

Néstor García Canclini

# **DIFERENTES, DESIGUALES Y DESCONECTADOS**

MAPAS DE LA INTERCULTURALIDAD

DIFERENTE  
DESIGUALES  
DESCONECTADOS

gedisa  
editorial

Néstor García Canclini

---

DIFERENTES, DESIGUALES  
Y DESCONECTADOS

CLA•DE•MA

## Otras obras de Editorial Gedisa

MARC AUGÉ *El tiempo en ruinas*

*¿Por qué vivimos?*

JACK GOODY *El Islam en Europa*

ALEJANDRO GRIMSON *La nación en sus límites*

SAÜL KARSZ *La exclusión: bordeando  
sus fronteras*

GUSTAVO LINS RIBEIRO *Postimperialismo*

LUIS REYGADAS *Ensamblando culturas*

GEORGE YÚDICE *El recurso de la cultura*

GEORGE YÚDICE Y *Política cultural*  
TOBY MILLER

ROSALÍA WINOCUR *Ciudadanos mediáticos*

# **DIFERENTES, DESIGUALES Y DESCONECTADOS**

Mapas de la interculturalidad

**Néstor García Canclini**

**gedisa**  
editorial

© Néstor García Canclini, 2004

Ilustración de cubierta: Sylvia Sans

Primera edición, septiembre de 2004, Barcelona

Primera reimpresión. marzo de 2005, 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: 84-9784-044-5

Depósito legal: B-51321-2005 E.U.

Printed by Publidisa

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

# Índice

<b>Introducción. Teorías de la interculturalidad</b>	
<b>y fracasos políticos</b> .....	13
Agradecimientos .....	26

## MAPAS

<b>1. La cultura extraviada en sus definiciones</b> .....	29
Laberintos del sentido .....	30
Identidades: camisa y piel .....	34
¿Sustantivo o adjetivo? .....	39
<b>2. Diferentes, desiguales y desconectados</b> .....	45
El patrimonio intercultural de los diferentes .....	46
Pierre Bourdieu: la diferencia leída desde la desigualdad ....	56
La sociología posbourdieuana .....	69
¿Tres modelos políticos? .....	79
<b>3. De cómo Clifford Geertz y Pierre Bourdieu</b>	
<b>llegaron al exilio</b> .....	83
La universidad, el shopping y los medios .....	83
Clifford Geertz: del conocimiento local al intercultural ....	86
Pierre Bourdieu: el sociólogo en la televisión .....	91
¿Hay un lugar para estudiar la interculturalidad? .....	97

<b>4. La globalización de la antropología después del posmodernismo</b> .....	103
Trabajo de campo o retórica textual .....	103
El antropólogo como escritor .....	105
Del análisis textual a la crítica socioinstitucional .....	110
Qué significa «ir al campo» cuando lo tenemos aquí .....	113
<b>5. Norte y sur en los estudios culturales</b> .....	119
De las salidas de emergencia a las puertas giratorias .....	120
Latinoamericanistas y latinoamericanos .....	125

## MIRADAS

<b>6. Modelos latinoamericanos de integración y desintegración</b> .....	131
Buscar un nombre para el techo común .....	132
Pertenencias múltiples .....	138
La totalización como utopía .....	141
<b>7. Quién habla y en qué lugar: sujetos simulados y posconstructivismo</b> .....	147
Sujetos simulados .....	148
La desconstrucción moderna .....	152
Qué hacer con las ruinas .....	154
Sujetos interculturales .....	161
Sujetos periféricos .....	165
<b>8. ¿Ser diferente es desconectarse? Sobre las culturas juveniles</b> .....	167
Informatizados, entretenidos... y los otros .....	168
Preguntas culturales sin respuestas políticas .....	171
Un mundo desencuadrado .....	173
<b>9. Sociedades del conocimiento: la construcción intercultural del saber</b> .....	181
El monolingüismo en las ciencias y las tecnologías .....	184
Conexiones limitadas, diversidad selectiva .....	187

<b>10. Mercados que desglobalizan: el cine latinoamericano</b>	
<b>como minoría</b> .....	195
La conversión de mayorías en minorías .....	196
Qué hacer cuando la globalización desglobaliza .....	202
 EPÍLOGO .....	 207
 BIBLIOGRAFÍA .....	 215





Si no conoces la respuesta, discute la pregunta.

CLIFFORD GEERTZ



## **Introducción**

# **Teorías de la interculturalidad y fracasos políticos**

Nos preguntamos cómo encajar en algo que parezca real, tan real como un mapa, esta madeja de comunicaciones distantes e incertidumbres cotidianas, atracciones y desarraigos, que se nombra como globalización. Setenta canales de televisión contratados por cable, acuerdos de libre comercio que nuestros presidentes firman aquí y allá, migrantes y turistas cada vez más multiculturales que llegan a esta ciudad, millones de argentinos, colombianos, ecuatorianos y mexicanos que ahora viven en los Estados Unidos o Europa, programas de información, virus multilingües y publicidades no pedidas que aparecen en el ordenador: dónde encontrar la teoría que organice las nuevas diversidades.

