

**SÉRIE ANTROPOLOGIA**

**244**

**(META) CULTURA DEL ESTADO-NACIÓN  
Y ESTADO DE LA (META) CULTURA  
Claudia Briones**

**Brasília  
1998**

## **APRESENTAÇÃO**

O presente trabalho é a versão completa da comunicação apresentada por Claudia Briones no Seminário Internacional "Uma Agenda para a Antropologia a partir da América Latina", realizada sob os auspícios do Depto. de Antropologia nos dias 28 e 29 de setembro de 1998. Como tal, faz parte de um grupo de quatro ensaios originais trazidos especialmente para aquele encontro e oferecidos para circulação através do Departamento. O Seminário tratou-se do primeiro de uma série de encontros destinados a pensar questões teóricas e elaborar perspectivas para a prática etnográfica a partir de uma posição geopolítica definida pela área latinoamericana.

José Jorge de Carvalho & Rita Laura Segato

**(Meta)cultura del estado-nación y estado de la (meta)cultura:  
Repensando las identidades indígenas y antropológicas  
en tiempos de post-estatalidad.**

Claudia Briones  
Univ. de Buenos Aires/CONICET

**Resumen**

Supuestamente, los procesos de flexibilización del capital y transnacionalización de producciones culturales están llevando a replantear el rol del estado y a expandir las nociones y formas de ciudadanía. A la par de universalizarse la retórica de los derechos humanos como paraguas desde el cual asentar, negociar y monitorear un nuevo orden político internacional, ciertas pugnas parecen también globalizarse. Incluso metáforas de cambio climático o la des-territorialización de antagonismos mediante la re-territorialización de objetivos terroristas contribuyen a dar la sensación de que, convertido en una pequeña caja de resonancia, cualquier punto del globo puede operar de válvula de escape y padecer las consecuencias de desequilibrios y conflictos generados en las antípodas. Globalización y nación parecen así "realidades" cuyas vinculaciones quedan planteadas en términos de ex-centricidad y, no obstante, de relativa congruencia, cuando se repara en las asimetrías de poder que siguen estratificando la aparente horizontalidad de acuerdos y arreglos inter-nacionales.

Como contracara de la comprensión témporo-espacial propia de este marco, la interculturalidad surge como valor, recurso y dato diagnóstico para la fijación de políticas sociales. Por ello, la llegada de movimientos y organizaciones con filosofía y liderazgo indígena a foros como las Naciones Unidas o las Cumbres sobre Biodiversidad emerge como manifestación globalizada que, aunque por motivos diversos, a la vez deslumbra y preocupa tanto a sectores conservadores como progresistas. Mientras para los primeros atrae una espectacularización de las escenificaciones de la diferencia que --en tanto muestra de exotismo-- abona el racismo cultural que promueven, para los segundos fascina la vitalidad con que hoy el planteo y resignificación de reivindicaciones ancestrales da sustento a perspectivas ecológicas de desarrollo sustentable y efectúa comentarios críticos sobre modelos hasta ahora hegemónicos de nación-como-estado. A su vez, así como preocupa a unos que las demandas por territorio y libredeterminación indígena vulneren el principio de soberanía estatal, inquieta a otros que la dinámica de las identidades políticas quede apresada en el mero simulacro de la diversidad.

Maniobrando por entre interpelaciones hegemónicas y las expectativas de múltiples agencias, ni la posición del activismo indígena ni la de los antropólogos es sencilla, al momento de recrear y dar cuenta de cómo se recrea una aboriginalidad particular. Entre las consecuencias buscadas y no buscadas de las respectivas prácticas, se abre un campo de incertidumbres y tensiones que exige monitorear permanentemente los nuevos términos, propósitos y efectos de la tradicional relación entre observadores y observados. Este trabajo parte entonces de la experiencia etnográfica de la autora con el activismo Mapuche, para reflexionar sobre algunos de los dilemas y desafíos que hoy confrontan las producciones

políticas y de conocimiento de pueblos indígenas y antropólogos en América Latina.

### **Certezas sobre el estado-nación moderno e incertezas epocales sobre el nuevo orden post-estatal.**

Los procesos de estatalidad capitalista y de construcción de la *nación* se han convertido en foco y marco de análisis particulares y de la discursividad disciplinar hegemónica en épocas relativamente recientes, aun cuando los estados arcáicos han sido tema de preocupación de la Antropología clásica, y los padres de la Sociología buscaron tempranamente dar cuenta de la dinámica de los estados industriales. Independientemente de la "novedad" en términos históricos de estas apropiaciones conceptuales y temáticas,<sup>1</sup> las mismas ya casi forman parte del sentido común disciplinar, y nos proporcionan no pocas certezas acerca de la operatoria de los llamados "estados-nación modernos". Sabemos que son formaciones complejas que, materializándose en y a través de "formas culturales", apelan a un repertorio de tecnologías disciplinantes para gobernar/constituir relaciones sociales e investirse de sentido. Sabemos también que, multiplicando y articulando distintos tipos de interpelaciones que inscriben subjetividades, su discurso explícito e implícito sobre la norma homogeniza y diversifica a la vez el campo social.<sup>2</sup> Sabemos por último que, aunque los sujetos que son objeto de esas interpelaciones se constituyen desde campos más abarcativos que el estrictamente estatal, la *nación* suele operar como telón de fondo de procesos más amplios de construcción de categorizaciones y sentidos sociales --telón contra el cual se recortan distintos tipos de "otros internos".<sup>3</sup>

Ahora bien, de manera casi paralela a la profundización de un marco explicativo del state-building y nation-building en y desde la Antropología "actualizada", procesos de globalización --que, curiosamente, parecen poner en entredicho algunos principios del modelo de estado-nación moderno-- comienzan a instalarse como tema novedoso y prioritario en la agenda académica a partir de mediados y fines de los años 80. Sin poder detenerme en examinar aquí las causas de esta curiosa sincronía, ni las características y efectos de la flexibilización del capitalismo o las condiciones y dinámica general de los procesos de transnacionalización y de compresión témporo-espacial a ello asociados,<sup>4</sup> me

---

1. Aunque sin poder ponerme aquí a discutir las causas, señalaría además que las Ciencias Sociales en general han capitalizado bastante tardíamente las tempranas advertencias de autores como Gramsci, que no sólo han puesto de relieve la compleja operatoria del estado y la construcción de hegemonía, sino que han destacado cuán fundamental y estratégico es el campo de la cultura para establecer consenso en ese marco (Briones 1995; Foster 1991; Ortner 1984; R. Williams 1990).

2. Aportes señeros en esta dirección se encuentran y/o suman en Abrams 1988; Althusser 1971; Balibar 1991; Corrigan y Sayer 1985; Foster 1991; Foucault 1991; Hall 1984 y 1985; Laclau y Mouffe 1990; Mitchell 1991; Mouffe 1987 y 1988; Poggi 1978; Scokpol 1985.

3. A este respecto, ver por ejemplo Alonso 1994; Anderson 1990; Bhabha 1990; B. Williams 1989, 1991 y 1993.

4. Estas cuestiones han sido sugerentemente analizadas por autores como Harvey (1989) entre

concentraré en reflexionar en paralelo sobre dos de sus manifestaciones que más directamente reverberan en la actual política de identidad de los movimientos indígenas y en los análisis que los antropólogos hacemos de la misma.<sup>5</sup> Me refiero, por un lado, al diagnóstico de que los estados-nación están en crisis, acosados por presiones tanto subcomo super-estatales y, por el otro, al boom experimentado por las nociones de diversidad y cultura. Planteando sus propias aristas paradójales, ambas manifestaciones pueden, en cierta medida, verse como vinculadas.

En lo que hace a la capacidad de los nacionalismos territoriales para inscribir y confinar a su propio horizonte estatal las luchas políticas, sociales y culturales, distintos indicadores atestiguarían el umbral y las características de una nueva era de post-estatalidad. La univerzalización la retórica de los derechos humanos como paraguas desde el cual asentar, negociar y monitorear un nuevo orden político internacional, la des-territorialización de antagonismos mediante la re-territorialización de objetivos terroristas, o la metaforización de cambios climáticos y efectos bursátiles contribuyen a dar la sensación de que, convertido en una pequeña caja de resonancia, cualquier punto del globo puede operar de válvula de escape y padecer las consecuencias de desequilibrios y conflictos que, generados en las antípodas, desbordan la competencia y capacidad de respuesta estatales. En la medida en que ciertas pugnas sociales también se han globalizado, parecieran a su vez multiplicarse reivindicaciones al interior de estados cuyo rol estaría siendo cuestionado desde y por la expansión de nuevas formas de ciudadanía. Globalización y nación-como-estado parecen así "realidades" cuyas vinculaciones tienden a quedar planteadas en términos de ex-centricidad. No obstante, ni bien se repara en las asimetrías de poder que siguen estratificando la aparente horizontalidad de acuerdos y arreglos inter-nacionales, pronto se advierte que hay estados que, como las estrellas, tienen distintas magnitudes (Segato 1998a: 5) y por tanto capacidad para fijar rumbos a los restantes.

En lo que se refiere al redescubrimiento de lo que otrora fuera leit motiv de nosotros los antropólogos --personajes tan exóticos como nuestros "objetos" de estudio-- cultura y diversidad se han puesto de moda. Distintas disciplinas han comenzado a experimentar fascinación con el análisis cultural y la etnografía. Una dolida lectura corporativa diría incluso que no sólo han hecho propio "nuestro" campo de estudio, sino que han "avanzado" sobre "nuestras" técnicas y métodos, tal vez sin suficiente autoridad o formación. En términos más explícitamente políticos, a su vez, también está operando un inusitado reciclamiento de la noción de cultura desde un amplio espectro de campos de poder que involucra agentes no académicos igualmente dispares. Más que la mera (re)emergencia de diferencias latentes, sorprende el festejo que ahora se hace de un ser diverso que antes más bien tendía a verse como fuente potencial de conflicto. Como sugiere Wright (1998), lo curioso en todo caso es cómo esta politización de la cultura opera para avalar agendas muy distintas, casi contrapuestas. Agendas que van desde el racismo

---

otros.

5. Hasta donde yo sé, en Argentina hay muchos *Pwelche* "gente del este" (Mapuche de Argentina) que, como veremos, son antropólogos más por oficio, que por haber transitado el sistema de educación formal. Por razones de experiencia y brevedad --y aún cuando ello no sea por ejemplo así entre los *Guluche* "gente del oeste" (Mapuche de Chile)-- los lectores de este trabajo pueden dar por supuesto que quienes aquí se presentan como "antropólogos" son "no indígenas".

cultural de la nueva derecha, hasta la promoción de una idea de cultura organizacional que busca agilizar la administración de empresas; desde el discurso empoderador de la diversidad avalado por ciertas agencias internacionales y ONGs que procuran fundar una ética glocal desde donde sustentar políticas de desarrollo, hasta las luchas de múltiples grupos subalternos que intentan construir un espacio de participación más digno, en base a y para contener sus "especificidades" culturales. Aunque sin duda lo que Taylor (1992) llama "la política del reconocimiento" tiene raíces filosóficas mucho más antiguas, no hace tanto que "la convivencia tolerante en un mundo plural" se ha convertido en compromiso de vida para algunos, en emblema de lo "políticamente correcto" para otros, y en cliché publicitario para Benetton.

Como esta polifacética significación de lo diverso es a la vez marco y materia de los dilemas que procuro poner en foco en este trabajo --y como mi enfoque antropológico no renuncia a efectuar un análisis cultural-- corresponde explicitar el lugar desde el cual mi intervención triangulará discursos sociales sobre el mismo referente --lugar sintetizado en la propuesta de hablar sobre el estado de la (meta)cultura y la (meta)cultura del estado-nación.

### **Algunas precisiones conceptuales sobre la noción de cultura**

Como otra interesante sincronía que quedará nuevamente sólo sugerida, la preocupación disciplinar por el state-building y nation-building primero --y por la transnacionalización de ideologías, sistemas financieros, medios de comunicación, capitales y mano de obra, patrones estéticos y de consumo poco después-- ha ido en paralelo con una sustantiva redefinición del concepto antropológico de cultura. Desde una perspectiva "actualizada", la cultura ha ido perdiendo su discrecionalidad previa en términos de "rasgos" y "poblaciones", para aparecer como praxis y proceso de producción de sentidos y fijación de acentos ideológicos sobre conceptos claves. Praxis abierta y atravesada por relaciones de poder que puede por tanto implicar la naturalización de lo arbitrario y la producción hegemónica de consenso, así como la puja por hacer emerger o recrear significados alternativos. En la medida en que la cultura se ha empezado a percibir socialmente como recurso estratégico, la disputabilidad de lo cultural forma parte no sólo de la conciencia práctica, sino cada vez más de la conciencia discursiva de muchos sujetos.

Ahora bien, ya sea que se valore la diversidad de manera más o menos ficticia o progresista, esta politización social de la cultura tiende a retomar esa noción clásica del término según la cual cultura es, fundamentalmente, lo que la gente hace (con su cuerpo, cabeza, afectos, actuando, interpretando, sintiendo, de maneras más o menos conflictivas y disputadas). Se minimiza así una de las propiedades de lo cultural que esa politización más pone de manifiesto y que más claramente interviene en la construcción de hegemonía. Me refiero al principio de reflexividad de lo cultural en tanto praxis que es a la vez *medio* y *objeto* de sí misma.

En esta última dirección, la cultura no se limita a lo que la gente hace y cómo lo hace, ni a la dimensión política de la producción de prácticas y significados alternativos. Antes bien, es un proceso social de significación que, en su mismo hacerse, va generando su propia metacultura (Urban 1992; Briones y Golluscio 1994), su propio "régimen de

verdad" acerca de lo que es cultural y no lo es. Pudiendo tomarse como objeto explícito de predicación, la misma producción cultural dictamina qué "contenidos" de lo que la gente hace son más o menos híbridos, o más o menos distintivos. Pero tal vez lo más interesante es que esta identificación de "diferencias" y "semejanzas" a menudo opera en base a supuestos implícitos acerca de atributos que se consideran innatamente generales (biologización de la cultura), grupalmente específicos (etnicización de "rasgos particulares" que permiten la tematización de *otros* y *nosotros*, de la cultura *propia* y *ajena*) o contingentemente compartidos (teorías sociales de aculturación). Jugando a reconocer la relatividad de la cultura como para reclamar universalidad --o vice-versa-- esos supuestos metaculturales contribuyen a que la praxis social reinscriba simultánea y selectivamente, hibridizaciones y variabilidad.

Si ninguna producción cultural opera "al margen" sino "atravesada por" distintos tipos de relaciones de (y pujas por el) poder, cabe preguntarse cómo interviene esta dimensión metacultural en los procesos de construcción de hegemonía.<sup>6</sup> Diría que la construcción efectiva de hegemonía cultural se aloja menos en homogeneizar o heterogeneizar prácticas, que en generalizar supuestos acerca de qué debe considerarse semejante y qué diferente, así como sobre las consecuencias que "semejanzas" y "diferencias" tanto "naturales" como "culturales" comportan sociológicamente. Por ello, como bien sostiene Hall (1991: 58), la hegemonía no implica la desaparición o destrucción de la diversidad, sino la construcción de consenso y consentimiento a través de la diversidad. Es en este sentido que sostuvimos en un trabajo anterior que las (auto)marcaciones de alteridad no pueden analizarse sino como parte de procesos de construcción de hegemonía, procesos que serán menos afectados en sus fundamentos,

---

6. Aunque mis reflexiones se centran en lo que Pratt (1987) definiría como "zonas de contacto" --zonas donde la recreación y explicación de la variabilidad en base a "diferencias" étnicas y/o raciales es componente y emergente central-- pues me preocupan sobre todo construcciones *sui generis* de aboriginalidad al interior de distintas formaciones nacionales, creo que hay distintos niveles de construcción de hegemonía o, dicho de otro modo, que toda forma de grupidad --cualquiera sea su orden-- depende de generar consenso y consentimiento para estrechar filas y escenificar contornos grupales. En tal sentido, las luchas por fijar las coordenadas de autodefinición operan tanto *entre* como *hacia dentro* de grupidades con distinta complejidad (entendida como grado de diferenciación interna y especialización de los componentes del sistema) y dispares pretensiones de inclusividad. A modo de ejemplo, el entramado de la "humanidad", de la "hermandad latinoamericana", del "pueblo argentino" o del pueblo mapuche" compromete escalas, funciones, instituciones, agentividades y mecanismos de coacción sin duda muy diversos. No obstante, dichos entramados comparten un desafío común a toda "comunidad imaginada" (Anderson 1990) o, como explica Brow (1990) a todo proceso de *comunalización*: el de producir una cierta unidad moral e intelectual que logre dar expresión más o menos unitaria y unificadora a experiencias grupales multifacéticas e históricamente cambiantes. En medida significativa ello se logra promoviendo un sentido de pertenencia que logre primordializar cierto tipo de relaciones para que se vivan como poseyendo una original y "natural" inevitabilidad. Entiendo por tanto que las observaciones que siguen pueden ofrecer pistas para analizar comunalizaciones que, aunque entran sus sentidos de pertenencia y devenir en diferentes términos y dan cabida dispar al reconocimiento de variabilidad interna, no renuncian a combinar aspectos tanto cognitivos como emotivos para generar y movilizar no sólo sentimientos de solidaridad sino también la creencia en una identidad compartida.

cuanto más eficazmente inscriban como efecto de verdad que ciertas "diferencias" y "semejanzas" existen fuera de toda representación (Briones 1996).

Si pensamos ahora en procesos de cambio cultural, vemos que su incidencia no se limita a la adopción u olvido de contenidos que, extremando/atenuando "semejanzas" y "diferencias" en prácticas y saberes, refuerzan o debilitan --sea intencionalmente o no-- contornos grupales. Se transforma y resignifica también y fundamentalmente la dimensión metacultural de prácticas y saberes en base a las cuales "diferencias" y "semejanzas" se identifican, re-presentan y juzgan. En tal sentido, sostener que los procesos de construcción de hegemonía cultural construyen consenso y consentimiento a través de la diversidad significa sobre todo que --además de producir y propiciar selectivamente convergencias y divergencias a nivel de los contenidos de prácticas y saberes que son capitales para el doble movimiento de alterar ciertos sectores del espacio social como *otros* al tiempo de acotarlos como *internos*-- van tendiendo en su devenir a generalizar el régimen de verdad que, basándose en nociones metaculturales, permite leer diferenciaciones sociológicas *qua* diferencias culturales.

A este respecto, obvio es que por su carácter siempre abierto a la contestación y la disputa, ninguna hegemonía cierra perfectamente el círculo. Así como existe la posibilidad de cuestionar los signos ideológicos mediante la rearticulación de acentos en pugna, trayectorias y experiencias grupales distintivas pueden portar, recrear, o generar estándares metaculturales distintos, aparejando la coexistencia a menudo conflictiva de apreciaciones igualmente divergentes acerca de los fundamentos, implicancias y operatoria de distintos tipos de "diferencia", de las formas de grupidad que a ello se vinculan y de las arenas donde esas grupidades se inter-referencian.<sup>7</sup> Siendo un campo fundamental y estratégico para neutralizar y jerarquizar acentos y apreciaciones, la metacultura, en suma, no está exenta de pujas de sentido que alimentan la persistencia diferencial de la variabilidad o, su contracara, la dispar consistencia de la hibridación. Así, aunque toda hegemonía busque legitimarse en base a predicaciones que resalten la inmanencia de su "destino" y la trascendencia de su sino, no hay teleología que guíe su devenir histórico. Por el contrario, la indeterminación de lo político a la que alude Hall (1986a y b) implica que no existen factores que determinen por completo los contenidos de las pujas sociales y mucho menos que fijen objetivamente o garanticen su resultado.

