híbrido y dislocado de la subjetividad local. Puesto que estas comunidades electrónicas suelen estar constituidas, típicamente, por los miembros más educados y las elites de dichas comunidades diaspóricas, no afectan de una manera directa las preocupaciones locales de los emigrantes menos educados o pertenecientes a las clases menos privilegiadas. Si bien es cierto que estos últimos se hallan, por lo general, bastante más preocupados en resolver los aspectos

prácticos básicos relacionados con ganarse la vida y armarse un lugar de residencia en los nuevos escenarios donde les tocó vivir, de todos modos, eso no quiere decir que estén completamente aislados o al margen de estos flujos globales de imágenes, noticias y opiniones. Un chofer de taxi sikh puede no participar en la política del Punjab por medio de Internet, pero es muy posible que sí escuche casetes conteniendo ardientes y devotas canciones y sermones grabados en el mismo Templo Dorado del Punjab. A su vez, sus contrapartes de Haití, Paquistán o Irán también pueden usar la radio o el pasacasete para escuchar lo que quieran mediante la simple operación de escoger de entre el cuantioso flujo global de casetes, sobre todo, de los que contienen música popular, canciones y discursos de carácter religioso.

Distintos grupos de indios residentes en los Estados Unidos también escuchan los discursos y los sermones de absolutamente todas y cada una de las variedades de políticos, académicos, líderes espirituales y empresarios itinerantes provenientes del subcontinente indio que visitan el país. También leen *India West, India Abroad*, así como el resto de los principales periódicos que enlazan noticias de India y de los Estados Unidos en las mismas páginas. Ellos participan, por medio de la televisión por cable, los videocasetes y otras tecnologías similares, en el ruido constante del entretenimiento doméstico producido en los Estados Unidos, sobre todo para consumo interno. Así, el trabajo de la imaginación (véase el capítulo 1) por medio del cual se produce y se cultiva la subjetividad local termina siendo un desconcertante palimpsesto de fuentes y consideraciones tanto altamente locales como altamente translocales.

Los tres factores que más directamente afectan la producción de lo local en el mundo contemporáneo —el Estado-nación, los flujos diaspóricos y las comunidades electrónicas y virtuales— están articulados de un modo variable, misterioso, y muchas veces hasta contradictorio, que depende, a su vez, del escenario cultural, de clase, histórico y ecológico donde entren en contacto. En parte, tal variabilidad es en sí misma resultado del modo en que los paisajes étnicos de la actualidad interactúan con las finanzas, los medios de comunicación, las ideas circulantes y los imaginarios tecnológicos (véase el capítulo 2). Cómo estas fuerzas son articuladas en Port Moresby va a ser diferente de cómo se articulen en Peshawar, y a su vez será diferente de cómo se articulen en Los Ángeles o en Berlín. Pero estos son todos lugares donde la batalla entre los imaginarios del Estado-nación, las comunidades desarraigadas y los medios de comunicación electrónicos globales está en pleno apogeo.

Lo que esto viene a significar, con todas sus variaciones coyunturales, es un conjunto inmenso de desafíos que deberá enfrentar y resolver la producción de lo local en todos los planos y sentidos sugeridos en la discusión del presente capítulo. Los problemas de la reproducción cultural en un mundo globalizado sólo en parte pueden ser captados y explicados en términos de clase, género sexual, raza y poder, aun si todas estas cuestiones están, por cierto, implicadas de una manera crucial. Un hecho todavía más fundamental es que, actualmente, la producción de lo local —que, como ya argumenté, siempre es algo bastante frágil y difícil de conseguir y mantener— es, más que nunca, un proceso lleno de contradicciones, desestabilizado por el movimiento de personas y grupos, y desplazado por la formación de nuevos tipos de vecindarios, es decir, por un sinnúmero de vecindarios virtuales.

Lo local es frágil en dos sentidos. Por un lado, como ya se dijo en este capítulo, es frágil debido al hecho de que la reproducción material de los vecindarios concretos debe, nece-

sariamente, enfrentar la corrosión de los contextos, aunque más no sea debido a la tendencia del mundo material a resistir los propósitos de la agencia humana y avanzar ante sus descuidos. Lo local también es frágil en el sentido de que los vecindarios están sujetos a los impulsos productores de contextos de las organizaciones jerárquicamente más complejas —como las del Estado-nación moderno—. La relación entre estas dos formas diferentes de fragilidad es en sí misma histórica, en el sentido de que es, precisamente, la interacción a largo plazo entre vecindarios lo que genera estas relaciones jerárquicas complejas, proceso que se suele discutir bajo el título de la formación del Estado. Esta dialéctica histórica nos debería hacer recordar que lo local en tanto dimensión de la vida social y en tanto valor articulado de determinados vecindarios no es un patrón de medida trascendental respecto al cual una sociedad particular dada se rige o se desvía. Por el contrario, lo local es siempre un producto resultante de las prácticas de los sujetos locales en vecindarios concretos. Las posibilidades para su concreción en tanto estructura particular de sentimientos serán, por lo tanto, tan variables e incompletas como lo sean las relaciones entre los distintos vecindarios que constituyen sus instancias prácticas.

Los numerosos grupos humanos y poblaciones desplazadas, desterritorializadas y transeúntes que conforman los paisajes étnicos del mundo contemporáneo se hallan todos envueltos en la construcción de lo local, en tanto estructura de sentimientos, por lo general, como respuesta a la erosión, la dispersión y la implosión de los vecindarios en tanto formaciones sociales coherentes. Esta dislocación entre los vecindarios en tanto formaciones sociales y lo local como propiedad de la vida social no carece de precedentes históricos, dado que en el registro histórico abundan los casos de comercio entre poblaciones distantes, migraciones forzadas y exilios políticos. Lo verdaderamente nuevo es la dislocación existente entre esos procesos y los discursos y prácticas que hoy rodean el Estado-nación, mediados por los medios electrónicos de comunicación (incluidos los diversos discursos y prácticas de la liberalización económica, el multiculturalismo, los derechos humanos y las reivindicaciones de los refugiados). Dicha dislocación —como toda dislocación— apunta a una problemática coyuntural. La tarea de teorizar la relación entre tales dislocaciones (véase el capítulo 2) y las conjunciones y articulaciones que dan cuenta y explican la producción globalizada de la diferencia actualmente parece más necesaria y desalentadora que nunca. En todo caso, en una teoría como ésta, que todavía está por desarrollarse, probablemente no habrá nada de puro acerca de lo local.