Estudiar las diferencias y preocuparse por lo que nos homogeneiza ha sido una tendencia distintiva de los antropólogos. Los sociólogos acostumbran detenerse a observar los movimientos que nos igualan y los que aumentan la disparidad. Los especialistas en comunicación suelen pensar las diferencias y desigualdades en términos de inclusión y exclusión. De acuerdo con el énfasis de cada disciplina, los procesos culturales son leídos con claves distintas.

Para las antropologías de la diferencia, cultura es pertenencia comunitaria y contraste con los otros. Para algunas teorías sociológicas de la desigualdad, la cultura es algo que se adquiere formando parte de las élites o adhiriendo a su pensamiento y sus gustos; las diferencias culturales procederían de la apropiación desigual de los recursos económicos y educativos. Los estudios comunicacionales consideran, casi siem-

pre, que tener cultura es estar conectado. No hay un proceso evolucionista de sustitución de unas teorías por otras: el problema es averiguar cómo coexisten, chocan o se ignoran la cultura comunitaria, la cultura como distinción y la cultura.com.

Es un asunto teórico y es un dilema clave en las políticas sociales y culturales. No solo cómo reconocer las *diferencias*, cómo corregir las *desigualdades* y cómo *conectar* a las mayorías a las redes globalizadas. Para definir cada uno de estos tres términos es necesario pensar los modos en que se complementan y se desencuentran. Ninguna de estas cuestiones tiene el formato de hace 30 años. Cambiaron desde que la globalización tecnológica interconecta simultáneamente casi todo el planeta y crea nuevas diferencias y desigualdades.

## 1

Las transformaciones recientes hacen tambalear las arquitecturas de la multiculturalidad. Los Estados y las legislaciones nacionales, las políticas educativas y de comunicación que ordenaban la coexistencia de grupos en territorios acotados son insuficientes ante la expansión de mezclas interculturales. Los intercambios económicos y mediáticos globales, así como los desplazamientos de muchedumbres, acercan zonas del mundo poco o mal preparadas para encontrarse. Resultados: ciudades donde se hablan más de 50 lenguas, tráfico ilegal entre países, circuitos de comercio trabados porque el norte se atrinchera en aduanas agrícolas y culturales, mientras el sur es despojado. Las consecuencias más trágicas: guerras «preventivas» entre países, dentro de cada nación, y aun en el interior de las megaciudades. Se militarizan las fronteras y los aeropuertos, los medios de comunicación y los barrios.

Parecen agotarse los modelos de una época en que creíamos que cada nación podía combinar sus muchas culturas, más las que iban llegando, en un solo «caldero», ser un «crisol de razas», como declaran constituciones y discursos. Se está acabando la distribución estricta de etnias y migrantes en regiones geográficas, de barrios prósperos y desposeídos, que nunca fue enteramente pacífica pero era más fácil de gobernar si los diferentes estaban alejados. Todos –patrones y trabajadores, nacionalistas y recién llegados, propietarios, inversores y turistas– estamos confrontándonos diariamente con una interculturalidad de pocos límites, a menudo agresiva, que desborda las instituciones materiales y mentales destinadas a contenerla.

De un mundo *multicultural* –yuxtaposición de etnias o grupos en una ciudad o nación– pasamos a otro *intercultural* globalizado. Bajo

concepciones multiculturales se admite la *diversidad* de culturas, subrayando su diferencia y proponiendo políticas relativistas de respeto, que a menudo refuerzan la segregación. En cambio, interculturalidad remite a la confrontación y el entrelazamiento, a lo que sucede cuando los grupos entran en relaciones e intercambios. Ambos términos implican dos modos de producción de lo social: *multiculturalidad* supone aceptación de lo heterogéneo; *interculturalidad* implica que los diferentes son lo que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos.

A los encuentros episódicos de migrantes que iban llegando de a poco y debían adaptarse, a las reuniones de empresarios, académicos o artistas que se veían durante una semana para ferias, congresos o festivales, se agregan miles de fusiones precarias armadas, sobre todo, en las escenas mediáticas. La televisión por cable y las redes de Internet hablan en lenguas dentro de nuestra casa. En las tiendas de comida, discos y ropa «convivimos» con bienes de varios países en un mismo día. A los mejores futbolistas argentinos, brasileños, franceses e ingleses los encontramos en equipos de otros países. Y las decisiones sobre lo que vamos a ver, dónde y quiénes van a jugar, implican no solo mezclas interculturales: como en la televisión y la música, en el deporte no solo juegan Beckham, Figo, Ronaldo, Verón y Zidane, sino las marcas de ropa y coches que los auspician, las televisoras que se pelean por transmitir los partidos, o que ya compraron los clubes. ¿Qué es lo que mantiene creíbles las identidades en el fútbol, las referencias nacionales y locales, cuando su composición es tan heterogénea, diseñada como co-producción internacional y con fines mercantiles? ¿Acaso la aceptación de extranjeros en el deporte da claves sobre ciertas condiciones que facilitan a los diferentes ser aceptados e integrados?