Explicitado el lugar desde el cual triangular discursos sociales sobre el mismo

---

7. Influida por Voloshinov (1986) no menos que por R. Williams (1990) e interesada en lo que Silverstein y Urban (1996) definen como luchas metadiscursivas, esta formulación tiende a anclar la explicación de procesos de producción y disputa de sentido en el flujo social del discurso. No obstante es obvio que dichos procesos pueden ser leídos bajo otras claves y con otros énfasis, y que la dinámica a la que apunto está por ejemplo contenida en lo que Gramsci define como desplazamientos dentro del continuum de pensamiento que articula y diferencia sentido común-ideología-filosofía, o también en lo que Bourdieu (1991) conceptualiza como movimiento por el cual la ortodoxia deviene heterodoxia con aspiraciones de convertirse en nueva ortodoxia y, a la larga, en doxa. Lo que en todo caso trato de incorporar explícitamente pues no está siempre presente en estos autores es ese sentido más radical de la variabilidad que aporta la experiencia antropológica de trabajo en "zonas de contacto", en tanto situaciones donde lo que está en permanente jaque es el presupuesto de identidad común para los componentes de la arena donde las disputas y producciones de sentido bajo examen se reinscriben.



referente --la diversidad cultural-- el próximo acápite retoma el examen de los llamados procesos de globalización, para explorar cuál parece ser en este marco el estado de la metacultura y la metacultura de distintos estados-nación.

### **Empalizadas, grietas, barrios, propietarios e inquilinos en la aldea global.**

Atravesados de maneras a menudo contradictorias por tendencias homogeneizadoras y localizadoras (Briones et al. 1996), los procesos de globalización que aquí nos ocupan parecen alimentar y poner singularmente de manifiesto la de por sí permanente tensión entre hibridación y variabilidad culturales. En todo caso, la profusa topicalización del valor de lo diverso se nos presenta como una de las transformaciones epocales que materializan la "identidad" de la globalización, en tanto dinámica de una nueva era. No obstante, al tiempo que la aldea global se escenifica como nuevo topoi para la humanidad de fin de siglo, historias y perfiles barriales contrastados y contrastantes van mostrando fisuras que nos hacen dudar, junto con Friedman (1995: 421-2), que en las calles por donde deambulan los sumergidos las identidades transculturales sean elementos de lucha tan relevantes.

Evaluar por tanto el alcance de transformaciones que se identifican como cambios sustantivos no sólo exige prestar atención a la dimensión metacultural de esta (también supuestamente "nueva") discursividad sobre el pluralismo --esto es, a la/s forma/s en que lo cultural se indexa y "la cultura" se toma como objeto explícito de referencia, predicación y significación. Exige también explorar cómo ello incide en la construcción de hegemonías diversas. A fin de intentar un acercamiento a ambas cuestiones, parece necesario reponer un contexto mínimo para entender la actual retórica. Comenzaría entonces por leer desde esta perspectiva la suerte de distintas disputas y luchas sociales que llevaron a que el multiculturalismo emergiera en algunos países centrales como movimiento político y política de estado.

A partir de los 60, la oposición a prácticas de discriminación y desigualdad económica, social y/o política toma en los EE.UU. especialmente la forma de movimientos por los derechos civiles que reinscriben reivindicaciones sociales, étnicas y raciales. Retomando principios del relativismo antropológico --en el sentido de postular que no existe dentro del estado-nación una sola "Cultura" universalmente válida, sino distintas "(sub)culturas" igualmente valiosas por peso propio, con derecho a ser diferentes-- se empiezan básicamente a cuestionar mitologías nacionales basadas en la metáfora del "crisol de razas" y narrativas reforzadoras de la idea de que la igualdad de oportunidades deviene necesariamente en igualdad de logros y resultados.

Paulatinamente --es decir, en la medida en que las iniciativas societales vayan logrando modificar los términos, condiciones y alcance de la "puja" legítima de "intereses sectoriales"-- las nuevas hegemonías culturales irán cambiando las bases sobre las cuales asentar el consenso, haciendo del reconocimiento del pluralismo cultural una clave para la convivencia "tolerante". Comenzarán así a legitimar tanto la obligación colectiva de respetar distintas culturas en su particularidad, como la pertinencia de que grupos minoritarios se opongan a las fuerzas de asimilación que priman en la "cultura" dominante

--en todo caso, "otra cultura más". Más aún, la posibilidad estatal de producir adhesión se irá viendo llevada a adoptar y extender prácticas de discriminación positiva,<sup>8</sup> dirigidas supuestamente a revertir las condiciones históricas de subalternización propiciadas por el "melting pot" como modelo folk de etnicidad hasta entonces dominante (Briones 1998). De alguna manera, diría que se va inscribiendo una nueva teoría social de la eunomia que apuesta al reconocimiento e institucionalización de la "realidad multicultural" como garantía de que la conflictividad social quede implícita y controlada.

Según contextos y momentos, distintas iniciativas y pujas de y en los países centrales serán más o menos exitosas, en lo que hace a convertir a las nociones y juicios de valor universalizantes en "políticamente incorrectos" --y, por tanto, más vulnerables. Sin embargo, lejos se está de haberlos desterrado o neutralizado por completo, y más lejos aún de haber podido evitar la discriminación o revertir desigualdades estructurales. Antes bien, se viene observando un contraataque de sectores reaccionarios que, frente al descrédito del racismo biológico, buscan consolidar hegemonías culturales cada vez más excluyentes mediante la redefinición de términos claves como "cultura", "nación", "diferencia". Así, la estrategia del llamado nuevo "racismo cultural" en Gran Bretaña (Cfr. Hall 1988, Wright 1998) o del "multiculturalismo de la diferencia" en EE.UU. (Cfr. Turner 1993) consiste en apropiarse de las cadenas simbólicas que estructuran tanto las luchas sociales como su explicación sociológica, no sólo para mostrarse libre de prejuicios, sino fundamentalmente para generalizar estándares de valor y conformidad que siguen siendo oculta pero insidiosamente específicos en términos de clase, género, etnicidad, y a menudo también religión.

Amparándose en el credo pluralista para poner por ejemplo en pie de igualdad "los derechos de los rubios de ojos azules" y los de "otros" grupos minoritarios, estos sectores procuran autonomizar la desigualdad, para que la misma deje de verse como parte de una Economía Política de (re)producción de diferencias culturales entre y dentro de minorías y mayorías sociológicas. En la medida en que las relaciones sociales que recrean procesos de alterización se presentan y explican desvinculadas de la organización del capital y el poder a nivel tanto internacional como nacional, la diferencia cultural emerge como propiedad quasi-ontológica.

En lo que respecta a sectores progresistas, Yúdice (1993: 11) advierte que, en países como Estados Unidos, la participación universal en un capitalismo de consumo hace que los estudios culturales centrados fundamentalmente en el paradigma de "la política de la representación" no logren superar los efectos que apareja ese compromiso material con las formas preponderantes de hacer política --formas que, a la par de marcar y segregar fuertemente colectivos, tienden en ciertos aspectos a producir "Oreos".<sup>9</sup> Quizás por ello,

---

8. En el contexto estadounidense, desde políticas de "empleo igualitario" hasta la modificación de eventos, lugares y estilos de conmemoración pública; desde la fijación de cupos educativos, hasta la exigencia curricular de que, independientemente de la carrera elegida, los alumnos universitarios cursen materias que los introduzcan tanto en el "canon" como en la variabilidad de su sociedad.

9. "Oreo" funciona en los EE.UU. como insulto frecuente entre afro-americanos que adhieren a políticas de la diferencia divergentes. El nombre de esta famosa galletita se utiliza para denostar a quienes se acusa de ser negros por fuera, pero blancos por dentro.

sus intervenciones han quedado mayormente limitadas a pensar que injusticias basadas en distintos tipos de discriminaciones (especialmente raza, género y clase) son reparables a nivel discursivo.

Segato (1998b: 138) también apunta hacia los efectos de este compromiso material, cuando sugiere que, especialmente en países como los EE.UU., la colonización de la vida cotidiana por las reglas del mercado hace que sea difícil mantener perspectivas alternativas acerca del significado de los recursos, la producción y su usufructo. Así, aun cuando la matriz de diversidad en que se apoya la imagen de una "América multicultural" refuerza la segregación, con esta unificación ideológica la conflictividad social tiende paradójicamente a adquirir la forma de competencia por los mismos fines y con los mismos medios. Ello genera una política de la diferencia meramente emblemática que predica una separación sociológica pero, según la autora, vacía de contenidos las alteridades históricas.

Aunque no es este el lugar para explorar el punto, pareciera sin embargo que, dentro de este contexto, segregación y vaciamiento no operan del mismo modo sobre todos los radios del pentágono étnico (euro-americanos, afro-americanos, americanos nativos, asiáticos e hispanos).<sup>10</sup> En todo caso, lo que Domínguez (1994) llama "falso hiperprivilegio" pareciera ser uno de los resultados más idiosincráticos y paradójicos de un tipo de matriz de la diversidad que, reificando lo racial y lo cultural, rigidifica las fronteras sociales y promueve la segregación. Suscintamente, el hiperprivilegio es una forma

---

10. Algunas pistas de exploración a este respecto debieran tomar por ejemplo en cuenta que, respecto de los euro-americanos y a pesar de la etnicización explícita de los WASPs, éstos siguen operando como centro simbólico. Todos los otros "euro" --cuya conservación del guión (italo-americanos, polaco-americanos, etc.) indica que son extranjeros nacionalizados-- se siguen ubicando a relativa distancia --aunque variable según la minoría-- de ese centro. Digo relativa porque su posibilidad situacional de invisibilización tras el patrón anglo de conformidad parece mayor que la de las otras cuatro categorías. No en vano es preponderantemente en torno a estos grupos que Gans (1979) acuña su concepto de "etnicidad simbólica". En lo que a las otras categorías se refiere, sus chances de invisibilización distan de ser parejas, pues dependen de una rara alquimia entre racialización y etnicización que crea algunas paradojas entre y dentro de cada categoría. Por ejemplo, los pakistaníes e hindúes no encuentran una clara ubicación en el pentágono, porque lo "asiático-americano" tiende a agrupar a quienes provienen del Lejano Oriente. Por cierto, no es una cuestión geográfica la que aquí opera, ya que esa "lejanía" más bien apunta al sentido racializado de tener ojos oblicuos. La marcación de lo hispano- y de lo afro-americano entrama también colectivos altamente generalizadores que, presuponiendo una significativa homogeneidad, disimulan toda variabilidad interna. Sin embargo, la historia y el tipo de alteridad que cada uno de esos colectivos inscribe hacen que el primer caso conlleve un quantum de diferencia cultural más irritativa para el centro simbólico que la que se asocia al segundo, que está más abiertamente racializada. Articulada en torno a la estigmatización de "ilegales" que entran por y están en todas partes, la diferencia hispana se vive como desterritorializada (al menos en el imaginario, faltan para ella equivalentes como "Harlem", "Little Italy" o "Chinatown") y capaz además de un crecimiento exponencial. Ello genera distintas acciones, políticas y movimientos para abortarla, como las campañas de "English First". De los americanos nativos se espera por el contrario que den muestras de y ejerciten su particularidad como Sioux, Navahos o Iroqueses. Como el trabajo de Clifford (1988) pone en evidencia, en este caso las identidades genéricas son desestimadas, pues se asocian con pérdida cultural e inautenticidad.

extrema de acción positiva, basada en el concepto de que ciertos sectores deben tener --y acaban teniendo-- oportunidades con independencia (a pesar) de su (escasa) valía. Además de presuponer y recrear contornos categoriales nítidos, lo interesante es cómo esta práctica instala tensiones bastante irresolubles que afectan las formas en que se expresa la conflictividad social. Oponiendo la lógica de los "méritos" a la de las "pertenencias", el hiperprivilegio re-presenta la política de reconocimiento como juego de suma cero donde los "beneficios" obtenidos por algunos dependen menos de su aptitud que de los sacrificios y pérdidas de otros. Así, a la par de desacreditar la puja inter- e intra-cultural legítima, este asumir globalmente las ventajas comparativas de unos --los WASPs-- y poner también globalmente entre paréntesis (lo que es decir "en duda") la excelencia de otros --las minorías-- acaba reproduciendo en vez de cuestionar los fundamentos de las prácticas racializadoras y de las normas desmarcadas que fijan el horizonte de "lo deseable" (Briones 1998).

En Latinoamérica, por otra parte, tanto esta nueva política de identidad basada en el reconocimiento positivo de lo diverso, como las iniciativas estatales en pro de instalar como objetivo de estado e implementar acciones de discriminación revertida comienzan a hacerse sentir con cierto peso en épocas mucho más recientes. La multiplicación de reivindicaciones, actores y medios políticos para la disputa que parece propia de estos procesos puede verse como promoviendo y siendo promovida a la vez por reformas constitucionales que, desde fines de los 80, comienzan a incluir y expandir derechos (Roldán 1996).

A este respecto, una de las cuestiones que primero llaman la atención es cómo la nueva discursividad que gira en torno a esas reformas parece poner en tela de juicio la existencia de un "sujeto unificado", existencia presupuesta --aunque sobre distintas bases-- por las dos tendencias encontradas pero igualmente totalizantes que, en opinión de Hale (1997), dominaron la política latinoamericana del siglo XX.<sup>11</sup> En este marco, la revitalización de la sociedad civil que opera como norte declamado comienza a verse más bien vinculada a la diversificación de identidades antes fundidas en descriptores sociológicos abarcativos, a la emergencia de colectivos nunca conformados como tales e, incipientemente, al reconocimiento de distintas formas de ciudadanía.

Ahora bien, es también importante no perder de vista que, como sostiene Iturralde (1996), tales reformas son parte de proyectos que tienen como objetivo central la resignificación, transformación y refundación del estado para adecuar su funcionamiento a nuevos requerimientos de la economía política mundial. Es éste el telón de fondo para entender los alcances y límites de la incorporación de reconocimientos constitucionales programáticos u operativos de la diversidad, reconocimientos obviamente variables según

---

11. Por un lado, los esfuerzos estatales de asimilación y/o negación de la diferencias promovidos curiosamente tanto por regímenes conservadores comprometidos más con la "modernización" cultural que económica, como por regímenes populistas que, obsesionados más por el desarrollo que el progreso, se han basado en la incorporación de las clases trabajadoras a los nuevos bloques hegemónicos. Por otro lado, distintos intentos antisistémicos de oposición insurgente que, tomando por contradictor principal al imperialismo y a sus socios locales, han buscado generalizar "la lucha nacional y popular" para revertir la explotación capitalista, la dominación política y la marginación social.

los casos, pero también comparables, por cuanto naciones que hasta el momento se afirmaban más o menos homogéneas --o al menos silenciosas respecto de ciertas diferencias-- empiezan ahora a asumirse como multiétnicas y pluriculturales.

Ingresamos así en un campo muy vasto, cuyo examen pormenorizado requeriría especificar al menos dos cosas. Primero, cómo distintas formas constitucionales de reconocimiento de la diversidad se vinculan con concepciones del estado y trayectorias de comunalización de la "nación" --por tanto, de marcación de la aboriginalidad y de otras alteridades internas-- que difieren de país a país (Briones 1998). Esto es, examinar los distintos tipos de reconocimiento, haciendo jugar dentro del diagnóstico de cada formación nacional lo que Segato (1998b) llama matrices idiosincráticas de diversidad. Requeriría en segundo término dar cabida analítica a frecuentes desfasajes entre discursividad jurídica y práctica política, por la manera en que que los mismos repercuten en la articulación de subjetividades bajo la dominancia de una adscripción particular.

Respecto de la dominancia de una adscripción "indígena" que es punta de lanza en Latino América en lo que hace a introducir política y discursivamente el factor "diversidad", hay no obstante dos cuestiones vinculadas que valdría la pena destacar aquí, en la medida en que distintos análisis de caso van mostrando una cierta recurrencia de dilemas, que es lo que a esta altura me interesa enfatizar. Me refiero a la dinámica que en estos tiempos de reformas constitucionales tienden a adquirir los movimientos y reivindicaciones de los pueblos originarios, y a los alcances efectivos y formas que asumen algunas propuestas estatales de interculturalidad.

En cuanto a la primera cuestión, si hay algo de nuevo en los movimientos indígenas en Latinoamérica no son precisamente las injusticias que denuncian, sino la retórica y dinámica organizacional con que expresan reivindicaciones de larga data. En esto, su política de identidad --la de muchas organizaciones con liderazgo y filosofía indígena, al menos--<sup>12</sup> se articula y abroquelada tras un derecho a la diferencia que, estructurado en torno a principios de pueblitud, libredeterminación y territorio, desafía críticamente planteos totalizantes de la "nación-como-estado" cuya predominancia ha sido norma en América Latina.

Otro aspecto novedoso es la forma en que "el tema indígena" se ha instalado en --y en cierta forma desbordado-- su campo político habitual. Habiendo empezado a reverberar y negociarse en arenas múltiples, las identidades en términos de aboriginalidad parecieran ahora más que nunca dirimirse no simplemente ya en contextos locales donde a diario se actualizan y recrean diferencias mediante relaciones cara a cara, sino fundamentalmente en medios de comunicación, en dependencias estatales o en oficinas de ONGs y de organismos internacionales que, a la par de imponer sobre "el ser nativo" diversas expectativas y demandas (Conklin y Graham 1995; Ramos 1994), usan además "lo

---

12. Considero "organizaciones con filosofía y liderazgo indígena" a aquéllas que hacen del reconocimiento e implementación de los derechos de los Pueblos Originarios el eje de su propuesta. Si se me permite el paralelo, son asociaciones políticas *de* indígenas, *para* indígenas y *por* indígenas que --a diferencia de otro tipo de agrupaciones que también pueden reclamar toda su base política, o parte de ella, como indígena-- sobreimprimen reivindicaciones sociales, económicas y políticas generales con demandas "étnicas" que se tornan así dominantes.

indígena" como tópico para zanjar otras cuestiones. Así, tanto la llegada de movimientos y organizaciones con filosofía y liderazgo indígena a foros como las Naciones Unidas o las Cumbres sobre Biodiversidad como su activismo dentro de esferas nacionales emergen como manifestación que, por diversas razones, deslumbra y preocupa a la vez a sectores y agencias que con dispar motivación, seriedad y compromiso se sienten movidos a "ocuparse de" o "solidarizarse" con la causa indígena.

Suscintamente delineado, lo que a menudo más atrae y sensibiliza es la cuota de espectacularización de las escenificaciones de la diferencia en la que suele apoyarse la estrategia indígena de lograr visibilidad política como algo más que "pobres y marginados". Dicha espectacularización no queda exenta --y a veces es potenciada-- por la mercantilización de la diferencia indígena que --tomada como epítome de la "vida natural", de la armonía con el medioambiente, del "flavor" anticonsumista de las artesanías, o de la mística de la New Age-- es promovida por agencias de turismo, compañías de cosméticos o medios de comunicación pronos a resaltar "curiosidades". Re-convirtiendo esas escenificaciones en muestra de anacrónico exotismo o en nota pintoresca que hace anecdótica la diversidad, grupos y funcionarios políticamente conservadores y/o reaccionarios encuentran motivo y excusa para desvincular reivindicaciones indígenas de cuestiones de equidad social, reforzando así predisposiciones civilizatorias o nostálgica y románticamente simpatéticas que nutren en vez de poner al descubierto el racismo cultural que estos agentes habitualmente portan y/o explícitamente promueven.