Es difícil estudiar este vértigo de con-fusiones con los instrumentos que usábamos para conocer un mundo sin satélites ni tantas rutas interculturales. Los libros sobre estos temas, la mayoría escritos en inglés y pensando en los formatos de multiculturalidad existentes en los Estados Unidos, Gran Bretaña o sus ex colonias, se concentran en relaciones interétnicas o de género, pero en el actual horizonte se entrecruzan otras conexiones nacionales e internacionales: de niveles educativos y edades, mediáticas y urbanas.

## 2

Este es un libro sobre teorías socioculturales y fracasos sociopolíticos. Una primera consecuencia de esta delimitación del campo de análisis es

que, si bien los lectores hallarán discusiones filosóficas, me interesa elaborarlas en relación con las actuales condiciones sociales y mediáticas en las que se verifican los desaciertos de las políticas. Encuentro que las polémicas entre sistemas de ideas, por ejemplo sobre universalismo y relativismo, o sobre las ventajas del universalismo como justificación estratégica (Gadamer, Rorty o Lyotard) o como opción ética (Rorty o Rawls) tienen el valor de situar las condiciones teóricas modernas y posmodernas de la inconmensurabilidad, incompatibilidad e intraducibilidad de las culturas. He preferido aquí trabajar, al modo de científicos sociales como Pierre Bourdieu y Clifford Geertz, o filósofos como Paul Ricoeur, atentos a los obstáculos socioeconómicos, políticos y comunicacionales que presenta a la interculturalidad la efectiva desestabilización actual de los órdenes nacionales, étnicos, de género y generacionales operada por la nueva interdependencia globalizada. Observa acertadamente Seyla Benhabib que el énfasis teorístico en la «inconmensurabilidad nos distrae de las muy sutiles negociaciones epistémicas y morales que ocurren entre culturas, dentro de las culturas, entre individuos y aun dentro de los individuos mismos al tratar con la discrepancia, la ambigüedad, la discordancia y el conflicto» (Benhabib, 2002: 31).

La atención a estas ambivalentes negociaciones ha caracterizado a los estudios socioantropológicos. Tal vez por eso la antropología puede registrar mejor, empíricamente, la reestructuración *cultural* del mundo como clave del final de una época *política*.

Hasta hace 15 años –para tomar como fecha de condensación la caída del muro berlinés– había una distribución del planeta en la que Oriente y Occidente parecían hemisferios antagónicos y poco conectados. Las naciones tenían culturas más o menos autocontenidas, con ejes ideológicos definidos y perseverantes, que regían la mayor parte de la organización económica y las costumbres cotidianas. Se creía saber qué significaba ser francés, ruso o mexicano. Los países venían abriendo su comercio, y por tanto recibiendo fábricas, objetos de consumo diario y mensajes audiovisuales cada vez más diversos. Pero en su mayor parte provenían de la región oriental u occidental a la que se pertenecía y eran procesados en una matriz nacional de significados.

En pocos años las economías de países grandes, medianos y pequeños pasaron a depender de un sistema transnacional en el que las fronteras culturales e ideológicas se desvanecen. Fábricas estadounidenses, japonesas y coreanas instalaron maquiladoras en naciones como México, Guatemala y El Salvador, que creían aliviar así el desempleo irresoluble con recursos internos. La inserción de estilos laborales y formas extrañas de organización del trabajo incrementó el ensamblado de auto-

móviles, televisores, y por supuesto de culturas (Reygadas, 2002). Quienes no lograban empleo o aspiraban a ganar más enviaban a algunos miembros de sus familias a los Estados Unidos, España u otras sociedades que aceptaban aún a indocumentados con tal de abaratar los costos de producción interna y para competir en la exportación. Los antropólogos estudiábamos la continuidad de tradiciones laborales, lenguas y hábitos de consumo que mantenían identidades territoriales también en el destierro. Los sociólogos políticos discuten si debe permitirse votar en los países latinoamericanos a los migrantes residentes en el extranjero, e imaginan los efectos de la influencia latina en el futuro de zonas estadounidenses donde comienzan a representar un cuarto de la población.

De pronto, demasiados cambios desfiguran ese paisaje. Cuando las ciencias sociales tenían mejor ordenado el mundo, se hubiera visto como eclecticismo atropellado que reuniéramos en un mismo párrafo estos hechos: a) muchas maquiladoras se van de los países latinoamericanos a China aprovechando los salarios más bajos de este país; o sea que el régimen chino, visto hasta hace una década como el mayor enemigo ideológico del capitalismo, genera desempleo y debilita a economías occidentales, no mediante sus cuestionamientos ideológicos, su eficacia productiva o su poderío militar, sino gracias a su mayor explotación del trabajo; b) en California, leyes como la 187 que privan de derechos de salud y educación a indocumentados, y la elección de Arnold Schwarzenegger como gobernador, se lograron con buena parte del voto chicano; c) las remesas de dinero de migrantes desde los Estados Unidos a América latina aumentan año tras año, al punto de convertirse en México, con 14.000 millones de dólares en 2003, en una fuente de ingresos semejante a la exportación de petróleo y más alta que el turismo; d) la ropa, los teléfonos móviles, aparatos electrodomésticos y hasta los adornos de Navidad tienen en común etiquetas que anuncian su fabricación en el sureste asiático. Hemos visto banderas nacionales agitadas en celebraciones de la independencia de la Argentina y México con la leyenda «made in Taiwan».

Estos procesos no son fácilmente agrupables en una misma serie socioeconómica ni cultural, porque implican tendencias diversas de desarrollo, a veces contradictorias. Más que generalizar conclusiones, cambian las preguntas por lo local, lo nacional y lo transnacional, por las relaciones entre trabajo, consumo y territorio, es decir, alteran la articulación de los escenarios que daban sentido a los bienes y mensajes.

En rigor, se trata de un proceso que tiene más de 15 años. No olvido que cuando a fines de la década de 1970 hice etnografía de las fiestas indígenas y mestizas en Michoacán, en las danzas de origen purépecha



o español –vivas todas como signos identificatorios de tradición local– los migrantes a los Estados Unidos, que regresaban a México para participar, exhibían ropas cruzadas por leyendas en inglés y colocaban su cooperación en dólares en el arreglo ritual de la cabeza de los danzantes. La diferencia es de *escala e intensidad*: en Michoacán no más del 10% de la población emigraba en aquella época; ahora, en cifras redondas, viven en ese estado de México 4.000.000, en tanto 2.500.000 de michoacanos residen en los Estados Unidos. Unos y otros siguen interconectados, no solo por el dinero sino por mensajes afectivos, información en las dos direcciones, frustraciones y proyectos más o menos comunes.

Las diferencias recientes se aprecian en muchas sociedades latinoamericanas, y aun en los Estados Unidos. Las exportaciones chinas a este país aumentaron el 40% en los últimos tres años, con lo cual la sociedad estadounidense se convierte en destino del 25% de lo vendido por los chinos al extranjero. En esos envíos asiáticos llegan miles de objetos sin los cuales es difícil imaginar lo que distingue a los estadounidenses: los trofeos con los que premian a los niños en competencias deportivas, las pelotas de béisbol y baloncesto, los trineos, aparatos de televisión y muebles «early american».

Sería ingenuo pensar que tantas etiquetas con identificaciones asiáticas en artículos de consumo estadounidense o en banderas argentinas y mexicanas atenuarán el nacionalismo de estos pueblos, aproximándolos y facilitando su comprensión. Las relaciones entre los acercamientos del mercado, los nacionalismos políticos y las inercias cotidianas de los gustos y los afectos siguen dinámicas divergentes. Como si no se enteraran de las redes que comprometen a la economía, la política y la cultura a escala transnacional. Esta nueva situación de las relaciones interculturales es la que me incita a las revisiones teóricas de los trabajos antropológicos, sociológicos y comunicacionales de las décadas recientes.

### 3

La indagación sobre las posibilidades de convivencia multicultural tiene cierta analogía con la construcción de proyectos interdisciplinarios. Si estamos en una época *post* y *multi*, si hace tiempo que es imposible instalarse en el marxismo, el estructuralismo u otra teoría como única, el trabajo conceptual necesita aprovechar diferentes aportes teóricos debatiendo sus intersecciones. Después de años de utilizar la concepción bourdieuana –de por sí una teoría que articula y discute a

Marx, Weber y Durkheim— para perfilar investigaciones sobre campos intelectuales, consumos culturales y el vínculo sociedad-cultura-política, aprecio mejor los límites de sus enfoques. Me ayudan, como verán luego, las críticas de Grignon-Passeron, y los desarrollos de Boltanski-Chiapello que ofrecen una visión más compleja de las contradicciones actuales del capitalismo. Me interesó, en esta línea, entender por qué Bourdieu reprodujo hasta sus últimas investigaciones su máquina reproductivista, y en los años finales, cuando quiso acompañar protestas contra el neoliberalismo y reencontrar un papel para sujetos críticos, no trascendió la repetición más o menos sofisticada del anticapitalismo de la primera mitad del siglo XX. Encuentro la clave de esos límites en la dificultad de su obra para incluir las formas de industrialización-masificación de la cultura y el papel no simplemente reproductivista de los sectores populares.