No exentos de la cautivación que ejerce lo diverso, elementos progresistas quedan por su parte fascinados por la vitalidad con que hoy el planteo y resignificación de reivindicaciones ancestrales da sustento a perspectivas ecológicas de desarrollo sustentable y efectúa comentarios críticos sobre modelos hasta ahora hegemónicos de nación-como-estado. Expectativas de que los indígenas sean modelos de democracia ateniense, peleen las batallas que uno cree que deben ser peleadas, o se comporten en todo respecto como guardianes intachables de la biodiversidad pueden operar como boomerang que torna fascinación en desencanto, cada vez que dichas expectativas no quedan plenamente satisfechas.

Ahora bien, todas y cada una de estas fascinaciones van acompañadas de malestares y sospechas. Así como preocupa a unos que las demandas por territorio y libredeterminación vulneren el principio de soberanía estatal e internacionalicen los reclamos --generando presiones supraestatales a las que no se pueden hacer oídos sordos-- nos inquieta a otros que la dinámica de las identidades indígenas quede apresada en el mero simulacro de la diversidad (Segato 1998a), en una auto-orientalización que esencialice la cultura (Jackson 1996) o en una pasteurización de la diferencia (Ramos 1996). Preocupa también que esa dinámica conlleve aceptar rígidos estándares de autenticidad imposibles de satisfacer (Briones 1998), sea cooptada por agencias estatales aparentemente simpatéticas (Baines 1998), o vaya en desmedro de la suerte corrida por otras minorías étnicas, religiosas o lingüísticas y sectores subalternos, especialmente cuando el logro de una cuota significativa de autodeterminación parezca operar la conversión de derechos en privilegios (Stavenhagen 1995).

Simpatías e inquietudes encontradas hacen a su vez que los ejes de discusión sobre el tema indígena giren siempre en torno a cuestiones más amplias. Reconvertidas al ámbito de la Filosofía Política, por ejemplo, esas cuestiones se vinculan, por un lado, con debates

sobre la precedencia de los derechos individuales por sobre los colectivos, o viceversa (Kymlicka 1996). Por el otro, con el temor a que el reconocimiento de derechos especiales vulnere el principio de igualdad ciudadana frente a la ley fracturando además el ideario de unidad nacional (Krebs 1997), o más bien el de que dicho principio se operacionalice desde, y potencie, una voluntad homogeneizadora que banalice todo intento serio de democratización (Diez y Falaschi 1995). En todo caso, este encabalgamiento de disputas produce dos efectos a los que cabe prestar atención. Primero, que los indígenas se conviertan en "caso testigo" para explorar los límites de diversas posturas filosóficas, jurídicas o políticas tiende de alguna manera a sacar de foco lo que los pueblos originarios plantean como sus propios "intereses y necesidades". Segundo, ante la sensación de que -- al introducir "ruidos" en el sistema-- los indígenas son "causa" del problema, se espera o exige que ellos den solución a fisuras en el funcionamiento y la retórica democráticos que exceden por cierto sus reclamos.

No son estos los únicos "efectos" curiosos. Tanto los estereotipos propiciados desde las múltiples usinas constructoras de imágenes específicas de aboriginalidad, como la ampliación de arenas, interlocutores y expectativas conllevan otros desafíos y riesgos que el activismo indígena debe enfrentar a diario.<sup>13</sup>

Como marca Iturralde (1996), la construcción de una plataforma común para tejer una red organizativa amplia y conquistar espacios en los escenarios (supra)nacionales supone crear nuevas categorías reivindicativas (autonomía, territorio, propiedad colectiva, etc.) y encontrar medios de simbolización (conceptos de nación, pueblo indígena, autoridades originarias, etc.) que sean útiles para conciliar demandas particulares a los distintos ámbitos locales y regionales, así como para expresarlas y proponerlas como parte de una estrategia global que comprometa todos los elementos constitutivos de una sociedad: el territorio, la lengua, la religión, la tradición cultural, las estructuras de organización socio-política, las dinámicas económicas y la realización de la justicia. Si bien esta dinámica opera al interior de cada pueblo, entre pueblos de un mismo país o de un mismo continente, es obvio que la escala agudiza dificultades, especialmente la de lograr que categorías y medios de simbolización sean lo suficientemente amplios y abstractos como para articular una plataforma común, y lo suficientemente flexibles como para responder a las demandas específicas que se dan en las comunidades a nivel local.

Los activistas cuya estrategia consiste en reforzar su posicionamiento internacional para sortear escollos a nivel nacional o provincial, encuentran por lo general oposición en planos políticos menos inclusivos y también dificultades para establecer en ellos alianzas entre organizaciones indígenas y con otros sectores. Los que se concentran en procesar soluciones para atender a las necesidades del desarrollo material y el sostenimiento de procesos organizativos a nivel comunitario conduciendo programas y proyectos de desarrollo social y material quedan a veces al margen de poder encontrar un marco de repercusión más amplio a sus planteos y demandas. Polarmente contrastadas adrede para evidenciar la tensión, ambas posturas muestran no sólo cuán complicado es articular múltiples niveles a la vez, sino también una serie de paradojas anidadas que redundan en lo que el mismo Iturralde diagnostica como fragilidad inherente a procesos de agregación de

---

13. Por razones expositivas, definiré más adelante qué entiendo por activismo cultural y a quiénes considero activistas indígenas.

distintos miembros, comunidades y organizaciones.

El indígena de comunidad, con su sabiduría y parsimonia, con su particular apropiación discursiva de las lenguas oficiales, con su desconocimiento o distanciamiento de "los modos no indígenas", es el referente de las distintas negociaciones que se emprenden para avanzar derechos o reclamos nativos de diverso tipo. Sin embargo, los tiempos y los lenguajes de los escenarios supralocales no son los mismos que los de las arenas locales. Curiosamente, entonces, las comisiones constituyentes o legislativas, los foros de negociación de emprendimientos, o los grupos de trabajo de las Naciones Unidas idealizan un sujeto con el que en verdad prefieren no interactuar, pues prácticas como la de relatar con excesivo detalle un extenso mito para explicar un punto de vista o persuasión, la de referir minuciosas anécdotas cotidianas buscando pintar las vicisitudes y anhelos de unas pocas familias, o la de permanecer simplemente en prolongado silencio porque se necesita pensar o descansar de tanto hablar difícilmente pueden ser admitidas en arenas con ritmos acelerados, acostumbradas a partir de diagnósticos suscintos para diseñar cursos de acción globales.<sup>14</sup> Por tanto, agentes externos e incluso miembros de las comunidades depositan expectativas en que indígenas abiertamente interculturales tiendan en puente entre ambos.

Sobreestimando la homogeneidad interna de estos pueblos, se espera de esos líderes que representen fielmente a todos y cada uno de sus seguidores, a la par de que puedan articular propuestas de largo plazo y alcance. Ante cualquier manifestación de disidencias -por otra parte "lógicas" y "esperables" para cualquier (otro) grupo humano-- se acusa a los representantes indígenas de desconocer las urgencias inmediatas de los seguidores, en el mejor de los casos, o de forzar la conformidad colectiva según intereses particulares. Se espera a su vez alta competencia para manejar los códigos propios de la negociación política.

No obstante, recae especialmente sobre activistas lúcidos y críticos la sospecha de que su profesionalización conlleva un distanciamiento irreversible tanto de los "modos" del indígena idealizado de comunidad, cuanto de sus experiencias y necesidades. La cornisa por la que el liderazgo indígena camina es por cierto estrecha y meandrosa. Si la incompetencia asocia el riesgo de ser manipulados o de ser rápidamente dejados de lado por inoperantes, una "excesiva interculturalidad" los expone a ser acusados de falta de representatividad, por interlocutores no indígenas y por sus propias bases.

En cuanto a los alcances efectivos de las propuestas estatales de interculturalidad, da la sensación de que, con las reformas constitucionales, los estados latinoamericanos se han convertido en promotores y administradores de la etnicidad, restringiendo en ciertos casos y forzando en otros adscripciones indígenas. En términos de articulaciones identitarias, estos son procesos por cierto complejos que merecen un examen detenido, pues "la ley" no es simplemente un arma a instrumentar por diversos sectores en su beneficio, sino un campo estatalmente patrocinado de constitución de sujetos políticos y colectivos sociales mediante la inscripción de una dimensión jurídica en su subjetividad (Biolsi 1995). En tanto penetración de nuevas dimensiones o aspectos del "mundo de la

---

14. Agradezco a Morita Carrasco el haberme hecho reparar en esta paradoja, a partir de su amplia experiencia en reuniones interétnicas de diversa índole.



vida" en y por el sistema legal (Cohen y Arato 1992), la reciente "juridización" de lo indígena involucra por tanto dos cuestiones centrales.

Por un lado, y como sostiene Sarrabayrouse (1998), la conversión de hechos empíricos en materia judicial comporta una pérdida de complejidad, pues sujetos de relaciones sociales deben convertirse en objeto de procedimientos jurídicos o judiciales, y conflictos reales retraducirse básicamente como conflictos procesales. Respecto de los temas que nos ocupan, la pertenencia grupal por ejemplo se vuelve materia jurídicamente precisada y precisable. Esto es, convertida en cuestión de derecho, la membrecía indígena parece perder de vista parte significativa de un intrincado y poderoso trabajo social de (auto)marcación que recrea sentidos de pertenencia y devenir cuanto sentimientos de solidaridad. Por otro lado, empero, esta aparente pérdida de sustancia empírica y por tanto complejidad conlleva una sofisticación en términos de reflexividad que contribuye a poner en evidencia tensiones y ambigüedades propias de todo proceso de construcción de hegemonía. Vayamos por partes.

Desde una perspectiva que no se limita a destacar sólo la dimensión negativa del poder sino que incorpora sus aspectos productivos y generativos, la circunscripción jurídica de qué sujetos tienen derecho a cierto Derecho deviene dispositivo de control no tanto porque las reglas jurídicas determinen efectivamente la conducta social o la política misma, sino fundamentalmente porque definen la arena en la cual las luchas políticas *tenderán* a enmarcarse. En un sentido amplio, la legislación en estados democráticos opera como instancia fundamental desde la cual acotar la habilitación de ciertos sectores para efectuar (ciertos) reclamos en la esfera pública y regular, por consiguiente, la contienda política "legítima". Sobre esta base Foweraker (1990: 13-14) destaca que el terreno legal e institucional de alguna manera modela y condiciona el desarrollo de fuerzas sociales enfrentadas, en el sentido de que sus demandas deben *idealmente* ser puestas en el lenguaje legitimado por el proceso legislativo. Enfatizaría sin duda el "idealmente", porque sabemos como latinoamericanos que no todas las formaciones nacionales son igualmente pronas a usar lo jurídico como vara, vía y lenguaje equitativo para tipificar/canalizar demandas o reparar injusticias.

En todo caso, el análisis que hace Linnekin (1996) del caso hawaiano muestra cuán difícil es para indígenas que abierta y sistemáticamente denuncian la discriminatoria racialización que la sociedad envolvente promueve suspender por completo el principio de quantum de sangre según el cual el Acta federal de 1920 sanciona pertenencias. Instalada ya la percepción de que hay que cuantificar de alguna manera la filiación nativa para restringir el acceso social a privilegios que no pueden/deben ser indebidamente ampliados a los "ajenos", no siempre quienes militan en pro de obtener la soberanía política de su pueblo pueden obviar matrices de diversidad que trabajan en base a metáforas racializadas al discutir criterios potenciales para establecer la membrecía en la nación hawaiana. Ahora bien, aun cuando lo primero que sobresale de legislaciones y reformas constitucionales que incorporan los derechos indígenas es el "avance" que las mismas promueven en lo que hace a reconocer a los indígenas como nuevos actores políticos, es necesario advertir que --al menos potencialmente-- ellas reinscriben tres tensiones vinculadas en la arena en la cual las luchas políticas debieran tender a enmarcarse.

Una primera tensión se relaciona con la redefinición del rol de un estado que, a la par de potenciar positivamente su responsabilidad de protección, incrementa de manera no

tan positiva su posibilidad de intervención. A este respecto, Padilla (1996) concluye sobre los efectos de la reforma constitucional colombiana que, de una parte, el reconocimiento que la misma conlleva ha coadyuvado a atemperar los efectos de una discriminación histórica tanto social cuanto legal, discriminación que negaba a los contingentes indígenas el derecho a la visibilidad como pueblos diferenciados. Advierte no obstante que tal reconocimiento ha posibilitado la expansión del estado a espacios que (con distinta eficacia según los casos) los indígenas habían “reservado” para sí, aumentando las posibilidades de intervención estatal en los “asuntos internos” de estos pueblos y en la normatización del tipo de sujeto que se construye como interlocutor esperado de ese estado.

Si pensamos por ejemplo en la resolución 4811 mediante la cual la Secretaría de Desarrollo Social de la Nación operacionaliza en Argentina los trámites de obtención de personería jurídica para las comunidades indígenas, vemos que el autor tiene razón en sospechar que, en América Latina en general, las reformas legales de los últimos años han demostrado tener algo de “caballo de troya”. Sosteníamos (GELIND 1998) que esa resolución en particular recoge ciertas reivindicaciones que provienen de la militancia indígena más radical. Las procesa sin embargo tácticamente de acuerdo con una agenda que esa militancia no controla y que expresa la asimetría en las relaciones de fuerza entre estado y organizaciones militantes.

Concretamente, la resolución da pie para dejar de lado la obligación fijada por la ley nacional 23302 de que las personerías jurídicas de las comunidades se rijan de acuerdo a "las disposiciones de las leyes de cooperativas, mutualidades u otras formas de asociación contempladas en la legislación vigente". Introduce no obstante una serie de requisitos a cumplir por las comunidades<sup>15</sup> que algunas de ellas resisten, no tanto porque demanden sistematizar su funcionamiento, sino porque lo exponen a la mirada (y potencial intervención) estatal. Otras en cambio los cumplimentan, pues es el hecho de carecer de personería jurídica lo que las expone a riesgos mayores y/o inminentes.

La segunda tensión con efectos difíciles de predecir se vincula con la forma en que, para neutralizar la contradicción que por lo general surge de la coexistencia de múltiples y distintas interpelaciones estatales, legislaciones que circunscriben estatus distintivos van circunscribiendo y controlando de modos más o menos explícitos qué tipos de formas culturales distintivas podrán sobrevivir (Jackson 1996). En un plano, tal reconocimiento conlleva una cuota de empoderamiento. En otro, su selectividad preocupa, no tanto por la capacidad de dichas legislaciones para recrear estándares de diferencia indígena "auténtica" que estimulen la auto-orientalización, como por su posibilidad de inscribir en el sentido común de la sociedad civil y política nociones sobre reclamos indígenas "justos" que, en el proceso de disputa de sentido y lucha de posiciones, oficien de parámetro para tildar a otros reclamos de "sospechosos" o políticamente intolerables.

Hay también a este respecto experiencia y análisis acumulados en Venezuela,

---

15. Concretamente, la resolución solicita la explicitación de “nombre y ubicación geográfica de la comunidad, reseña que acredite su origen étnico-cultural e histórico, con presentación de la documentación disponible; descripción de sus pautas de organización y de los mecanismos de designación y remoción de sus autoridades; nómina de los integrantes con grado de parentesco, mecanismos de integración y exclusión de sus miembros”.

Brasil y Argentina (cfr. Hill 1994; Ramos 1991 y 1997; Briones y Díaz 1997) acerca de cómo, en distintos contextos, los indígenas mismos --así como grupos de apoyo y profesionales que acompañan sus reclamos-- van siendo atrapados por una política y poética de las "listas negras" que convierte disidentes en "subversivos". Lejos de limitarse aquí a patentizar los recovecos de las políticas de representación, nuestra alarma se vincula con cómo estos desplazamientos en la significación sirven de base para legitimar estrategias abiertamente represivas. En Argentina, por ejemplo, argumentos jurídicos acerca de qué debe entenderse por "comunidad indígena" permitieron al Gobernador del Neuquén sostener que las familias de Kaxipayíñ no constituyen una "comunidad" --a pesar de que su personería jurídica como tal está reconocida por el estado federal-- y deducir de allí que sus integrantes no son otra cosa que "agitadores" dignos de ser objeto del desalojo judicial con que se los amenaza.

Conflictos de este tipo son también aleccionadores en otras direcciones. Según Varese (en Segato 1998a: 3), el nuevo orden mundial marcaría un debilitamiento de las soberanías de los estados nacionales, de modo que el enfrentamiento pasaría ahora por grupos de interés y corporaciones transnacionales. Un caso como el de la comunidad Kaxipayíñ muestra que esto no es necesariamente así. Hasta este momento, acordar con las empresas constructoras de la planta separadora de gases (proyecto MEGA) a ser construida en tierras reclamadas por la comunidad ha resultado para los Mapuche relativamente más sencillo que incidir en la Cámara Federal de Apelaciones de General Roca (la cual, a instancias de una apelación de Mega S.A., anuló el fallo de una Jueza que había hecho lugar un recurso de amparo presentado por los indígenas), o lograr que las agencias federales más sensibles tomen abiertamente partido en su defensa. Les ha sido por supuesto más sencillo que establecer canales de negociación con el Gobernador provincial. Ello no obsta que la empresa también se haya convertido en foco de protestas y movilizaciones indígenas, especialmente para dar visibilidad al conflicto y generar adhesiones de diversos sectores.<sup>16</sup> Sin embargo la transnacionalización de ciertas agentividades no necesariamente desemboca en la de los enfrentamientos, pues trayectorias históricas de conflictividad propias de formaciones nacionales y regionales particulares afectan los modos y términos en que relaciones de subordinación se articulan como antagonismo. Las organizaciones con filosofía y liderazgo Mapuche identifican al estado --en este momento, principalmente al provincial-- como su contradictor principal. Como esta identificación explica buena parte de la política cultural y de identidad que estos grupos llevan adelante, prestar atención a las razones por las cuales ello es así constituye algo más que un ejercicio en antropología histórica.<sup>17</sup>

La tercera tensión que preocupa es la que se ancla en y por la disputa y fijación de acentos en signos ideológicos claves. En estos tiempos, la metáfora de Internet como campo informático notablemente productivo --por la ampliación de redes de significación y de los navegantes que las recorren-- constituye un tropo adecuado para pensar en rutas de circulación y formas de consumo de signos que alcanzan audiencias insospechadas. En este sentido, la popularización de algunos conceptos puede ser leída como indicador de

---

16. Ver nota 33.

17. Ver nota 34.

expansión del horizonte de significados posibles --expansión con potencial para hacer menos rígidas ciertas relaciones sociales. Ahora bien, como siempre el potencial incorporativo de los comentarios que se formulan es actualizado desde y por una cierta estructura de poder (Lattas 1987: 39), la tendencia a cristalizar determinados signos como epocalmente más explicativos va necesariamente de la mano con la pretensión de fijar a su través ciertos acentos y no otros. A este respecto, si lo que antes era diferencia estigmatizada simplemente se renombra "diversidad", la popularización terminológica opera a lo sumo como elegante caviar que disimula un poco --pero no elimina-- la dureza del pan viejo sobre el que se unta.

Si volvemos a la resolución 4811, notamos que el argumento de la 'diversidad' que da un tono políticamente correcto al documento adquiere una inesperada superficie de refracción por la forma en que forma parte de, y se integra a, un dispositivo discursivo que reproduce al indígena como un sujeto cuya juridicidad --i.e. su reconocimiento en el lenguaje estatal-- depende en todo caso de su construcción como parte integrante, a la vez segregada de y subordinada a, una absorbente nacionalidad argentina (GELIND 1998).

En este sentido, la diversidad puede devenir "caviar" para diversas operaciones. Por ejemplo, la educación bilingüe e intercultural es tanto un reclamo indígena como, desde la reforma constitucional de 1994, un derecho de los pueblos originarios que corresponde al Congreso de la Nación garantizar. Ahora, si se comparan algunos documentos indígenas de trabajo con discursos oficiales que promocionan y explican este "logro" para el caso argentino, pronto se advierte que un mismo significante ("educación bilingüe e intercultural") indexa significaciones distintas.

A partir del análisis de la Ley Federal de Educación y de las cartillas para docentes a través de las cuales se implementa, Díaz y Alonso (1998) advierten que el discurso hegemónico se ha antropologizado, en el sentido de construir como "sujetos diversos" a los actuales excluidos. Según los autores, empero, este cambio retórico es capcioso, pues lo que mayormente busca es fijar qué aspectos de la diversidad del Otro son aceptables y pasibles de ser integrados, de modo de no comprometer la estabilidad social de los nuevos modelos de acumulación que tienen al mercado globalizado neoliberal como eje regulador del conjunto de las relaciones sociales. Esto es, indexando lo cultural como dominio vinculado a relaciones neutras y exentas de asimetrías, la propuesta oficial de educación intercultural opera bajo (y refuerza) el supuesto de que, mientras las diferencias de clase no pueden superarse, las culturales pueden al menos "articularse". Promueve así un modelo de democratización que se basa más en lograr la inclusión política formal que en garantizar principios generales básicos de equidad y justicia social, como condición necesaria para atacar la exclusión económica real. Bajo esta clave, no resulta ya tan paradójico que discursos estatales en defensa de la interculturalidad vayan de la mano con un achicamiento y privatización del estado que abandona en el camino a quienes no encuentren lugar en un mercado globalizado.

### **Un paso atrás para tomar impulso.**

A partir de su análisis de la operatoria del estado-nación moderno, Ana Alonso (1994) concluye que, cuanto más efectivamente una cierta hegemonía naturaliza las

condiciones de marcación de *otros internos*, más exitosamente inscribe la identidad de la comunidad política envolvente como norma que tiende a permanecer invisible o desmarcada. Esta operatoria ha quedado ejemplarmente ilustrada en estados que, siendo fruto de una temprana descolonización y oficiando además de receptores preferenciales de los desplazamientos masivos de migrantes producidos a fines del siglo pasado y principios de éste (e.g., EE.UU., Canadá, Australia, etc.), hicieron de la extendida metáfora del "melting pot" tanto una de las convicciones articulantes de los discursos formadores de la "nación", cuanto una estrategia para disciplinar alteridades históricas.

Argentina no ha sido una excepción a la regla, pero sí ha instrumentado este tropo para ir recreando una hegemonía *sui generis*. Si existe menos "la" metacultura del estado-nación que estados-nación con distintas matrices metaculturales de la diversidad que deben ser analizadas en sus particularidades, una digresión a este respecto se hace necesaria para contextualizar análisis posteriores.

Según Segato (1991: 265), la metáfora del "crisol de razas" usada para construir una imagen homogénea de nación en Argentina ha ido inscribiendo en nuestro país prácticas de discriminación generalizada respecto de cualquier peculiaridad idiosincrática, liberando en el proceso a la identificación nacional de un contenido étnico particular como centro articulador de la identidad, y propiciando a su vez una vigilancia difusa de todos sobre todos que se ha acabado extendiendo a diversos dominios de lo social.

En vistas a profundizar los fundamentos de nuestra matriz de diversidad, destacaría además como medular el hecho de que dicha metáfora se haya articulado con dichos populares que inscriben el sentido común con la certeza de que "los peruanos vinieron de los incas, los mejicanos de los aztecas, y los argentinos de los barcos". Entre otras cosas, esta articulación pone en evidencia que --a la par de exigir a sus distintos otros internos la reconversión de su diferencia, la desambiguación de sus lealtades y, con el tiempo, su invisibilización en la comunidad imaginada-- el crisol argentino no ha fijado para todos los grupos las mismas condiciones de reciclado de aportes.

Muchos autores han señalado la maleabilidad de un ideario del crisol que no dudó en ser instrumentado por los bloques hegemónicos para el pronto disciplinamiento de la población. Concretamente, si en la segunda mitad del siglo XIX los inmigrantes europeos se construyen como salvación para superar los defectos constitutivos y vicios inherentes a las poblaciones locales, no se duda en las primeras décadas del siglo en tildarlos de extranjeros comunistas y anarquistas pasibles de ser deportados para salvar ahora la integridad de una nación amenazada por la cuestión social. No obstante, mientras esta extranjerización funcionaba siempre de una manera selectiva y dirigida, lo que muestra el atribuir a los argentinos una procedencia exclusivamente ultramarina es una temprana y sostenida vocación para suprimir otro tipo de alteridades históricas, alteridades presumiblemente portadoras de diferencias con dispares posibilidades de fundición, o con distinto atractivo y palatabilidad incluso como para ser incorporadas a la mezcla en primer lugar.

Así, mientras desde el imaginario de la nación a los inmigrantes dóciles les cupo con el tiempo argentinizarse, una argentinización equivalente ha tendido a definirse entre y

para los indígenas como "blanqueamiento".<sup>18</sup> Por eso también, mientras a los primeros nunca se les ha negado por completo ni se ha cualificado su derecho a adscribirse como "descendientes de", se tiende a poner en duda la ancestría de quienes se presentan como descendientes de aborígenes pero muestran un aspecto "sospechosamente modernizado". A su vez, mientras nadie llamaría "mestizo" a quien es hijo de euroargentinos de distintas colectividades, quienes provienen de un progenitor indígena y de otro no indígena son los que cargan con ese rótulo claramente despectivo. La calidad estigmatizante de una categoría como la de "mestizo" que en otras ideologías nacionales latinoamericanas se hace piedra angular de la nación confirma en todo caso la asimetría fundante y duradera que nuestra matriz de diversidad establece entre "partes" cuya hibridización aún se explica por un criterio de hipodescendencia. En otras palabras, la categoría marcada y subvaluada ("lo indígena") tiende todavía a absorber (y devaluar) a la mezclada (Harrison 1995: 60).

Hay también otros indicadores que permitirían ir adentrándose en nuestra matriz de diversidad para estar luego en condiciones de ponderar las "transformaciones" que supuestamente está experimentando. Frente al peso del crisol de razas y de la idea de que los argentinos vinimos de los barcos, resulta al menos curioso la propensión a eyectar fuera del territorio imaginario de la nación a quienes se asocian con categorías fuertemente marcadas, mediante una atribución de extranjería que ha ido cambiando sus destinatarios a lo largo de la historia nacional, según distintos grupos fuesen adquiriendo sospechosa visibilidad.<sup>19</sup>

Es por ejemplo sugestiva la perseverancia con que desde fines del siglo pasado se viene reiterando el aserto de que los Tehuelche (siempre a punto de total extinción) son los verdaderos "indios argentinos" de la Patagonia, a diferencia de los más numerosos (y por ende conflictuantes) Mapuche, pasibles siempre de ser rotulados como "chilenos" por aplicación (con fundamento o no) del *jus sanguinis* y no del *jus solis* que rige para cualquier otro ciudadano. Desde épocas ya mucho más recientes pero en similar dirección, no es infrecuente que se estigmatice por su aspecto como "bolitas" o bolivianos a salteños y jujeños, connacionales que en momentos de menor inmigración de países limítrofes hubiesen más bien caído en la categoría "cabecitas negras". A su vez, cuando se identifica a alguien categorizable como "negro" a secas, surge como pregunta habitual un "de dónde habrá venido", pues parece imposible admitir que sea "local". La negritud asociada a un remoto pasado africano ligado a la esclavitud ingresa en el imaginario nacional en términos de una misteriosa y silenciosa extinción que no encuentra un equivalente al tropo

---

18. En verdad, las operaciones simbólicas de reconversión de las diferencias han sido mucho más complejas. Sin que sea éste el lugar para desarrollar ni la genealogía ni el papel jugado por el concepto de blanqueamiento en la imaginarización de la nación-como-estado desde el siglo XIX en adelante, adelantaría como hipótesis que los indígenas nunca tuvieron acceso directo al crisol de razas. Al menos las voces preponderantes de la generación del 80 parecían anticipar más bien que eventualmente llegarían a él convertidos ya en "criollos", o bien por efecto de un proceso de re-educación, o bien por una mezcla igualmente "civilizatoria" con contingentes locales ya "nacionalizados", fruto a su vez de la mezcla colonial de españoles e indígenas (ver algunos indicadores en Briones y Lenton 1997).

19. Agradezco a Ricardo Abduca un comentario que, realizado al pasar, me invitó a prestar atención a este punto y me llevó a empezar a mapear "recurrencias" en esta dirección.

mitologizado de "venir de los barcos". Por eso, quienes hoy son marcados como "negros" se vinculan a migraciones más o menos recientes producidas supuestamente no ya desde Africa sino desde Uruguay, Brasil o los EE.UU.

Como es obvio, ningún modelo de nación-como-estado puede eyectar por completo a todos los "inapropiados", sobre todo si son tantos como en Argentina. Bajo esta luz habría entonces que mirar a esa compleja categoría de "cabecita negra" como subordinado más o menos "inaceptable" (B. Williams 1993) o "redimido" según las posiciones políticas, pero en todo caso siempre un "propio" del país, integrante de un colectivo que, a diferencia de otros (los "negros" a secas, los indígenas o los inmigrantes) se puede alojar en los márgenes sociales pero no expatriar de los confines geosimbólicos de la nación.

Desde los sectores hegemónicos que acuñaron el término con intenciones obviamente exclusoras, la argentinidad del "cabecita negra" ("los grone", "los negritos ésos") siempre ha sido embarazosa en términos de aspecto, de adscripción de clase, de práctica cultural. Han rotulado de esta forma a quienes consideraban/consideran la cara "vergonzante" de la nación porque, siendo parte de ella, daban/dan muestran inadecuaciones ya de somatotipo (rasgos indígenas, por ejemplo, heredados de una población autóctona supuestamente extinguida), de actitud (falta de "cultura" en el sentido de pulimiento), de consumo y estética (chabacanería), de espacialidad (villeros, "ocupas" ilegales), de hábitos de trabajo (desocupados, criminales).

Ahora, la obvia racialización que este rótulo connota no admite fáciles equivalencias con construcciones de negritud propias de otros contextos. A diferencia de los EE.UU., jamás el "cabecita negra" ha sido proclamado como categoría completamente separada o segregable mediante apartheid --como los afro-americanos hasta mediados de siglo-- ni digna de respeto y de expesar y recrear "su" diferencia --como los afroamericanos en la actualidad. Tampoco es como el "white trash" o el "red neck", pues además de estigmatizaciones de clase pesan sobre el "cabecita" otras marcas de alteridad que lo construyen como anomalía respecto del "argentino tipo", como si fuese un producto incompleto o fallado (en el sentido "civilizatorio") del crisol de razas.

Si lo comparamos con la lectura que hace Segato (1998 b) de la negritud en Brasil, el cabecita negra tampoco impregna al "argentino tipo" ni le infunde una cuota de ambigüedad, porque éste se asume como irremediamente "blanco" --aunque no precise automarcarse explícitamente en estos términos por el simple hecho de que no habría "negros". Por el contrario, el cabecita negra es más bien el entonado vergonzante que se interpela como tal dentro de la familia, pero del que no se habla frente a "terceros". Ante éstos, ha operado más bien como el esqueleto a esconder en el ropero.<sup>20</sup>

Frente a una discursividad históricamente represora de las diferencias, no podría resultar en absoluto sorprendente que sectores subalternizados por distintas razones hayan ido proponiendo y poniendo sucesivamente en acto lecturas alternativas de su propia alteridad y de la matriz de diversidad sobre la que se ha construido la nación-como-estado.

---

20. Siendo un rótulo no sólo polisémico sino aplicado a referentes sociológicos variados, distintos sectores excluidos se han asumido como "cabecitas-negra" para resistir la exclusión y pelear distintas batallas. Sería sin embargo imposible intentar esbozar aquí algunas reapropiaciones contrahegemónicas del término.

Lo que en este marco no parece en todo caso un evento menor es el descrédito relativo en que ha caído hoy la metáfora del crisol *en el mismo discurso oficial*, por la popularización de una retórica que, subrayando la importancia de la diversidad y las ventajas del pluralismo, presta positiva atención a (ciertas) cuestiones culturales.

Los factores coadyuvantes al cambio han sido varios. Presiones sub y supraestatales (movilización indígena y social incentivada por el retorno a la democracia, y participación en foros internacionales e interacción estatal con agencias como el Banco Mundial que fijan lineamientos sobre el tema, respectivamente) han sin duda incidido en que el estado-nación cambiara su discurso. Son empero los alcances de ese cambio lo que más me interesa poner en foco aquí. A este respecto, salta a la vista que prácticas estatales de ciudadanización que solían negar la existencia de indígenas, o pintarlos como supervivencia del pasado destinada a una pronta desaparición, vienen entramando nuevas interpelaciones. Quienes antes eran interpelados como causantes de desigualdad y atraso por ser diferentes son reconocidos ahora como "pueblos" originarios, como sujetos con derecho a la diferencia que devienen objeto de una "integración respetuosa".

Ahora bien, a riesgo de pecar de una generalización excesiva, argumentaría que subsiste en distintas iniciativas oficiales una contradicción rectora, que se aloja entre el plural inscripto por la idea de "diversidad" y el singular monolítico que se impone desde conceptos capitales para la construcción de hegemonía como los de "identidad nacional" o "nuestra nacionalidad".<sup>21</sup> Así, aunque una de las características del cambio parece radicar en cómo una nación-como-estado fuertemente homogeneizante empieza a topicalizar las "marcas" de la diferencia al asumirse ahora como pluriétnica y multicultural, la contradicción señalada me lleva a pensar que el postulado de Alonso sigue siendo valioso para entender por qué el "respeto" y "tolerancia" declamados no producen las transformaciones sustantivas que prometen.

En otras palabras, cierto es que en Argentina, como en otros países de Latino América, se han multiplicado las agencias constructoras de aboriginalidad, así como los medios y escenarios en y a través de los cuales tales construcciones se recrean. Ciertamente es que, convertida en recurso estratégico y objeto de predicación, las producciones culturales tienden cada vez más a relativizar "la cultura propia", a triangularla perspectivalmente en relación a "la cultura ajena", para disputar sentidos en el campo político. Lo que no es tan seguro es que las condiciones de marcación de otros internos de las que habla Alonso se hayan transformado en consecuencia. Antes bien, lo que la contradicción apuntada parece poner de manifiesto es una tensión que Sider (1987) ha identificado como perdurable y constitutiva de la aboriginalidad en regímenes tanto coloniales como postcoloniales. Si desde el punto de vista hegemónico la presencia de grupos nativos ha suscitado (y sigue suscitando) la paradójica necesidad/interés de construirlos como *distintos* sin renunciar a incorporarlos en un único sistema social y cultural de dominación, desde el punto de vista de los dominados esta misma disyuntiva ha adquirido (y sigue adquiriendo) esa otra apariencia superficial que se vincula con la necesidad de distanciarse de las diversas instancias de dominación para no ser absorbidos

---

21. Ver, por ejemplo, en GELIND (1998) los términos en que un texto legal "progresista" como la resolución 4811 construye la diferencia indígena en relación con las ideas de nacionalidad argentina.



por ellas y, al mismo tiempo, involucrarse con quienes los dominan para presentarles batalla, usando muchas veces los recursos que ellos mismos les proporcionan. Aunque la poética de la diversidad haya cambiado, hay poco de epocal entonces en esta dinámica.

Maniobrando entonces por entre interpelaciones hegemónicas y las expectativas de múltiples agencias, ni la posición del activismo indígena ni la de sus connacionales antropólogos es sencilla, al momento de recrear y dar cuenta de cómo se recrea una aboriginalidad particular en una formación que históricamente le/se/nos ha ido imprimiendo mandatos y dinámicas también particulares. Entre las consecuencias buscadas y no buscadas de las respectivas prácticas, se abre un campo pleno de incertidumbres que exige monitorear permanentemente cómo se recrea la matriz de diversidad propia de la formación en que se trabaja, así como los nuevos términos, propósitos y efectos de la tradicional relación entre observadores y observados.

Como para empezar a pensar en esta dirección, Segato (1998a: 21 y 23) formula una interesante advertencia. Sospecha que las identidades transnacionales que se entranan en y a través de estos complejos procesos comportan una faceta perversa que, de primar, puede comportar una nueva forma de imperialismo. Concretamente, la autora estima que los países centrales estarían exportando tanto su "su mapa interno de fricciones" como "soluciones" que son más adecuadas a la lógica de economías globalizadas que a las trayectorias, realidades y necesidades locales de alteridades históricas. A este respecto, su preocupación es doble. Por un lado, teme que la imposición de un "guión fijo" impuesto por estados de primera magnitud sea avalado/ejecutado por otros estados de magnitud menor a pesar de --y sin tener en cuenta-- las diferencias entre los respectivos contextos. Por el otro, le inquieta que interpelaciones globalizadas y basadas en emblematizantes acaben instalando una "conciencia obligatoriamente discursiva e instrumentalizadora de la propia etnicidad" que, mediada por una estrategia de vero-similitud, desplace la conciencia práctica vivida de ser sujeto interpelado por interlocutores históricos.

A pesar de su generalidad, ambas cuestiones se reflejan y refractan en dilemas confrontados día a día tanto por activistas indígenas de carne y hueso como por antropólogos que trabajamos junto a ellos. En esa cotidianeidad, empero, van adquiriendo ribetes que vale la pena explorar para despuntar algunos de los desafíos específicos que hoy afrontan las producciones políticas y de conocimiento de pueblos indígenas y antropólogos en Argentina en particular y en América Latina en general. La próxima sección se centra justamente en cómo el activismo Mapuche y pro-Mapuche los encara, así como en el examen de algunos encuentros y desencuentros explicativos y prácticos entre sujetos y antropóloga, buscando a partir de experiencias etnográficas puntar en la sección final materias a debatir para fijar una agenda contextualizada para la disciplina.

### **(Mis) Encuentros y desencuentros con organizaciones con filosofía y liderazgo Mapuche**

Aunque facilitada por mi trayectoria previa de investigación,<sup>22</sup> la negociación del

---

22. Distintos factores fueron influyendo en la forma que ha ido tomando mi "rapport" con el activismo Mapuche. Primero, empecé a trabajar en la zona cuando no existían organizaciones con

rol de antropólogo con el activismo cultural ha sido sin duda mucho más compleja, permanente y desafiante que la entablada con los integrantes de las comunidades. Ello es así porque, especialmente desde que la movilización política empezó a adquirir una escala regional en 1990, los militantes han convertido la crítica sistemática a la dudosa neutralidad de la Ciencia *Wigka* "no Mapuche" (blanca, criolla) en parte de su agenda política. El rol de los antropólogos como traductores culturales es explícitamente condenado no sólo ya por engendrar Otros exóticos, sino sobre todo por alimentar la idea de que, para ser conocidos y entendidos, los indígenas necesitan de alguien que los interprete y hable por ellos.