La atención que doy a las posiciones que subrayan las diferencias, desde el etnicismo hasta la de Clifford Geertz, me lleva a valorar críticamente los aportes de quienes miran la modernidad desde lo pre o no moderno. Del otro lado, las opciones presentadas por el posmodernismo en la antropología y los estudios culturales tampoco nos permiten desentendernos de las incertidumbres de la modernidad. Ni las concepciones diferencialistas que rechazan a Occidente, ni las posmodernas, ofrecen alternativas teóricas ni modelos socioculturales que reemplacen los dilemas modernos.

El interés por entender a la vez las teorías socioculturales y los fracasos políticos exige analizar, junto con lo que declaran los autores en los textos teóricos, las polémicas y las relaciones con instituciones, medios y movimientos sociales, a través de las cuales construyen su argumentación. Por eso, me ocupo de varios libros-faro junto con simposios donde científicos sociales y líderes indígenas discutieron sobre las diferencias étnicas y los Estados. Analizo los textos de Bourdieu y también su modo de actuar en la televisión. En las situaciones de enunciación e interacción escuchamos lo que en los textos aparece como presupuesto o silencio.

En cuanto a los políticos, el libro intenta mirar sus fracasos culturales no solo como resultado de errores o corrupción, de la asfixia que la economía neoliberal impone al juego democrático, sino también como frustraciones teóricas. Faltan interpretaciones convincentes sobre el modo errático e irrepresentativo en que deambula la política. No encuentro para estos últimos años textos equivalentes a los que se escribieron sobre las grandes catástrofes del siglo XX: el nazismo, el autoritarismo soviético y sus sombras. De manera que al preguntarnos por la política y los políticos, los fracasos de los que hablan rutinariamente

los periódicos aparecerán aquí como escenografía, ruido de fondo, preguntas sobre los actuales desentendimientos entre culturas y posiciones de poder.

#### 4

Quizás estas primeras páginas sugieran ya las razones del cambio de foco que auspician respecto de otros textos sobre interculturalidad. Como se sabe, los estudios anglosajones en este campo se han concentrado en la *comunicación intercultural*, entendida primero como relaciones interpersonales entre miembros de una misma sociedad o de culturas diferentes, y luego abarcando también las comunicaciones facilitadas por los medios masivos entre sociedades distintas (Hall, Gudykunst, Hamelink). En Francia y otros países preocupados por la integración de migrantes de otros continentes, prevalece la orientación educativa que plantea los problemas de la interculturalidad como adaptación a la lengua y la cultura hegemónicas (Boukous). En América latina predomina la consideración de lo intercultural como relaciones interétnicas, limitación de la que vienen escapando autores que circulan fluidamente entre antropología, sociología y comunicación (Grimson, Martín Barbero, Ortiz).

La intensificación de los cruces entre culturas induce a extender el campo de estos aportes. No se trata de «aplicar» los conocimientos generados por esas investigaciones, en su mayoría restringidas a la dinámica interpersonal o condicionados por los objetivos pragmáticos y pedagógicos de la integración de minorías, a procesos de mediación tecnológica y de escala transnacional. El crecimiento de tensiones en todas las áreas de la vida social, en interacciones masivas entre sociedades, en las expansiones del mercado y los fracasos de la política, está incorporando las preguntas por la interculturalidad a disciplinas que no usaban la expresión y reclaman nuevos horizontes teóricos.

Adopto aquí una perspectiva transdisciplinaria, con énfasis en los trabajos antropológicos, sociológicos y comunicacionales. Difiero de aquellos antropólogos para los cuales lo propio de su disciplina es asumir enteramente el punto de vista interno de la cultura elegida, y pienso que grandes avances de esta ciencia derivan de haber sabido situarse en la interacción *entre* culturas. Más aún: como explico en el primer capítulo, Marc Abélès, Arjun Appadurai y James Clifford, entre otros, están renovando la disciplina al redefinir la noción de cultura: ya no como entidad o paquete de rasgos que diferencian a una sociedad de otra. Conciben *lo cultural* como sistema de relaciones de sentido que

identifica «diferencias, contrastes y comparaciones» (Appadurai, 1996: 12-13), el «vehículo o medio por el que la relación entre los grupos es llevada a cabo» (Jameson, 1993: 104).