Disponiendo de otros recursos culturales y simbólicos, diría que los activistas en buena medida verbalizan de una manera directa e inmediata un conjunto de dudas relacionadas que los miembros de comunidades se "atreveron" a manifestarme luego de muchos años de conocimiento mutuo. ¿Qué lleva a una mujer *Wigka* casada, con educación y próspera, a viajar a lugares desconocidos y distantes, abandonando su familia y el confort de la vida en la ciudad? ¿Qué la motiva a regresar una y otra vez? Si a los mismos indígenas poco les importa ya de su lengua y costumbres, ¿es el interés en el conocimiento de los *kuiſike che* "gente de los tiempos antiguos" que se está perdiendo tu verdadero motivo y una razón suficiente? ¿Quién financia tus actividades? ¿Usás lo que aprendés aquí para ganar dinero? ¿Qué oscura especulación *Wigka* o qué de este

---

filosofía y liderazgo indígena tal como éstas empezaron a insinuarse especialmente a partir de 1986 y consolidarse desde 1990, momento en que se comienza a advertir una confluencia de organizaciones que llevaría a la conformación en 1992 de una Coordinación de organizaciones con filosofía y liderazgo Mapuche interesada en re-presentar a todo "el Pueblo-Nación Originario Mapuche" del país. Segundo, ni bien advertí que actividades políticas novedosas y más comprensivas empezaban a tener lugar, entablé contacto con quienes se convertirían luego en referentes indiscutidos del activismo cultural Mapuche. Cada vez que viajaba a la región, los visitaba "simplemente para conversar", intercambiar información, y dejar copia de lo que había escrito. Algunos me contaron después que tenían información de mi persona, como uno de esas *Wigka* respetuosa de los modos Mapuche, información obviamente aportada por los mapuche de las comunidades que me conocían. Tercero, siguiendo el consejo de los líderes de la comunidad en la que más he trabajado, había guardado cierta distancia tanto de la Dirección de Asuntos Indígenas (DAI) provincial, como de la Confederación Mapuche Neuquina (CMN), organización que desde 1971 representa a todas las agrupaciones rurales Mapuche del Neuquén. Ambas agencias --la primera gubernativa y la segunda de base, pero muy comprometida en el momento con el partido gobernante-- servían, me dijeron, para nada excepto para hacer pura *politiquería*. Como honré la recomendación de evitar divulgar información que podría ser usada para dañar a las comunidades, obviamente no podía ser vista como cómplice de organismos y organizaciones fuertemente resistidas también por los activistas culturales. Por último, circunstancias en su momento imprevisibles hicieron que los miembros de la comunidad con la que he mantenido un vínculo más sostenido se convirtieran en figuras prominentes, tanto de la última gestión de la CMN que mantendría su estrategia de alianza con el partido local gobernante, como del cambio que se iba a producir en la conducción de la CMN en 1990, cuando una nueva generación de líderes de comunidad y activistas urbanos acceden a la dirección de la organización, con el proyecto de rearticular organizativamente al Pueblo Nación Mapuche en base a la defensa de los derechos indígenas al territorio, la autonomía y la gestión de sus recursos. Conocía muy de cerca a algunos integrantes de las dos facciones enfrentadas, pues había sido "alojada" por sus familias más de una vez. A causa de estos vínculos previos de amistad, ninguno interpretó como "traición" o "espionaje" que siguiera "visitando" y conversando con "la otra parte".

conocimiento lo haría redituable?<sup>23</sup> En todo caso, lo importante a destacar aquí son tres cosas.

Primero, el cuestionamiento público, explícito y permanente de los activistas busca --y con bastante éxito logra-- poner límites a la participación de los "expertos", de maneras que la mayor parte de los indígenas de comunidad sienten restringidas para sí, ya sea por respetar una etiqueta Mapuche que requiere mostrar deferencia con las visitas, o por presumir (con buena evidencia histórica) que, de una manera u otra, "los *Wigka* siempre se salen con la suya"<sup>24</sup>

Segundo, en la medida en que los alcances e instrumentación de la expresión "consentimiento libre e informado" no han sido aún seriamente discutidos en Argentina, las comunidades indígenas y sus organizaciones sienten que carecer de medios legales para defender su posición es otra muestra de la asimetría interétnica --en este caso, entre observador y observado-- y de las implicancias de los privilegios con que normalmente están investidos los no indígenas --en este caso, el antropólogo. A este respecto resulta muy sugestiva la forma en que se usó una circunstancia adrede promovida con el objeto de revertir tal estado de cosas, para hacerme patentes los complejos ribetes de ambas desventajas e invitarme/ayudarme a desaprender el privilegio.<sup>25</sup>

---

23. En esta dirección, otra singular "revelación" me llevó tempranamente a revisar mis convicciones acerca del trabajo de campo y sobre cómo evaluar lo que la gente me había dicho años atrás. Recién en 1984, luego de cuatro años de recibirme en sus casas año tras año como "visita", de alimentarme, de contarme sobre los antiguos, de compartir conmigo su cotidianeidad, de responder a mis frecuentemente "estúpidas" preguntas, algunos de mis anfitriones más queridos admitieron casi jocosamente que luego de nuestra visita inicial habían pensado que "ustedes" (el profesor y los cuatro estudiantes que participamos de un primer trabajo de campo en 1980) eran *subversivos*. Por cierto, no es casual que una sospecha activada durante el "Proceso" --dictadura militar que como ninguna otra logró imponer entre los habitantes un estado de desconfianza generalizada, especialmente respecto de la gente joven-- se "confesara" en un período ya democrático. En todo caso, ambas cuestiones instalaron en mí dudas punzantes: ¿Sobre qué bases se establecía un "rapport" que creíamos ya sólido si llevó tanto tiempo "sincerar" desconfianzas iniciales? Si así nos identificaron, ¿hasta qué punto las condiciones políticas del momento interfirieron lo que nuestros interlocutores presentaron durante ese tiempo como "conocimiento que puede interesar a los antropólogos"? ¿Cómo re-interpretar lo dicho y hecho por la gente en base a una pista que re-contextualizaba el decir y lo dicho previamente?

24. Sospechas y reticencia no son gratuitas, especialmente en un país que no tiene ni legislación específica ni control institucional sobre las investigaciones sociales con personas --un país además donde la autonomía indígena ha sido constantemente avasallada. En semejante marco, la posibilidad de los indígenas de negociar la agenda académica de los investigadores ha dependido de la ética personal de cada uno de éstos, o de la capacidad de los primeros para "desalentar" el interés de los expertos por trabajar con ellos, o "controlar" su intromisión. Interpretaría en este último sentido las varias ocasiones en que "no lo escuché nunca", "no sé" o "no me acuerdo" oficiaron de amables respuestas a preguntas quizás antropológicamente pertinentes pero intrusivas.

25. Al volver de los EE.UU. --y obviamente muy influida por los procedimientos propios de ese país-- pedí una audiencia formal a la Coordinación de Organizaciones Mapuche (COM), a fin de presentar mi nuevo proyecto de investigación y solicitar/obtener su aprobación. No estaban

Tercero, por su fuerte contraste con las formas en que se establece "rapport" con los integrantes de comunidades Mapuche, la oposición abierta de los activistas sorprende, descoloca y/o enfada a antropólogos no habituados a ser rechazados. Según he visto en las provincias de Neuquén y Río Negro entre antropólogos locales, porteños y extranjeros, el escarnio público de la disciplina, del rol y de los investigadores parece producir entre éstos tres tipos de respuesta. Algunos simplemente no pueden resistir la presión y deciden abandonar el trabajo al menos allí donde el activismo cultural tiene una presencia fuerte. A partir de una especie de "sentimiento congénito de culpa" o de un compromiso ideológico sincero, otros simpatizan con planteos que evidencian el reforzamiento de la autoestima indígena. Con estoica humildad o activo consentimiento, "soportan" las diatribas públicas

---

presentes representantes de todas las organizaciones que la conformaban, pero sí la nueva comisión directiva de la CMN que, integrada mayormente por *pu logko* "caciques" de las comunidades rurales, oficiaba de punto de referencia para las restantes. Estos se mostraron complacidos con mi iniciativa de discutir con ellos los propósitos de un nuevo proyecto que, por otra parte, los incluía especialmente, al estar centrado en la política cultural de sus organizaciones. Como la mayoría me conocía directa o indirectamente por los comentarios hechos a puertas cerradas antes de la presentación, prometieron darme una respuesta, ni bien lo conversaran entre ellos y con miembros de organizaciones ausentes. Mientras tanto, tenía "permiso" para seguir trabajando donde y como lo había hecho hasta el momento, esto es, en ciertas comunidades. Lo interesante es que, casi finalizada ya la reunión y luego de expresar también su reconocimiento por mi actitud, un activista que incluso había intercedido para que mi presentación entrara en "el orden del día" de este encuentro agregó: "Decínos, Claudia, ¿qué pasa si no aprobamos tu investigación? La vas a hacer igual, ¿no es cierto?"

Descolocada tanto por la pregunta como por el hecho de que proviniera de quien provenía, los segundos que me tomé para decidir y responder fueron eternos. Pensé inmediatamente en el compromiso con las agencias que estaban patrocinando el trabajo de campo y me dio vértigo. Tratando empero de ser lo más sincera posible con los Mapuche y conmigo misma, contesté que no realizaría ese proyecto particular en la forma en que estaba propuesto, pero que no abandonaría un trabajo de tantos años tampoco. En todo caso, contrapropondría volver a conversar para conocer las razones del rechazo y fijar qué tipo de investigación sí podía ser realizada. La respuesta fue inmediata: "Está bien. Sabemos eso [¿que no abandonaría el trabajo de tantos años?, ¿que seguiría insistiendo?] y preferimos que lo hagas vos [¿antes que otro?]. Mejor seguimos trabajando juntos. Pero, ¿ves?, de una manera u otra nosotros siempre tenemos que ceder."

A la distancia, veo claro que la decisión de aceptarme ya había sido tomada antes de las tres horas que duró mi breve presentación y la prolongada charla que vino después, menos para dirimir la aceptación, que para combinar y guiar el cómo seguir "trabajando juntos". Lo que es interesante empero es reparar en cómo se refijó el piso conversacional al hacer patente al final del encuentro lo que constituye una asimetría de base que nunca desaparece por completo. Obviamente, como parte de los arreglos que fuimos realizando, he aceptado trabajar sólo con material público; no grabar ciertas entrevistas (la mayoría), ni registrar las historias de vida de los activistas. Por supuesto, he sido también cuidadosa en no "hablar por" si no "hablar sobre" los Mapuche, procurando que ellos también fueran invitados a hablar en los paneles donde se me convocaba como experta. Además de mandar mis trabajos, el capítulo de un libro dirigido a audiencias más amplias y con claros propósitos de difusión masiva ha sido "corregido" por algunos activistas antes de la edición. Y sin embargo, sigo teniendo un privilegio que ellos no tienen, pues es cierto que hubiera podido no dejar de estudiar sus reivindicaciones y reclamos.

contra la expertez descomprometida, aceptando negociar primero con las organizaciones políticas tanto su rol como su trabajo en las comunidades. Hay por último bastantes otros que, irritados por "la arrogancia de los activistas", prefieren evitar cualquier trato con "personas cuya representatividad de los Mapuche es de todos modos dudosa", y tratar con "Mapuche más verdaderos y amables" en las comunidades. Así, aún es posible efectuar al día de hoy presentaciones muy superficiales de los proyectos de investigación que se llevan a cabo para obtener consentimiento "libre e informado".

Desandando ahora los pasos de mi experiencia, estoy convencida de que, como la negociación de mi rol nunca se tornó tan ruda como con algunos "recién llegados", pude escuchar embates genéricos contra la Antropología y sus practicantes sin tomarlo nunca como una afrenta personal. De todos modos, sería impertinente sugerir o concluir que los acuerdos establecidos no involucraron algunos tipos de confrontación. Mi ética ha sido probada más de una vez, y no pocas veces me encontré en una posición incómoda. Por otra parte, como nunca llené por completo el bache entre militancia e investigación, han subsistido y subsisten tensiones de la que vale la pena hablar.

En la medida en que una de las cosas que está en disputa es la política de la representación, organizaría encuentros y desencuentros en torno a los mismos dos ejes que la hacen problemática, lo que Gayatri Spivak (1988 y 1990) identifica como dos sentidos del acto de representar --con su correspondiente retórica-- que van juntos y están siempre relacionados aunque sean irreductiblemente discontinuos: la *Vertreten* o "hablar por" en el dominio de la política --práctica dentro del campo de la formación del estado y la ley que se inscribe en la constelación de la retórica-como-persuasión-- y la *Darstellen* o "representar" y predicar sobre el Sujeto, mediante una producción ideológica de significado y subjetividades que --trabajando a través de la retórica-como-tropo-- es mayormente inscripta por la Filosofía y el Arte. Sobre ambos conceptos se puede diferenciar a su vez el trabajo de activistas culturales y antropólogos, tal como al menos yo lo vislumbro.

\*

Partiendo de la idea de que la representación política tiende a producirse en el intersticio que existe entre la formación de una clase descriptiva o en sí y la no formación de una clase transformativa o para sí, Spivak urge a los analistas a hacer evidente cómo y por qué, al operar como *Darstellung* o re-presentación simbólica del mundo, la *Vertretung* o representación política basada en la manipulación disimula tanto ese intersticio como la relación de poder que se establece entre representantes y representados, condicionando así las posibilidades que tienen los subalternos de hablar con su propia voz. Interesada en discutir la posibilidad de que los intelectuales "hablen por" Otros subalternos heterogéneos, Spivak (1988: 288-9) argumenta que "confrontarlos no es representarlos (*vertreten*), sino aprender a representarnos (*darstellen*) a nosotros [los intelectuales] mismos."

El trabajo junto a organizaciones con filosofía y liderazgo Mapuche (especialmente las de origen urbano) nos vincula con sujetos que están tratando de convertirse en --o son-- "intelectuales orgánicos" de su pueblo. Es por ello interesante anclar la discusión promovida por Spivak en estos tipos de situaciones y experiencias etnográficas, aún a sabiendas de que nos referimos a un tipo de activismo que --por cuestiones ligadas a

recorridos personales pero sobre todo a la trayectoria colectiva del grupo y de las formaciones regionales en que está inserto-- presenta características peculiares respecto del que se da entre otros Pueblos Indígenas de la Argentina. Hablo concretamente de sujetos con amplio dominio del idioma oficial y buen conocimiento de las agencias estatales, así como con capital simbólico y cultural para conseguir apoyo por sí mismos, manteniendo escasa dependencia de agentes externos eclesiales, técnicos o de otro tipo; personas individual y colectivamente bastante autosuficientes, en términos de conectarse, incidir, producir insumos; por ende sujetos cuyos patrones de consumo y educación no permiten -- en parte significativa de los casos-- considerarlos "subalternos" en el mismo sentido que sus representados (Rappaport 1996). Ahora bien, aun cuando hablo de sujetos para quienes su activismo tiende además a convertirse en profesión --en el sentido de que muchos (aunque no todos) son militantes de tiempo completo-- los mismos tampoco pueden ser equiparados sin más ni con los "políticos" ni con los "intelectuales" de los que habla Spivak. Veamos por qué.

Estos activistas culturales procuran generar eventos políticos que permitan tanto escenificar y avanzar la posición de sus representados, como concretar la unidad moral e intelectual de su grupo de referencia. En la medida en que esto conlleva construir a los representados como entidad de límites inequívocos privilegiando --como diría Desai (1993: 136)-- las versiones de *ciertos* Otros por sobre las de *otros* Otros, la praxis del activismo se basa necesariamente en la construcción de hegemonía hacia el interior del grupo de referencia. Aún instrumentando recursos y mecanismos políticos e ideológicos no del todo distintos a los involucrados en cualquier proceso de construcción de hegemonía cultural, su práctica lejos está sin embargo del intento por coordinar los intereses de grupos dominantes con los de otros grupos y la vida del estado en su conjunto que es propia de los políticos con aspiraciones a liderar un bloque histórico particular (Hall 1986a: 14).

Los activistas se comprometen además con la producción sistemática y re-articulación continua de conocimiento. Casi ninguno de ellos sin embargo ha tenido acceso a la educación universitaria, y no forman por cierto parte del modo de producción académica *à la* Spivak. Por ello, sostendría que los desafíos que la autora identifica adquieren entre ellos una apariencia superficial distinta. La práctica de suplementar *Darstellung* y *Vertretung* apunta más a "editar" (Volkman 1990) las relaciones entre *cultura, pueblo y lugar* para empoderarse a sí mismos y a sus representados *vis-à-vis* los sectores hegemónicos, que a fijar "un sentido de realidad" pasible de ser visto como causa de dominación y subordinación de clases particulares (Williams 1990: 110). En la medida en que apunta a reconquistar un nuevo conjunto de significados para ciertos términos o categorías des-articulándolos primero del lugar que ocupan en la estructura de significación (Hall 1985: 112), la lucha del activismo contribuye más a una apropiación contestataria de espacios políticos y discursivos que a silenciar a los subalternos representados mediante ventrilocuismo. En su caso, desnaturalizar el sentido común implica no sólo disputar términos claves como "ciudadanía" y "democracia" desde adentro, sino también el desafío de poner en escena diferencias culturales "legítimas" desde afuera de un sentido estigmatizante de realidad, parcialmente apropiado pero sólo parcialmente propio.

En la exploración de esta tensión encontramos una de las claves para llevar a cabo dos tipos de operaciones que postulo igualmente centrales para el trabajo antropológico con activismo cultural. Me refiero por un lado a analizar encuentros y desencuentros entre

activistas y antropólogos como indicador de la política cultural que se procura investigar y, por el otro, a recrear un espacio de reflexión desde donde hacer un monitoreo permanente de los nuevos términos, propósitos y efectos de la tradicional relación entre observadores y observados. En este sentido, una de las cosas que la experiencia de trabajo sistemática con organizaciones me fue haciendo progresivamente patente es hasta qué punto los antropólogos nos seguimos debatiendo entre dos extremos igualmente nocivos de los que debemos mantenernos equidistantes: en palabras de Cohen (1992: 351) y en relación con el trabajo en contextos etnográficos más clásicos, reducir la perspectiva del otro a la propia (en este caso, asumirlas ya fusionadas), o a la inversa, proceder axiomáticamente en base al presupuesto de que nos separa una distancia radical. Para ser clara, no estoy sosteniendo aquí que ambas cuestiones no surgieran como vitales ya en los primeros pasos del trabajo de campo en comunidades Mapuche. Más bien, mi punto es que merced al trabajo con activistas culturales, adquirieron una encarnadura que ayudó incluso a problematizar experiencias previas, donde cercanías y distancias parecían más "transparentes". Veamos.

Luego de años de trabajo de campo "clásico", una de las cosas que me seducía del trabajo con activistas culturales era cómo nuestra proximidad en términos de intereses, inquietudes, hábitos de razonamiento, saberes presupuestos sobre la política local y nacional y, por ende, de discursividad argumentativa, quedaba cualificada al menos por dos cosas. Primero, por un común posicionamiento como personas interesadas en "aprender" los modos propiamente mapuche.<sup>26</sup> Segundo, por la diferencia étnica que aún así la mayor parte de ellos obstinadamente suponía y recreaba entre nosotros por el hecho de ser Mapuche y *Wigka* respectivamente.<sup>27</sup> Proximidad y diferencia exigieron por tanto similar cuota de reflexividad.