Esta reconceptualización cambia el método. En vez de comparar culturas que operarían como sistemas preexistentes y compactos, con inercias que el populismo celebra y la buena voluntad etnográfica admira por su resistencia, se trata de prestar atención a las mezclas y los malentendidos que vinculan a los grupos. Para entender a cada grupo hay que describir cómo se apropia de y reinterpreta los productos materiales y simbólicos ajenos: las fusiones musicales o futbolísticas, los programas televisivos que circulan por estilos culturales heterogéneos, los arreglos navideños y los muebles «early american» fabricados en el sudeste asiático. Por supuesto, no solo las mezclas: también las aduanas en que se atrincheran, la persecución occidental de indígenas o musulmanes. No solo los intentos de conjurar las diferencias sino los desgarreros que nos habitan.

Tampoco se trata de pasar de la diferencia a las fusiones, como si las diferencias dejaran de importar. En rigor, se trata de complejizar el espectro. Vamos a considerar, junto con diferencias e hibridaciones, como intenta el capítulo 2, las maneras en que las teorías de las diferencias necesitan articularse con otras concepciones de las relaciones interculturales: las que entienden la interacción como desigualdad, conexión/desconexión, inclusión/exclusión.

La perspectiva *emic*, o sea el sentido intrínseco que los actores dan a sus conductas, sigue siendo una contribución mayor de la antropología y un requisito ético y epistemológico indispensable para entender una dimensión clave de lo social. Pero en una época en que la investigación antropológica ha demostrado aptitudes para captar, además de lo que cada uno toma y rechaza de los otros, lo que sucede de los dos lados en esas atracciones y desprecios, aun en intercambios globales, no podemos reducir esta disciplina, en palabras de Geertz, a un saber sobre verdades caseras.

## 5

Adoptar una perspectiva intercultural proporciona ventajas epistemológicas y de equilibrio descriptivo e interpretativo, lleva a concebir las políticas de la diferencia no solo como necesidad de resistir. El multiculturalismo estadounidense y lo que en América latina más bien se llama pluralismo dieron aportes para hacer visibles a grupos discriminados. Pero su estilo relativista obturó los problemas de interlocución y

convivencia, así como su política de representación –la acción afirmativa– suele generar más preocupación por la resistencia que por las transformaciones estructurales.

El multiculturalismo ha llegado a funcionar en algunos países como interpretación ampliada de la democracia. Nos hizo ver que esta significa algo más que la rutina de votar cada dos o cuatro años: formar parte de una sociedad democrática implica tener derecho a ser educado en la propia lengua, asociarse con los que se nos parecen para consumir o protestar, tener revistas y radios propias que nos distinguan.

Sin embargo, también hay que considerar las críticas dirigidas al multiculturalismo y al pluralismo, sobre todo en su versión segregacionista. Se objeta que la autoestima particularista conduce a nuevas versiones del etnocentrismo: de la obligación de conocer una única cultura (nacional, occidental, blanca, masculina) se pasa a absolutizar acriticamente las virtudes, solo las virtudes, de la minoría a la que se pertenece. El relativismo exacerbado de la «acción afirmativa» oscurece los dilemas compartidos con conjuntos más amplios, sea la ciudad, la nación o el bloque económico al que nos asocia el libre comercio. Cumplir con las cuotas –de mujeres, de afroamericanos, de indígenas– al ocupar las plazas, puede volver insignificantes los requisitos específicos que hacen funcionar las instituciones académicas, hospitalarias o artísticas. La vigilancia de lo políticamente correcto asfixia, a veces, la creatividad lingüística y la innovación estética.

No es fácil hacer un mapa con usos tan dispares del multiculturalismo. Ni evaluar sus significados múltiples, dispersos, en las sociedades. Es útil, al menos, diferenciar entre multiculturalidad y multiculturalismo. La *multiculturalidad*, o sea la abundancia de opciones simbólicas, propicia enriquecimientos y fusiones, innovaciones estilísticas tomando prestado de muchas partes. El *multiculturalismo*, entendido como programa que prescribe cuotas de representatividad en museos, universidades y parlamentos, como exaltación indiferenciada de los aciertos y penurias de quienes comparten la misma etnia o el mismo género, arrincona en lo local sin problematizar su inserción en unidades sociales complejas de gran escala.

Por estas razones este libro trata de salir de dos rasgos del pensamiento teórico posmoderno: la exaltación indiscriminada de la *fragmentación* y el *nomadismo*. Quedarse en una versión fragmentada del mundo aleja de las perspectivas macrosociales necesarias para comprender e intervenir en las contradicciones de un capitalismo que se transnacionaliza de modo cada vez más concentrado. En cuanto al nomadismo de las décadas de 1980 y 1990, no podemos olvidar que corresponde al momento en que el libre comercio y la apertura de

fronteras aparecían como recursos para reubicarse en las competencias económicas; ahora vemos en todas partes –sobre todo, en el sur– que la desregulación trae también desamparo laboral, descuido de la salud y del medio ambiente y masivas migraciones. Conocemos repertorios e innovaciones de más culturas, pero perdimos protección sobre la propiedad intelectual, o los derechos de difusión se concentran en unas pocas corporaciones, especialmente en los campos musicales y digitales. ¿Mercados libres? En vez del libre juego estético y económico entre productores culturales, son los intereses de empresas dedicadas al entretenimiento o las comunicaciones los que influyen en lo que se edita, se filma o es museificable. Por eso, dedico los dos capítulos finales a proponer una visión intercultural crítica del mercado cinematográfico y de ese otro mercado absuelto de sus posiciones injustas bajo el nombre de «sociedad del conocimiento».