Identificaría a este respecto al menos dos ámbitos distintos pero complementarios que hacen igualmente imprescindible renovar a diario el compromiso con la de

---

26. Como muchos activistas han sido nacidos y criados en las ciudades y/o en contextos donde el *mapudugun* "lengua de la gente de la tierra" está en retroceso, hemos quedado más de una vez del lado de los que apenas entienden a quienes están hablando "en lengua", mostrándonos activa e igualmente interesados en aprehender de los ancianos formas alternativas de interpretar y operar sobre el mundo. Esto ha hecho incluso que, algunas veces y contra todas mis predicciones, mi trabajo etnográfico más clásico sobre prácticas rituales, géneros discursivos y patrones de simbolización culturalmente "específicos" suscitara en algunos activistas más interés que análisis contextualizados de procesos identitarios y relaciones interétnicas que a mí me parecían más "naturalmente" afines a sus preocupaciones.

27. Esta permanente vigilancia y escenificación del límite ha llegado en ciertos casos a tomar formas curiosas. Por ejemplo, ni bien nos conocimos, dos activistas mujeres me explicaron que ellas trataban de "usted" a las personas respecto de las cuales la forma mapuche indicaba que debía mantenerse y ponerse en evidencia una relación de respeto. Desde entonces, así nos seguimos tratando, aún cuando hemos compartido situaciones de bastante intimidad y, cada tanto, en los intercambios concretos, alguna forma de "voseo" se nos acaba escapando a todas por igual. Aunque en el proceso se ha ido transformando el acuerdo metadiscursivo en que se fue basando esta práctica --señalamiento de distancia al principio, expresión de mutua estima y afecto después-- es interesante cómo un trato deferencial que debiera haber caído hace mucho (como lo ha hecho en tantos otros casos) reinscribe la huella de esa re-presentación inicial del límite.

problematización de "lo evidente". Uno hace a desnaturalizar los estándares del sentido común que se convierten en patrón implícito de semejanzas y diferencias. La importancia de este ejercicio es doble pues, mientras unos acaban suscitando "dudas" --entre propios y ajenos-- frente a activistas que despliegan una performance hiper-realista de su Mapuchidad (Briones en prensa), otros ayudan a volcar la balanza de la autenticidad en contra de indígenas poco versados en saberes tradicionales y/o muy "articulados" en cuestiones de la sociedad envolvente.<sup>28</sup>

El otro ámbito se vincula con nuestro posicionamiento cotidiano frente a ingentes esfuerzos de traducción y equiparación conceptual que procuran explícita, cotidiana y activamente expresar "en términos Mapuche" categorías *Wigka*, para disputar autonomía desde una perspectiva propia. Sobre todo una vez que estas equivalencias se vuelven familiares, tendemos a olvidar que son materia prima de producción (meta)cultural y no sólo metalingüística. Así, la "naturalización" de equivalencias desactiva la curiosidad por indagar por ejemplo si sobre el significante *Ixofil Mogen* --término que aprendí de los activistas antes que de las comunidades-- no se van sobreimprimiendo procesos de significación que fijan acentos distintos a los que anclan el concepto gemelo de biodiversidad.

Por otra parte, aún cuando plantear diferencias radicales es parte central de la política de identidad de organizaciones con filosofía y liderazgo indígena --y aún cuando uno avale filosófica y políticamente el derecho a la diferencia cultural como derecho humano-- poco explicaría el antropólogo que no busca re-centrar ese discurso estratégico en sus condiciones de producción, para tratar de ponderar no sólo si, cuáles y de qué modo se recrean, resignifican, reconstituyen prácticas y saberes que van moldeando alteridades históricas, sino también a través de qué tipo de relaciones discursivas y no discursivas, se realizan, disputan y negocian asertos acerca de la presencia o ausencia de "límites culturales" (Scott 1992: 384) que radicalizan "diferencias".

En esta dirección, aunque mi práctica de trabajo me permite estar al tanto de estudios de caso que son ricos para pensar situaciones comparativamente, no es ya un acceso inherentemente asimétrico a la información lo que distancia "observadores" de "observados". Por el contrario, tanto por su participación en redes informativas transnacionalizadas, como por sus frecuentes viajes al exterior y vínculos con distinto tipo de "expertos", los activistas conocen en muchos casos más de primera mano que yo el funcionamiento de los foros internacionales, la dinámica de las ONGs, o las actividades de agencias estatales --sean éstas ejecutivas, legislativas o judiciales-- manejando también con mayor solvencia los tópicos y estilos de disputa en estos escenarios. Consumen además literatura antropológica.

Tampoco es el tipo de reflexividad que buscamos poner en acto lo que distancia

---

28. A este respecto, siempre me ha resultado sorprendente la recurrencia con que algunos de mis estudiantes, "futuros antropólogos", quedan desconcertados o sospechosos de la aboriginalidad de los activistas indígenas que invito, para que presenten en clase sus perspectivas acerca de cuestiones ligadas a la realidad indígena contemporánea --tema estrechamente vinculado a la materia que enseño. Sorprende especialmente a los primeros la soltura con que los últimos comunican un "discurso obviamente político", hecho que los hace indudablemente menos "indígenas" a los ojos del sentido común.



antropólogos de activistas culturales. En lo que respecta a desnaturalizar el sentido común, los sujetos con quienes trabajo son tan especialistas de tiempo completo como puedo ser yo. Así, no sólo van poniendo de relieve las incongruencias de la sociedad envolvente mediante observaciones punzantes e innumerables comentarios sarcásticos.<sup>29</sup> Algunas parodias y chistes que los activistas suelen hacer respecto de su propio "trabajo" o situación,<sup>30</sup> así como de las prácticas de los ancianos --a los que por otra parte postulan explícitamente como fuente del conocimiento grupal--<sup>31</sup> también muestran hasta qué punto los primeros son concientes de ciertas esencializaciones "propias".

Ahora bien, si dejamos por un momento en suspenso las puertas que abre ser un "propio" en términos de establecer vínculos en y con las comunidades,<sup>32</sup> o lo que haber

---

29. Pienso, por ejemplo, en afirmaciones que, tomando a la comunidad imaginada más amplia como objeto de predicación, ponen de manifiesto y en jaque la auto-imagen de muchos connacionales preocupados por un siempre evanescente "ser nacional". Así, en un documento la "nación" se caracteriza como "(...) una sociedad unificadora de identidad (...) [que] encierra una contradicción latente: el argentino no tiene definición de identidad nacional. (...) Argentina ha copiado algo de cada lugar y ha mezclado incoherentemente (...) una sociedad que permanece sin definir sus raíces identificatorias (Taiñ KiñeGetuam 1995)."

30. Recuerdo una ocasión en que, para capturar la atención de los distraídos participantes a una "convivencia" --forma en que los miembros de una de las organizaciones llaman a encuentros destinados a cambiar información, acordar emprendimientos y, de paso, reforzar vínculos de amistad entre *militantes* (por definición, siempre Mapuche), *adherentes* (indígenas o no indígenas) y *colaboradores* (por lo general, título dado a personas Wigka cuyo alto grado de compromiso con "la causa Mapuche" se presupone y, así, destaca)-- dos activistas que participan activamente en (y promueven) la realización de celebraciones rituales en las comunidades se pusieron en la región posterior de la "situación" y empezaron jocosos a improvisar un paso de baile sin moverse de su sitio y a murmurar en voz alta para ser escuchados por todos: "vamos a empezar con el lento y pesado estilo Mapuche [de movimiento ritual], a ver si la gente deja de comer y beber y seguimos con la reunión" (mi énfasis).

31. En los momentos de descanso de una actividad ritual recientemente "recuperada" por un par de agrupaciones neuquinas --la celebración del *Wiñoy Xipantu* "Año Nuevo Mapuche"-- un integrante de la comunidad anfitriona --antiguo activista de la CMN-- me comentaba acerca de las dificultades para emprender la conmemoración en una comunidad como ésta que no celebra desde hace tiempo otros rituales más extendidos como por ejemplo el *Fta Gillipun* "Rogativa Grande". Identificaba de paso errores de procedimiento en los que había incurrido la *Pilláñ Kushe* "anciana Pilláñ" (uno de los roles identificados como formando el cuerpo de "autoridades originarias"; título con que hoy se reconoce a "mujeres sabias" que conducen el ritual y ofician de "líderes filosóficas y religiosas del Pueblo Mapuche") que conducía el evento. Ello nos llevó a hablar de la anciana que había desempeñado el rol el año anterior, momento en que mi interlocutor aprovechó para señalar: "No vino porque se rompió en brazo... ¿Sabés DÓNDE se lo rompió? A la salida de un templo evangélico... Así con NUESTRAS *pilláñ kushe* (énfasis del hablante)."

32. A este respecto, resulta sin embargo interesante que sobre todo algunos activistas urbanos expliciten cuánto les cuesta ganarse la confianza de la gente de las comunidades que no conocían previamente, o cuán a menudo son probados en su compromiso y confiabilidad, quejas casi propias de antropólogos.

experimentado una socialización primaria intercultural coadyuva a un más pronto aprendizaje del *mapudugun* o a una mejor elicitación de significados culturales adquiridos por socialización secundaria, hay al menos otros dos aspectos que van haciendo diverger los rumbos de activistas y antropólogos. Primero, cuando un activista entrevista ancianos para "aprender" cosas de los *kujfi keche* "antiguos" o se discuten colectivamente formas posibles de interpretar o representar ciertos conceptos (desde los *Wigka*, si son conceptos Mapuche; o desde "la cultura Mapuche", si son *Wigka*), la intención es rearticular y recentrar esos conocimientos para hacerlos verdaderamente "propios". Los antropólogos, en cambio, emprendemos la elicitación también para re-articular y re-centrar prácticas y significaciones, pero sin comprometernos con su adopción. Más bien, algunos tendemos a marcar la pertenencia "indígena" de saberes/accionares convertidos en diacríticos, para no concretar lo que incluso algunos ancianos nos han señalado como posible: aprender tanto que lo aprendido reactualice otras expropiaciones históricas que han padecido los Mapuche a manos de los *Wigka*.

Segundo, aunque como plantea Spivak una cuota de esencialización es inevitable, son los activistas quienes están activamente embarcados en "esencializar estratégicamente" contornos grupales, articulando *Darstellung* con *Vertretung*. Si bien recientemente algunas organizaciones que se han distanciado de la COM están empeñadas en reconocer la variabilidad al interior del colectivo para tratar de explicar los avatares de un azaroso proceso de formación de grupo severamente intervenido e interferido por la sociedad no indígena, la mayoría busca articular una "perspectiva Mapuche unificada", pues la misma se ve solidaria con la construcción de un Pueblo Mapuche único. Así como el proyecto de "recuperación cultural" lleva a prestar especial atención a la riqueza de los saberes "propios", la necesidad de escenificar con claridad los antagonismos hace también que --aunque sí se reconozcan distintas agencias y agentividades-- no se dedique mayor esfuerzo a presentar variabilidad en el campo de las versiones hegemónicas.

Los antropólogos, por nuestra parte, somos entrenados para reparar en los efectos de la interdiscursividad, usando la heteroglosia como punta iceberg para entender cómo --y con qué efectos-- distintas versiones (marcadas ya como "indígenas" y/o "no indígenas") se filtran, interpenetran, manifiestan. Marcamos sí líneas preponderantes de consenso, consentimiento, disputa, pero sin animarnos (y ahora, posmodernismo mediante, menos que nunca) a cerrarlas por completo en una visión única.

No es entonces que los indígenas no deconstruyan jamás, o que los antropólogos podamos rehuir a re-presentaciones concluyentes del mundo, las producciones culturales y los flujos discursivos. Creo más bien que nos fijamos distintos umbrales que van haciendo que las divergencias empiecen a notarse al momento de clausurar interpretaciones para poner fin a la deconstrucción pura. Por eso en una reunión previa a la presentación de mi proyecto de investigación ante la COM, una de las organizaciones objetó más su título (*Entretejiendo "el pueblo mapuche": La politización de la cultura a través del diseño de proyectos de desarrollo*) que el contenido. Según manifestaron, les gustaba la idea de ver cuánto trabajo hay atrás de "mantenerse unidos", pero les preocupaba que la idea de "entretejer" fuese interpretada como que su grupidad es pura "invención". "Nosotros estamos en todo caso entretejidos de hace mucho", me señalaron.

En otras ocasiones, mientras mi abandono de conceptos como "grupo étnico" y "minoría indígena" se recibió con complacencia, el uso del de "aboriginalidad" produjo al

menos curiosidad: ¿por qué no apelar consistentemente al concepto que (políticamente) corresponde ("pueblo-nación-originario")? En estos casos, siempre me quedo con la sensación de que, aunque se escucha y acepta, mi argumento de hacer un uso de los conceptos adecuado a los contextos --recurrir por ejemplo al último para referirme a su autoafirmación y al primero para problematizar desde distintos ángulos los procesos sociales de construcción de la diferencia indígena-- nunca satisface del todo. Como si la expectativa de que la producción antropológica de conocimiento sea básicamente insumo para "su" práctica política de producción de conocimiento quedase atravesada por el descanto de ver que --aún sin tener la chance, por ser "responsabilidad" que corresponde sólo a los Mapuche-- el antropólogo que "colabora" ni siquiera intenta realmente convertirse-en/comportarse-como activista de tiempo completo. Casi como si dos **finalidades** distintas en términos de producción de conocimiento más que de práctica política se actualizasen en y a través de dos **dinámicas** distintas en términos de práctica política más que de producción de conocimiento.

Por "finalidad distinta en términos de producción de conocimiento más que de práctica política" me refiero a que, aún habiendo acuerdos generales acerca del propósito de la última (expandir la retórica de los derechos y los márgenes de autonomía grupal para reparar injusticias y democratizar al conjunto de la sociedad) los activistas buscan prevalentemente conocer/reaprender/objetivar "la cultura propia" para (re)producir "íconos sagrados" que oficien de efectores de grupidad, así como entender/reaprender/objetivar "la cultura ajena" para luchar contra la hegemonía desde adentro. Como antropóloga me interesa ante todo analizar los procesos de producción cultural de esos "íconos" como parte de procesos más amplios de "reorganización dialéctica" (Bhabha 1994: 38) de hibridación y variabilidad que, comprometiendo prácticas y representaciones, presuponen y re-crean alteridades históricas tan oposicionales como dialógicas. Busco con ello entender varias cosas. Primero, qué factores --y en qué términos-- propician y afectan esas reorganizaciones dialécticas. Segundo, cómo sobre ellas se van re-elaborando reflexivamente articulaciones sociales y de sentido que anidan y jerarquizan tanto identidades como alianzas con dispares grados de inclusividad. Tercero, hasta qué punto y en qué aspectos coadyuvan esas articulaciones a naturalizar y/o disputar los términos y los medios a través de los cuales una cierta matriz hegemónica de diversidad explica y actualiza desigualdades sociales. Por ello no es infrecuente que al analizar una situación, yo tienda primero a tratar de dar cuenta del por qué del comportamiento de distintos sectores, y mis interlocutores más bien a ponderar la pertinencia de los íconos y formas elegidas para escenificar los antagonismos<sup>33</sup> o sus efectos políticos.<sup>34</sup>

---

33. Hace cerca de un mes, los Pueblos Mapuche y Kolla realizaron una marcha conjunta por el microcentro de Buenos Aires, para protestar por la construcción de megaemprendimientos hidrocarbúricos en tierras reclamadas por comunidades indígenas de Neuquén y Salta. Hacia el final de una marcha, un activista Mapuche llegado especialmente de Neuquén estaba visiblemente molesto por dos cosas. Primero, luego de manifestar frente a las oficinas de Y.P.F, Energas y Techint (empresas responsables), los dirigentes Kolla eligieron concluir el acto en el monumento que honra a los soldados muertos en Malvinas. Su argumento era que, en esa guerra, habían también fallecido hermanos de su pueblo. Ello demostraría hasta qué punto los Kolla son argentinos, a pesar de las acusaciones de separatismo que han empezado a pesar sobre ellos. Simultáneamente, una columna formada mayormente por villeros, ocupantes ilegales, desocupados e inquilinos (integrantes de la subcomisión Tierra, Vivienda y Habitat la Central de los

---

Trabajadores Argentinos --confederación de sindicatos no oficialistas) rompió su silencio. Si hasta el momento había mayormente acompañado con su presencia y el redoble de bombos y tamboriles, empezó a dar vivas a la patria, a los pueblos indígenas y al dirigente Mapuche que, residiendo en Buenos Aires, forma parte de la subcomisión. Pudiendo anticipar las razones del enojo del activista neuquino, verbalicé explicaciones que había ido elaborando en el último tramo de la marcha, acerca de las actitudes de los distintos sectores que la componían. En verdad, la solidaridad y disciplina de los compañeros no indígenas había sido encomiable. Teniendo tantas razones "propias" para protestar, habían reprimido consignas sectoriales y formulaban sobre el final las que, desde una pertenencia étnicamente desmarcada a la nación, parecían más apropiadas al entorno (un monumento patrio) y a la situación (indígenas pidiendo respeto por su diversidad). En cuanto a los Kolla (a su propuesta de homenaje y a un uso de banderas argentinas que jamás aparecerían en manifestaciones sólo planificadas por organizaciones con filosofía y liderazgo Mapuche), las presiones recibidas en su provincia de origen --racista y estratificada como pocas otras del país-- fueron y son muy fuertes. Atendiendo a las acusaciones coyunturales y a una historia sostenida de negación de la aboriginalidad Kolla --desde temprano rotulados como campesinos por contraposición a los indígenas chaqueños del este de la provincia-- sus identificaciones en términos de argentinidad eran comprensibles. Mi interlocutor respondió más o menos en los siguientes términos: "No, Claudia. Así no es. Es una cuestión de conducción política. En todas partes hay discriminación y represión y nos corren con los símbolos patrios. ¿Por qué entonces en Neuquén los Mapuche nos ponemos de pie, o los maestros se oponen a la Ley Federal de Educación que se aplica sin chistar en todo el país? No es por iluminación, es por la osadía y claridad de la conducción política. Cuando se organiza una cosa como ésta hay que tener claro qué mensaje se va a dar, por que de acá [de la superposición de íconos y discursos que fue progresivamente ganando la marcha] se interpreta después cualquier cosa."

34. En mayo de 1997, Morita Carrasco y yo estábamos realizando una consultoría que suponía trabajar con dirigentes de las organizaciones signatarias de un convenio con WWF International, a fin de identificar fortalezas y debilidades de esas organizaciones para llevar a cabo en el largo plazo un proyecto de conservación de bosques. Como la propuesta indígena involucraba a las seis comunidades Mapuche de Pulmarí, se dio la ocasión de evaluar la evolución de un reclamo de tierras en la zona que, desde su inicio en 1995, viene atravesando picos de confrontación, marcados por eventos y acontecimientos como movilizaciones, ocupaciones de edificios públicos, órdenes de desalojo, juicios contra dirigentes Mapuche, encarcelamiento de algunos, acusaciones de agitación y secesionismo contra varios, reclamos ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, así como la faccionalización de la COM y las comunidades involucradas (Carrasco y Briones 1996). Traté de expresar la preocupación que estas fracturas me provocaban concentrándome en relación con la implementación del proyecto, pero buscando interpretar qué tipo de factores podrían haber incidido para que ciertos sectores provinciales interpretaran el reclamo como una amenaza a la soberanía nacional y un indicio de posible "chiapatización" de la zona, y para que algunos integrantes y dirigentes de las comunidades consintieran con que "Ellos [los activistas liderando el reclamo] dicen que están peleando contra la Corporación [Corporación Interestadual Pulmarí, ente autárquico administrador de las 110 mil has. en conflicto]. Mentira, están peleando contra nosotros."

Esta fue la respuesta de un activista clave en todo el proceso a mi comentarios:

"Para muchos, haber generado el debate éste es un error político. Porque siempre al que se le ocurre pensar por los Mapuche tiene una solución más brillante. Pero si nosotros hubiéramos actuado bien políticamente para muchos que creen que... cómo se debe definir la política indígena, nosotros esas 120 mil has. de Pulmarí la hubiéramos conseguido de otra manera (...) Quizás nosotros hubiésemos obtenido, no sé, 40 mil has. en una sólo acción política y

Por "dinámica distinta en términos de práctica política más que de producción de conocimiento" me refiero a que, así como no hay "diferencia" significativa en la reflexividad con que activistas y antropólogos tratan de dar cuenta del mundo y de sí mismos como sujetos de y en ese mundo, las hay en lo que se refiere una serie de cuestiones ligadas a los ámbitos en que nos desempeñamos y las responsabilidades que en ellos nos caben. Las mismas van haciendo que nuestras prácticas diverjan.

Para una antropóloga como yo --con una inserción más académica que de gestión--

---

diplomática de lobby con un funcionario de turno (...) Y no se hubiera generado la concientización política del Pueblo Mapuche como se ha generado con tanta represión, con tanta persecución, con tanta negación. No se hubiera generado este identificar claramente al enemigo que hoy es este poder local que está representando este Felipe Sapag. Que don Felipe Sapag era viste? el abuelo, era el... el pariente bueno, era el viejito inocente, viste?, el viejito inocente... Si Felipe nos hubiera dado la tierra sin generar todo este espacio de represión, y de perversión, de persecución, no se hubiera generado la movilización que ha generado este problema internamente en la comunidad. Lo ha generado para bien y para mal. Para nosotros, a la larga, es todo un avance. Porque esto ha obligado a tomar definiciones a los Mapuche. Ha obligado a tomar definiciones. Y hay Mapuche que se han puesto claramente del lado del derecho mapuche, de la lucha mapuche, de la dignidad de decir estos son los eternos opresores que siempre nos negaron y a los cuales nosotros le estuvimos dando permanentemente respaldo político, por hablar de los Sapag, por ejemplo. Y ha obligado a tomar posiciones a estos otros mapuche viste? sometidos que dicen la única forma de conseguir algo es hablándole de manera respetuosa al wigka... continuar teniendo la esperanza en él, apoyarlo nuevamente, es decir, subordinándonos a él estamos mejor. Es decir, ha obligado a tomar posiciones, y obligarlo al Mapuche a tomar posiciones es todo un avance dentro del proceso de concientización que nosotros queremos. Ha permitido identificar a cada uno y eso es un avance, porque sino siempre seguimos en la mentira de que... acá el discurso oficial de todos los niveles es que la tierra es del mapuche. Todos dicen lo mismo, nadie te discute eso. La tierra es del Mapuche. Acá el Mapuche es la base cultural de esta provincia y de esta región y acá todos quieren hasta tener un hijo con nombre mapuche y todos asumen que lo más lógico es que acá la cultura mapuche intente todo. Ahora, cuando llega la hora de hablar de derecho mapuche ya es otra cosa, ahí comienzan todos los intereses a moverse, viste? y a tomar posiciones de acuerdo a cómo se ve afectado ese interés. Y ahí sí que no hay un pensamiento uniforme. Bueno, esa toma de posiciones que obligó de alguna manera este conflicto tan fuerte, tan fuerte y frontal que asumieron los Mapuche, para nosotros es por demás saludable y es todo un signo de avance que va ir haciendo crecer un poco eso que ha germinado ahora, no? (...) Por eso decimos, podríamos haber ganado 80 mil has. Ganamos solamente 30 mil. Pero esas 30 mil son en conciencia, son ganadas en conciencia esas 30 mil. Las otras 80 mil hubiesen sido, no sé, una donación. Hubiesen sido una limosna del estado. Entonces, en términos cuantitativos tenemos menos, pero en conciencia, mucho más de eso."

Respecto del punto que quiero enfatizar, creo que esta respuesta pone en evidencia dos cosas. Primero, el activista establece un vínculo inmediato entre forma de re-presentar simbólicamente las relaciones sociales y el mundo, y una práctica de representación política entendida como buscar formas de escenificar el antagonismo para generar conciencia. Así, la noción de conciencia que se maneja como elemento unificador del "Pueblo Mapuche" colapsa distancias entre dirigencia y bases. Segundo, mi comentario resulta abiertamente irritante porque cuestionar lo primero involucra poner en abierta duda lo segundo. El enojo se hace así visible por cómo, por implicación, el activista alinea mi comentario con aquellos a quienes "se les ocurre pensar por los Mapuche" y "siempre" encuentran soluciones "brillantes" porque la ven de afuera.

el monitoreo de, y participación en, arenas donde se dirimen y negocian conflictos y políticas en principio acontece, por propia iniciativa o a requerimiento de alguna de las partes intervinientes, en calidad de "observadora" con voz más o menos autorizada. No tener ninguna relación de dependencia con las agencias estatales que llevan adelante la política indigenista me permite "explotar" la calidad de "experta" para señalar acuerdos y desacuerdos acerca de "su" proceder, así como controlar sus requerimientos en lo que hace a no ofrecerles información que no creo oportuno divulgar. Al menos mi compromiso con esas agencias se centra sobre todo en intervenir --si lo solicitan y obviamente en la medida de mis posibilidades-- buscando identificar errores de concepción o procedimiento o realizar sugerencias de alternativas que parecen más convenientes. Naturalmente, nada garantiza que mis comentarios tengan la repercusión que buscan pero, como sólo ese interés me puede eventualmente mover a acceder a sus requisitorias, nada me obliga tampoco a participar de actividades cuyas metas no comparto o me resultan dudosas. Respecto de agencias no gubernamentales o medios de comunicación interesados en nuestra expertez, podemos mantener una distancia similar en el sentido de no involucrarnos si nos parece inapropiado o hacerlo en los términos que nosotros fijamos.

Con los indígenas, en cambio, el compromiso es muy distinto. Así como procuro personalmente responder a todas sus demandas de información y participación, intento también no excederme en atribuciones en lo que hace a interferir. Cuando lo estimo oportuno, doy opinión franca sobre cuestiones diversas, pero mido cuidadosamente todo lo que digo. Es interesante que un prurito sin duda ligado a las frecuentes veces y variadas formas en que me fueron haciendo patente la soberbia propia del Wigka de "meterse en todo y donde no los llaman" haya inscripto en mi actitudes que a veces desconciertan a los mismos interlocutores que me señalaron esa "falta" más como propia de "los Wigka" en general que de mí en particular. Así, creo que por momentos los divierte, y por momentos los asombra y desconcierta, cuán hiper-competente me vuelvo a veces con la etiqueta Mapuche de "mantener distancia" social,<sup>35</sup> o cuán reacia soy a dar opiniones concluyentes, en ocasiones donde me parece más adecuado empezar por recuperar y explicar qué es lo que dicen los demás y ver los pros y contras de mi propia posición. Más de una vez, me he encontrado con respuestas al estilo "Claudia, VOS sos la experta y la que sabe de esto. Queremos saber qué te parece a vos."

De todos modos, ninguno de estos reparos me "subordina" a los objetivos de ninguna organización, ni impide que siga con atención una serie de cuestiones, ligadas a

---

35. Muchas reuniones de las organizaciones son "sólo para Mapuche" y, en ocasiones, sólo para "miembros" de la organización. Más de una vez, debí esperar afuera o me hicieron salir de una reunión en curso. No sólo no he intentado jamás participar sin ser invitada explícitamente. Muchas veces ni siquiera me he animado a preguntar si era posible participar. Así como este "cuidado" ha sido siempre valorado, en otros casos ha producido sorpresa y hasta bromas. Una vez, en medio de un encuentro que nucleaba sólo a personas Mapuche, se pidió a quienes no eran miembros de las organizaciones que salieran del salón. Empecé a juntar mis cosas y alguien bromeó: "Parece que Claudia no quiere trabajar, porque ya se está preparando para irse." Era, obviamente, una invitación a permanecer. A la distancia, sin embargo, creo que ha sido acertado no ceder a la fantasía antropológica de confundir estas inclusiones con haber obtenido el título de "miembro pleno", ya que hubo después de esto muchas invitaciones que no se produjeron, así como pedidos de que abandonara temporariamente una reunión.

monitorear cómo se construye hegemonía hacia adentro del grupo; "inventan" tradiciones; generan distanciamientos entre los dirigentes y sus bases; o a cómo el pragmatismo político puede llevar a consentir con iniciativas estatales dudosas, o se encabalgan discursos indígenas que atacan al estado por su autoritarismo con otros discursos sectoriales que identifican fallas en el estado para promover su achicamiento. Puedo pensar, analizar y decir todas estas cosas, tratando en todo caso de ser cuidadosa respecto de cómo, a quiénes, cuándo y a través de qué medios.

Cuando se analizan comparativamente los condicionamientos a la labor antropológica que traté de ir puntualizando y los que pesan sobre los indígenas, pronto se pone en evidencia hasta qué punto nuestros intentos por "desaprender privilegios" no impiden que conservemos varios. Los indígenas en general y los activistas en particular están interesados pero a menudo también obligados a participar en arenas controladas por otras agencias, porque les va la vida en ello. Gran parte del tiempo, se mueven así en ámbitos donde son otros los que marcan metas, tiempos y discursividades apropiadas. No es que no puedan intentar modificarlo. Lo que quiero decir es que para ellos rehusar por ejemplo a participar de las pocas ocasiones en que ciertas agencias estatales les dan cabida tiene otro costo e implicancias.<sup>36</sup>

Ya sea cuando se decide exteriorizar un conflicto o cuando se buscan instancias de negociación para redireccionarlo, los activistas están obligados a "dar respuesta". Es su responsabilidad tanto producir eventos como "dar la cara" frente a sus bases y variados interlocutores. Mientras el antropólogo "habla sobre" (y si quiere), el activista cultural afronta múltiples expectativas, tanto de sus representados como de distintas agencias estatales y no estatales, quienes no sólo les exigen que "hablen por" su pueblo, sino que les "pasan factura" si se equivocan o ni bien interpretan que no representan de la manera apropiada.<sup>37</sup>

---

36. A veces, muchos colegas interpretan la participación de los dirigentes indígenas en esferas estatales como síntoma de cooptación o de su vocación de estrellato. Ambas posibilidades son para ciertos casos reales. En otros, lo que he identificado es que la decisión de participar responde a un análisis minucioso que busca mantener un equilibrio tenso entre los eventuales costos de ser manipulados o acabar consintiendo con prácticas políticas que se consideran perniciosas, y las ventajas por ejemplo de no crear enfrentamientos innecesarios con un tipo de agencia estatal que puede ayudar a atemperar embates más duros propiciados por otras agencias estatales. En este sentido, tanto la dispersión de la agentividad estatal en innumerables agencias con prácticas no siempre congruentes, así como los distintos niveles y esferas de competencia estatal (mencionemos tan sólo la tensión entre competencias federales y provinciales) --por no mencionar las presiones sub y superestatales provenientes de organismos no gubernamentales, sectores económicos, etc.-- hacen irreal toda imagen que plantee el antagonismo y la negociación como una cuestión diádica entre "indígenas y estado" o entre "indígenas y corporaciones multinacionales".

37. A este respecto, Jones y Hill Burnet (1982) efectúan un interesante examen del indígena que, buscando incidir en los rumbos de la política indigenista, hace de broker político entre el estado y sus bases incorporándose a alguna agencia estatal. "Su" gente le pide "logros" tangibles y lo critica y abandona si no los obtiene. Los gobernantes, por su parte, suelen incorporarlo al puesto para mostrar la sensibilidad de su gobierno a que los mismos indígenas administren sus asuntos. Lo presionan sin embargo con presupuestos exiguos que rara vez alcanzan para satisfacer todos los emprendimientos que cabría realizar. El dilema entonces funciona de esta forma. Si los brokers son

Bajo todas estas presiones, el activismo cultural lleva adelante una serie de emprendimientos que exigen desde incidir en los medios de comunicación para obtener visibilidad, hasta contraproponer modificaciones a textos jurídicos que incorporen los derechos indígenas; desde encontrar mejores maneras de trazar membrecías, hasta efectuar propuestas para solucionar los problemas de comunidades particulares destrabando negociaciones con agencias varias; desde idear estrategias para "recuperar" su cultura, hasta trabajar alianzas con otras organizaciones y pueblos indígenas del país o del extranjero; desde resolver en qué términos entamar solidaridades más amplias con sectores sociales no indígenas pero igualmente subalternos, hasta discutir cuál debiera ser el papel del antropólogo en estos procesos; desde determinar en qué aspectos solicitar protección o inducir a la abstención estatal, hasta hallar maneras de disputar la forma en que la historia oficial los coloca en un pasado eterno y les niega agentividad. Deben también fijar a diario posición respecto de temas que parecen no tan urgentes y, sin embargo, adquieren gran trascendencia, como por ejemplo el de ver hasta qué punto escenificar la diferencia frente al conjunto de la sociedad envolvente para promover tolerancia no acaba reforzando estereotipos o banalizando saberes y prácticas que los pueblos originarios fueron reservando para sí como capital cultural y simbólico clave al momento de recrear su alteridad histórica y su derecho a la diferencia. Son todas estas cosas las que luego los antropólogos "evaluamos" y analizamos en términos de decidir si fomentan un esencialismo más paralizante que estratégico, o si rigidizan/racializan pertenencias; si se desvían de lo que las comunidades esperan de sus líderes, o si desarticulan o más bien reinscriben estándares hegemónicos de autenticidad. No digo que este tipo de diagnósticos no sean insumos para los mismos activistas, sino que cualquier diagnóstico que no pondere estas circunstancias pecaría al menos de simplista.

Frente a este panorama, siento como antropóloga que debo ir haciéndome cada vez más conciente de ciertos --o hábil para identificar nuevos-- dilemas éticos. Aquí van algunos.

¿Pasa la objetividad científica por decir todo lo que uno ve en todo momento y frente a cualquier audiencia o, así como existe la prescripción de respetar la confidencialidad de nuestros interlocutores, debemos pensar en callar parte de nuestros análisis cuando tenemos sospecha fundada de que pueden ser malinterpretados o usados? En lo concreto, cuando hay tanta gente peleando por que se reconozca sus derechos a la diferencia y de acceso a tierras y territorios, ¿es oportuno regodearse en señalar faltas ciertas de correlación entre los constructos "pueblo"/"cultura"/"territorialidad", o en señalar nuestras dudas respecto a que los "contenidos culturales" tengan dueños inequívocos?

En vistas a profundizar los términos de la colaboración entre antropólogos e interlocutores, ¿cómo conciliar el tiempo de las organizaciones --a veces extremadamente lento para tomar decisiones y otras extremadamente vertiginoso para dar respuestas políticas-- con nuestro propio tiempo académico que está sujeto a otros condicionamientos? Me refiero a que, así como a veces necesitamos un plazo mayor para "hacer la etnografía"

---

sensibles a las demandas de sus bases y exigen mayores inversiones o "concesiones", son a menudo removidos de sus cargos bajo el argumento oficial de inoperancia para la gestión. Por el otro, si tratan de mantenerse en su puesto tratando de maniobrar bajo las condiciones ya dadas, son sus "representados" quienes los consideran incompetentes o cooptados.



que luego nos permita opinar, estamos a veces tan corridos por las fechas de vencimiento de proyectos de investigación o de entrega de papers que acabamos salteando ciertos pasos fundamentales. ¿Cuáles son entonces los márgenes y ritmos a seguir para instrumentar una política franca de "consentimiento libre e informado" que concilie cosas como no difundir trabajos sin haber chequeado con los interesados su aceptación de que se divulguen los análisis que se van a "divulgar";<sup>38</sup> o no elaborar proyectos sin haber consultado previamente si, cómo, con qué alcances y objetivos desean participar quienes serían "objeto" de nuestras investigaciones?

Ya que como antropólogos estamos comprometidos con la producción de conocimiento, ¿cómo posicionarnos frente a planteos que rechazan "por principios" la realización de ciertas investigaciones cuando se nos pide opinión al respecto? Pienso concretamente en cosas que me resultan particularmente conflictuantes como, por ejemplo, el trabajo arqueológico con enterratorios. Entiendo perfectamente las objeciones de los indígenas a que se perturbe a sus antepasados, y la actitud de estigmatización que interpretan frente al hecho de que se estudien "sus" enterratorios mas que los "nuestros". Sin embargo, me resulta difícil renunciar a toda la información que estos trabajos nos aportan en términos de conocer y entender períodos y formas de vida determinados.<sup>39</sup>

Por último, ¿hasta qué punto acompañar y respetar las decisiones de la dirigencia indígena cuando nuestro análisis nos hace creer que están equivocados o siendo cooptados? Creo que a este respecto Stephen Baines (1998) presenta un caso digno de ser eje de un serio debate, sobre todo porque discute una situación en la que todo conduce a que lo que se restrinja sea la posibilidad del antropólogo de trabajar. Supongamos que tenemos la certeza de que los indígenas han tomado la decisión de impedir nuestro trabajo influidos por manipulaciones de agencias estatales que, por sus propios motivos quieren evitar observadores críticos en la zona. Supongamos que hemos tenido la posibilidad de intentar defender nuestra posición y hacer evidente el asunto y que, aún así, la prohibición no se levanta. ¿Corresponde aceptar sin más una resolución tomada por sujetos emancipados, adultos, con derecho además de libredeterminación? ¿Corresponde seguir presionando para modificar esa decisión?

---

38. A este respecto, cabría resaltar la diferencia que existe entre obtener o no permiso para divulgar la "información" o "fuente" que se citaría con posterioridad --permiso que se negocia en "el campo"-- y obtener acuerdo acerca de la conveniencia de que circule el análisis que de ello se ha realizado --análisis que a veces se concluye a muchos kilómetros de distancia. Esta presentación es un buen ejemplo del punto porque, como otras previas, se termina lo suficientemente sobre la marcha como para que nadie la conozca antes de su presentación. Se incluye además otro tema. Aún cuando la hubiese concluido un poco antes, aquéllas personas que deberían leerla y opinar --pues de ellas estoy hablando-- tienen sus propias urgencias y acotada disponibilidad como para dedicarle tiempo a esto antes que a otra cosa. Ciertamente, mi conciencia se quedaría más tranquila si al menos la decisión de leerla o no quedara en ellos. De todos modos, esto no resuelve, creo yo, el meollo del problema que estoy tratando de plantear.

39. En similar dirección aunque con muchos y más complicados matices, los estudios de Antropología Biológica sobre diversidad genética son otro campo particularmente problemático, sobre todo por la forma en que muchos indígenas y no indígenas interpretan las ocultas motivaciones de emprendimientos como el proyecto Genoma Humano, por ejemplo.