No se impone, como se temía hace años, una única cultura homogénea. Los nuevos riesgos son la abundancia dispersa y la concentración asfixiante. Coincido con Jean-Pierre Warnier: el problema que enfrentan las sociedades contemporáneas es más «de explosión y dispersión de las referencias culturales, que de homogeneización» (Warnier, 2002: 108). Pero simultáneamente las megacorporaciones intentan controlar vastas zonas de esa proliferación mediante tarifas preferenciales, subsidios, *dumping* y acuerdos regionales inequitativos. La multiculturalidad, reconocida en el menú de muchos museos, de empresas editoriales, discográficas y televisivas, es administrada con un sistema de embudo que se corona en unos pocos centros del norte. Las nuevas estrategias de división del trabajo artístico e intelectual, de acumulación de capital simbólico y económico a través de la cultura y la comunicación, concentran en Estados Unidos, algunos países europeos y Japón las ganancias de casi todo el planeta y la capacidad de captar y redistribuir la diversidad. ¿Cómo reinventar la crítica en un mundo donde la diversidad cultural es algo que se administra: en las corporaciones, en los Estados y en las ONG?

Pocos autores y movimientos sociales advierten las consecuencias de este nuevo paisaje. George Yúdice observa que las manifestaciones globalifóbicas, desde Seattle y Génova hasta Cancún y Porto Alegre, ofrecen críticas severas a la desregulación, las privatizaciones, los programas de austeridad del Banco Mundial y el FMI, los efectos del neoliberalismo sobre la agricultura y el medio ambiente, pero no encaran las cuestiones culturales y comunicacionales, o cuando lo hacen siguen apresadas en el rústico «modelo» de la macdonaldización del mundo. Carecen de propuestas para la circulación democrática o más equitativa de los bienes simbólicos en un tiempo en que la multiculturalidad no

desaparece, sino que es administrada selectivamente según la lógica de la transnacionalización económica (Yúdice, 2002).

## 6

Se puede entender que los deslizamientos interculturales exitosos hayan fomentado los elogios posmodernos del nomadismo y la fragmentación: unos pocos actores y directores de cine asiáticos, europeos y latinoamericanos logran actuar en Hollywood, músicas del Tercer Mundo son aplaudidas en el primero. Es posible citar a algunos migrantes populares que llegan a enriquecerse.

Pero no ayuda a distinguir las lógicas diversas de la interculturalidad el amontonar los destierros, vagabundeos, migraciones, tribalismos urbanos y navegaciones por Internet, olvidando su sentido social, como ocurre en ciertos libritos franceses y latinoamericanos. Uno de sus representantes más traducidos, Michel Maffesoli, que ya había banalizado las formas contemporáneas de desintegración reduciéndolas a «tribalismos», ahora dice que nos uniría a todos —«hippies, freaks, indiani metropolitani», judíos diaspóricos y guaraníes y Rolling Stones, exiliados y buscadores de viajes iniciáticos— una despreocupación dionisíaca «por el mañana, el gozo del momento, el arreglárselas con el mundo tal cual es». Se necesita olvidarse de lo que las ciencias sociales y tantos testimonios dramáticos dicen sobre la interculturalidad para escribir en 1997 que «deja de ser válida la contraposición entre una vida errante elitista —la del “jet-set”— y la propia de los pobres —la de la migración en busca de trabajo o de libertad—» (Maffesoli, 2004: 142).

Cuando restituimos esa función básica del pensamiento que es discernir en la mezcla lo distinto, confrontamos ásperas frustraciones: la mayoría de los migrantes desvalorizados en las sociedades que eligieron con admiración; cineastas argentinos, españoles y mexicanos filman en Hollywood, aunque no los guiones que llevaban. Por otro lado, también hallamos frustraciones que se combinan con resistencias y logros: Pinochet y decenas de torturadores argentinos fueron absueltos en sus países, juzgados en España, apresados en Inglaterra o México y, finalmente, algunos procesados en los lugares de los crímenes.

¿Qué es un lugar en la mundialización? ¿Quién habla y desde dónde? ¿Qué significan estos desacuerdos entre juegos y actores, triunfos militares y fracasos político-culturales, difusión mundial y proyectos creativos? La fascinación de estar en todas partes y el desasosiego de no estar con seguridad en ninguna, de ser muchos y nadie, cambian el debate sobre la posibilidad de ser sujetos: ya aprendimos en los estudios

sobre la configuración imaginaria de lo social cuánto pueden tener los procesos sociales y los sujetos de contruidos o simulados. Quizá comienza un tiempo de reconstrucciones menos ingenuas de lugares y sujetos, aparecen ocasiones para desempeñarnos como actores verosímiles, capaces de hacer pactos sociales fiables, con alguna duración, en intersecciones disfrutadas. ¿Por qué el arte reciente está redescubriendo al sujeto o buscando recrearlo? Nombres de artistas del pasado y actuales se convierten en iconos de las exposiciones-faro, de películas europeas, chinas y estadounidenses, de interpretaciones musicales estelares. Los editores registran el ascenso de ventas de biografías y autobiografías. ¿Las identidades personales resucitan como marcas para reactivar los mercados, o hay algo más en este deseo de ser sujetos, o tenerlos como referencia?

¿Qué busca bajo los escombros de la noción de sujeto el encuentro ritual más importante de los empresarios del mundo, el Foro Económico de Davos, en 2004, al titular una sesión Yo, S.A.? Lo novedoso no es la sugerencia de que «cada uno debe llevar su vida como una empresa», sino la paradoja de re-consagrar al yo como sociedad anónima. El moderador del debate dijo que en realidad desde hace tiempo Davos es «la Olimpiada del narcisismo». La metáfora de Jacques Attali —«gestionar la propia vida como si fuera una cartera de valores»— es al menos inquietante desde que sabemos cuán inestables están los valores y las astucias desconfiables con que se manejan los movimientos financieros. Estos empresarios e intelectuales van mucho más lejos, al recoger las astillas de la noción de sujeto, que el posmodernismo cuando las mostró dispersas o simuladas. Parece urgente discernir quiénes pueden ser sujetos en esta época de mercados caníbales, y quiénes —individuos y colectivos (partidos, ONG, etc.)— estamos exigidos, a la vez, para *ser flexibles* y *ser alguien* en la selva de las siglas.

## 7

¿Diferentes, desiguales y desconectados? Plantear los modos de interculturalidad en clave negativa es adoptar lo que siempre ha sido la perspectiva del pensamiento crítico: el lugar de la carencia. Pero ponerse en la posición de los desposeídos (de integración, de recursos o de conexiones) no es aún saber quiénes somos. Imaginar que se podía prescindir de este problema ha sido, a lo largo del siglo XX, el punto ciego de muchos campesinistas, proletaristas, etnicistas o indianistas, feminismos que suprimían la cuestión de la alteridad, subalternistas y casi todos aquellos que creían resolver el enigma de la identidad afirmando



con fervor el lugar de la diferencia y la desigualdad. Al quedarse de este lado del precipicio, casi siempre se deja que otros –de este lado y de aquel– construyan los puentes. Las teorías comunicacionales nos recuerdan que la conexión y la desconexión con los otros son parte de nuestra constitución como sujetos individuales y colectivos. Por tanto, el espacio *inter* es decisivo. Al postularlo como centro de la investigación y la reflexión, estas páginas intentan comprender las razones de los fracasos políticos y participar en la movilización de recursos interculturales para construir alternativas.

## Agradecimientos

Los cuatro primeros capítulos recibieron comentarios, en un seminario en Buenos Aires, de Claudia Briones, Sergio Castellanos, Alejandro Grimson y Pablo Wright. El capítulo 3 se benefició al trabajar una primera versión en un seminario con el Cidob, en Barcelona, organizado por Yolanda Onghena. Varios apartados de este libro fueron elaborándose en cursos y conferencias dados en varios países, notoriamente en diálogo con los alumnos de licenciatura y posgrado de la Universidad Autónoma Metropolitana, de México. El capítulo 4 fue publicado en una versión anterior por la revista española *Antropología*. El último surgió de una investigación colectiva auspiciada por el Instituto Mexicano de Cine, que compartí con Ana Rosas Mantecón y Enrique Sánchez Ruiz; en esta versión pude aprovechar los comentarios que recibí, en noviembre de 2003, al presentarlo en un simposio en la Universidad de Stanford.

Otros nombres que sería justo reconocer aquí se encontrarán citados a lo largo del texto para dar lugares específicos a varias deudas. No quiero omitir, sin embargo, el apoyo de varios interlocutores. Magali Lara acompañó casi diariamente las exploraciones, incertidumbres y goces de este proyecto. Varios capítulos recibieron comentarios incisivos de Miguel Bartolomé, Román de la Campa, Rossana Reguillo y Ana Rosas Mantecón. Por fin quiero agradecer a Yamila Sevilla, editora capaz de comprender en el detalle y el conjunto los dilemas de una búsqueda abierta que quiere presentarse como libro. Pati Legarreta y Katia Aeby me apoyaron eficientemente para poner en limpio las muchas versiones de estas páginas.