\*

Cuando dejé en 1991 la Argentina para ir a estudiar a los EE.UU., el último trabajo de campo me había dado inicios claros de que algo se estaba gestando en términos organizativos entre los Mapuche. Estimulada por información circulante sobre procesos de reivindicación indígena en distintas partes de Latino América y el mundo, así como la correspondencia intercambiada durante esos tres años con algunos dirigentes y activistas (y tal vez, por qué no contemplarlo, por lo que funciona como "modas" temáticas en Antropología) me fui convenciendo aún más de que debía embarcarme de lleno en el análisis de la nueva política de identidad que estaba emergiendo. En base a conocimientos previos e intuiciones, hice un diseño de investigación basado fundamentalmente en seguir a los activistas por los distintos contextos locales y nacionales donde su práctica se actualizaba. De ahí la propuesta de centrarme en "proyectos de desarrollo" que se imaginan, diseñan, negocian en implementan en y a través de arenas variadas, con la participación de distintos agentes.

Ni bien regresé en 1994, estaba ansiosa por contactarme con la gente antes de "ir al campo". Cuando intenté ubicarlos, me enteré que uno estaba en Ginebra, otro por salir para Guatemala, un par en una provincia del noreste del país presentando un libro que la CMN había editado. Quedé obviamente sorprendida. Por lo pronto, la movilidad del activismo cultural parecía haber adquirido proporciones mucho mayores de las que había previsto. Antes de su implementación, mi diseño de investigación ya era obsoleto, pues no había forma de que yo pudiera "seguir" a mis interlocutores hasta rincones tan distantes de la aldea global. Empecé además a tomar mayor conciencia de que ciertamente algunas prácticas se estaban desterritorializando, como los análisis antropológicos de "global ethnoscapes" (Appadurai 1990 y 1991), "culturas viajeras" (Clifford 1992) e "identidades emergentes" (Marcus 1992) venían sugiriendo.

Desde entonces, siento que me he debatido permanentemente entre la fascinación y la duda. Qué maravilloso que la CMN edite un libro, pero ¿cómo esta forma de comunicación "representa" (en los dos sentidos) a todos esos Mapuche que son analfabetos funcionales? Qué notable que ciertos países como Holanda, Alemania o Dinamarca -- países por otro lado sin indígenas "propios"-- apoyen económicamente la lucha, viajes y emprendimientos de los pueblos originarios, pero ¿qué dependencia e influencias generan apoyos nunca del todo desinteresados sobre la dinámica que las reivindicaciones toman, cuáles reclamos prosperan y cuáles se abortan? Qué fantástica la multiplicación de encuentros, arenas, declaraciones que ayudan a ir fijando la agenda de --y dan fluidez a la comunicación entre-- distintos pueblos y organizaciones indígenas del mundo, pero ¿cómo el dinero y energía que se invierte en montar estos nuevos escenarios ayudará a mejorar la calidad de vida de aquéllos que jamás salieron todavía de sus comunidades, para visitar por ejemplo la capital de su provincia?

La llamada globalización genera en nosotros antropólogos una serie de preguntas que por cierto no hacen más que inscribir sospechas. ¿Sobre qué bases se entrama una aldea global que en verdad aparece conformada por innumerables avenidas, calles, pasajes

y callejones sin salida? ¿Cuáles son las condiciones de vida en sus distintos "barrios"? ¿Cuánto ayuda la TV por cable a unificar imágenes y expectativas (no patrones) de consumo en y para los diferentes vecindarios? ¿Qué papel cumplen en ella los estados? ¿Quiénes fijan las reglas de convivencia? ¿Qué es lo que hace, qué significa y qué efectos produce el hecho de que a veces parezca más accesible para los Mapuche conseguir una entrevista con el rey de España que ser recibidos por el Gobernador de una de las provincias donde viven? ¿En qué medida la presión internacional logra modificar u homogeneizar matrices de diversidad idiosincráticas de distintas formaciones nacionales?

Precisamente porque preguntas tan amplias invitan a dar respuestas cuya amplitud parece acabar reforzando las apariencias de globalización, opté por usar mi experiencia etnográfica para dar algunas pistas de cómo se encarnan, reflejan y refractan --es decir, qué ribetes adquieren-- algunas de esas cuestiones generales en producciones políticas y de conocimiento cotidianas del activismo cultural Mapuche, de las agencias que lo tienen por interlocutor, así como de los antropólogos que trabajamos con y sobre él. Retomando en conjunto algunas pistas dadas y otras sobreentendidas, re-dibujaría el panorama que las mismas sugieren en los siguientes términos.

Indudablemente, las prescripciones y destinamientos de fondos del Banco Mundial o del BID han forzado al estado argentino a prestar atención a sectores definidos como "poblaciones vulnerables" (entre los que se incluye a los pueblos indígenas) que hasta el momento --o incluso todavía ahora-- no se encontraban entre las "prioridades nacionales". A este respecto es interesante cómo, al tiempo de comprometerse recursos antes inexistentes, consultorías hechas por expertos extranjeros o por expertos locales según formatos pre-establecidos van uniformando la idea acerca de qué y por qué es "vulnerable" en primer lugar.

Es también indiscutible que, si bien no solucionó el problema, la llegada de un Comité de Observadores Internacionales para visitar la zona de Pulmarí a pedido de organizaciones Mapuche motivó a funcionarios que hasta el momento minimizaban el asunto a darle otra dimensión. La repercusión lograda por las recomendaciones y sugerencias que los Parlamentarios europeos efectuaron "al Poder Ejecutivo Federal y Provincial de Argentina" se ancla no tanto en la explicitación de un estado de cosas que no se conocía, sino más bien en la forma en que iban de la mano con demandar a los diputados y senadores del "Parlamento Europeo, Belga y de los otros países miembros de la Comunidad (...) [que] estén vigilantes en sus relaciones con Argentina y el Mercosur".

Ambas ocurrencias parecen sugerir que los pueblos originarios han encontrado "nuevos socios". Sugieren asimismo que, si hasta el momento los temas indígenas eran una cuestión de política interna, el estado federal y los provinciales no pueden ya manejar el asunto a su puro arbitrio. Así como antes los "acuerdos" interestatales se centraban en dirimir cuestiones económicas y políticas de otro orden, el respeto de la diversidad biológica y cultural ha entrado en la agenda internacional como esfera en la que ciertos estados pueden ejercer auditoría y presión sobre otros, abonando así la sensación de que "la cuestión indígena" ha ingresado en --y de alguna manera propicia-- una nueva etapa de post-estatalidad.

Pues bien, para quienes tratan a diario de pelear espacios políticos y discursivos donde recrear su alteridad de una manera más digna, esto no opera así. La presión internacional puede ser un reaseguro, pero no transforma prácticas estatales que, aún

adoptando la retórica internacional, reproducen estilos de tratamiento a los indígenas que vienen de antaño. Aún el asesoramiento y la ayuda social del estado se canaliza de modos proselitistas que promueven clientelismo.<sup>40</sup> Aún es muy acotada "la participación de los indígenas en la gestión de los recursos y demás intereses que los afecten". Aún se los mide con varas que respetan menos su autoidentificación, que los estereotipos y preconcepciones que se tiene acerca de ellos.<sup>41</sup> El problema entonces no sólo radica en que se intente imponer un "guión fijo" desde afuera, sino también en cómo los "estilos propios" de actores estatales locales median su puesta o no en escena.

---

40. La cartilla del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas presentando el contenido de la resolución 4811 de la Secretaría de Desarrollo Social --en base a la cual se espera que las comunidades indígenas obtengan personería jurídica-- está llena de fotos del Presidente Menem, en su viaje a una comunidad Mapuche del Chubut desde donde lanzó la política indígena de su gobierno.

41. A este respecto, es ilustrativa la forma en que el Gobernador de la provincia del Neuquén responde a un pedido de la comunidad Kaxipayáñ que solicita la propiedad de las tierras ocupadas: "...la información disponible lleva a concluir que (...) a esa altura de su historia [año 1967, el linaje Cherqui] tampoco formaba parte de comunidad alguna, ni indígena ni de ningún otro tipo. (...) A partir de 1974 (...) [los miembros de generaciones descendentes] se fueron radicando en diferentes lugares y localidades, o sea que en ningún momento se ciñeron a las complejas pautas socioculturales indígenas. (...) en 1995, tanto ustedes como otros de sus hermanos iniciaron trámites por separado y a título personal, solicitando tierras rurales para arrendamiento y concesión en venta, lo que autoriza a interpretar que a esa fecha ninguno llevaba o deseaba llevar el modo de vida comunitario que aparentemente decidieron adoptar poco después, en 1997, a partir de la concreción del proyecto MEGA. Por todo lo antedicho, (...) resulta razonable que respeten las normas legales vigentes y estén a la espera de las resoluciones administrativas definitivas, dejando de lado actitudes extorsivas, conductas violentas y hostigamientos impropios de la convivencia democrática. En la seguridad de que este Gobierno es, precisamente, quien ha reconocido, respetado y hecho respetar los derechos indígenas, si es que en definitiva a ustedes y/o al resto de vuestra familia les atañen de un modo que aún no se vislumbra a través de los hechos."

No es éste el lugar para explicar por qué la trayectoria del linaje Cherqui es paradigmática del recorrido hecho por infinidad de integrantes del Pueblo Mapuche que no quedaron en algún punto de su historia radicados mediante el "régimen de reserva de tierras fiscales" sobre el que se ha ido entramando en Neuquén el imaginario sobre lo que es una "comunidad indígena". Tampoco es el lugar para analizar por qué infinidad de indígenas buscan acceder a la propiedad de la tierra de muchas maneras, o cómo el planteo de un gobernador que pide respeto a las leyes contradice lo que estas mismas leyes dicen. Por ejemplo, la Ley Nacional 23302 adoptada por la provincia en 1989 prescribe en su artículo 2º que "se entenderá como comunidades indígenas a los conjuntos de familias que se reconozcan como tales por el hecho de descender de poblaciones que habitaban el territorio nacional en la época de la conquista o colonización, e indígenas o indios a los miembros de dicha comunidad", y en su artículo 7º dispone "la adjudicación en propiedad a las comunidades indígenas existentes en el país, debidamente inscriptas, de tierras aptas y suficientes para la explotación agropecuaria, forestal, minera, industrial o artesanal, según las modalidades propias de cada comunidad." En todo caso, es relevante marcar cómo, desconociendo la personería jurídica obtenida por la comunidad a través de la Secretaría de Desarrollo Social de la Nación, el Gobernador se atribuye la prerrogativa de decidir, por encima de lo afirmado por los mismos interesados, que ellos no han cumplido con "las complejas pautas socioculturales indígenas".

En cuanto a la forma en que la transnacionalización afecta la conciencia práctica y vivida de los sujetos, es legítimo preocuparse ante la eventualidad de que, uniformizando referentes multifacéticos, las interpelaciones globalizadas empobrezcan las etnicidades. Hace mucho tiempo ya que los mismos indígenas han hecho la advertencia de que no existen "indios" sino Mapuche, Sami, Kom, etc. De todos modos, es bueno también tener en cuenta que, aún en la aldea global, coexisten innumerables interpelaciones y que, si bien es cierto que cada una busca siempre uniformizar desde la perspectiva del interpelador, sujetos interpelados desde distintos lugares y bajo distintas formas (indígenas, poblaciones vulnerables, pobres, pueblos originarios, trabajadores, desocupados, ciudadanos, etc.) van encontrando formas de re-articular rotulaciones encasillantes, de producir reorganizaciones dialécticas de sus múltiples subjetividades.<sup>42</sup>

Es asimismo oportuno estar atento a la forma en que el consumo de la diversidad a través de los medios masivos de comunicación puede favorecer su espectacularización y su banalización. Obviamente, marchas plenas de coloridas banderas indígenas (y no nacionales), con indumentarias típicas, atraen más prensa que una escenificación meramente discursiva de reivindicaciones. Conciente de esta eventualidad, el activismo cultural busca volcarla a su favor. Es una forma de lograr que se le preste atención y micrófonos para introducir "su" mensaje en el sistema.<sup>43</sup> Ahora bien, de allí a que esto conlleve necesariamente una "conciencia obligatoriamente discursiva e instrumentalizadora de la propia etnicidad" hay un trecho. Primero, porque como ya Jakobson ha advertido, la estética es un factor de significación poderoso que inscribe connotaciones potenciales que exceden a los autores y se renuevan en y a través de los diferentes receptores. Segundo, porque tales escenificaciones no son lo único que los sujetos hacen en y con sus vidas. Habiendo distintos niveles (local, regional, nacional, continental, planetario) y situaciones (cotidianas, rituales, políticas) de producción de identidad --con diversas condiciones y características, con "íconos" particulares a cada una de ellas, y otros que atraviesan varias-- nada indica que los mismos significantes se invistan de las mismas significaciones en cada uno de esos niveles y situaciones. Así, la banalización que parece propia de imágenes mediáticas que se fijan más en la bandera mapuche que en los carteles con consignas desplegadas en las marchas o en la misma gente que los lleva, adquiere otros contornos cuando se repara en el trabajo de producción cultural que da vida a esos íconos, o en las resignificaciones que les va imponiendo su uso en distintos contextos y por distintos actores que se los reapropian o no en función de trayectorias particulares.

No puedo menos que enfatizar este dinamismo de la praxis social, luego de haber visto cómo se ha ido extendiendo y reformulando el significado del *Wiñoy Xipantu* "Año Nuevo Mapuche", ícono que en 1991 sólo evocaba un saber difuso, difícil de precisar (Briones en prensa) y a partir de 1993 se convierte en celebración ritual incorporada por

---

42. En este sentido habría que leer el hecho de que algunos se hayan asumido como "indios" luego de Barbados, que otros se hayan agrupado en el "Movimiento Negro, Indígena y Popular", o que exista una subcomisión de "Pueblos Originarios" en la Mesa por la Tierra, Vivienda y Hábitat de la Central de Trabajadores Argentinos.

43. En similar dirección, la forma en que muchos activistas van haciendo uso selectivo de retóricas y escenarios transnacionalizados también apunta más hacia una apropiación reflexiva de los mismos que hacia su "consumo" acrítico. De todos modos, ver nota 36.

comunidades que hasta habían dejado de realizar otros ritos. No puedo menos que enfatizar ese dinamismo, luego de haber presenciado cómo propuestas que en su momento parecían excesivamente demandantes o extemporáneas --por ejemplo, la de que en Parlamentos políticos donde había muchos Mapuche monolingües en castellano se hablase sólo en *mapudugun*-- han ido haciendo que hablantes con dispar competencia lingüística o bien retomen el uso, o bien empiecen a incorporar creativamente a su cotidianeidad expresiones de una lengua que sentían casi en desaparición. No puedo menos que enfatizar la plasticidad de los sujetos sociales cuando veo cómo ancianas que hasta el momento nunca se habían llamado así empezaron a asumir con orgullo el título de *Pilláñ Kushe* y a redimensionar desde este rótulo infinidad de prácticas que venían realizando.

Frente a todas estas reapropiaciones que, a pesar de mi escepticismo inicial, se fueron dando frente a mis propios ojos, diría que el problema no radica tanto en que la comprensión témporo-espacial ligada a la transnacionalización se traduzca en achatamiento cultural. Además de existir infinidad de mensajes que discurren por otros canales y circuitos, siempre va a haber lecturas posicionadas de aquéllos que tienden a masificarse, lecturas que irán manteniendo esa permanente y longeva tensión entre hibridación y variabilidad.<sup>44</sup> Creo que el quid radica más bien en otra parte. Por un lado, en cuál es la capacidad real que tienen esas producciones culturales para articular grupidades que peleen y generen espacios desde donde transformar asimetrías. Por el otro, en cómo se vayan resolviendo las discontinuidades inherentes a la representación --en tanto *Darstellung* y *Vertretung*-- y las inevitables distancias entre dirigencia y sus bases. Es en ambos aspectos donde las alteridades históricas encuentran un desafío importante.

A este último respecto, diría que así como es obvio que los activistas manejan un estilo discursivo que no se superpone exactamente al de su grupo de referencia, también lo es que ni los primeros usan para su cotidianeidad el mismo registro discursivo que usan en actos públicos, ni todas sus propuestas son recogidas por sus "representados". Estos y sus perspectivas emergen en la reapropiación que hacen de ciertos íconos y no de otros, en el monitoreo de cómo sus *pu werken* "mensajeros" hacen de poleas bidireccionales de transmisión, en cada "reto" ante errores cometidos. Aquí, la posibilidad de no reconocerles representatividad opera como mecanismo importante para forzarlos a que el liderazgo moral e intelectual que procuran establecer y las coordinadas de autodefinición que intentan fijar se planteen por consenso --dinámica ésta que no sólo pone a prueba al activismo indígena sino a buena parte de las formas que toma la organización política de cualquier colectivo social.

---

44. En este sentido, el temor frente al "read-back" también debe ser relativizado. En mi experiencia, la distancia que existe entre el discurso de los trabajos antropológicos --de análisis de caso o teóricos-- que los activistas leen y su propio discurso muestra cómo los primeros se procesan de acuerdo con experiencias personales y colectivas diferentes.

## De antropólogos y gallineros.

De tener que hacer un balance, aceptaría empezar por reconocer dos cosas. Primero, la globalización --como proceso y como "dato de la realidad" que, interpretado socialmente, recrea imaginarios-- nos ha afectado a todos. Segundo, lo ha hecho y hace de distintos modos. Sobre esta base cabría por tanto explicar no sólo la realidad de distintos países y sus diversificadas poblaciones, sino también nuestro lugar de intelectuales en todo ello.

En cuanto a lo primero, hay dos cosas que la globalización no ha cambiado. La distribución de palos en el gallinero global sigue todavía vinculada a quién tiene las armas y mayor poderío económico directo o poder para negociar con multinacionales. Al interior de los distintos países, el reparto de posiciones en gallineros locales sigue patrones homólogos al anterior --patrones bastante resistentes a ser transformados, aún por las producciones culturales subalternas más dinámicas. Ambas cosas combinadas aconsejan entonces un abordaje bifocal que pueda prestar simultánea atención a qué urgencias, ritmos, "prioridades" se tienden a fijar desde los primeros escenarios, y a cómo eso se procesa en y por estados-nación cuyas distintas matrices metaculturales de la diversidad deben ser analizadas en sus particularidades para entender, por ejemplo, por qué --a pesar de los reconocimientos internacionales-- la cuota de autonomía de lograda por los Sami difiere tanto de la que tienen los Mapuche.

En cuanto a lo segundo, Hale (1997: 583-4) por ejemplo sostiene que los rumbos tomados por la política cultural de la diferencia ha promovido una crisis entre los intelectuales que repercute sin embargo de manera diferente entre estadounidenses latinoamericanistas y latinoamericanos. Habiendo dejado de encontrar en su "fieldwork" sujetos dóciles y cooperativos, los primeros han pasado mayormente a preocuparse por "la autoridad etnográfica". Deprivados de poder reclamarse agentes de un "homework" con vínculos orgánicos inequívocos con un campo nacional y popular unificado, los últimos se habrían desencantado no sólo de las explicaciones totalizantes, sino del proyecto de verse o de pretender constituirse como vanguardia opositora de un sujeto nítido. No todas son malas noticias empero. El autor cree que, si para ambos el riesgo ante la crisis es caer en la auto-referencialidad, la esperanza residiría en multiplicar los campos del trabajo académico y el activismo en distintos campos, para producir etnografías que arrojen luz sobre los problemas teóricos y prácticos a enfrentar.

Simpatizo en dos puntos con este planteo, pero me distanciaría en otro. Los backgrounds de nuestras respectivas academias nos han tendencialmente llevado a dar distinto peso explicativo a la Economía Política, a tener ideas muy distintas acerca de lo "popular" y --como bien señala Alcida Ramos en su *Ethnology Brazilian Style*-- a gestar formas de concebir el compromiso que redundaron en prácticas diferentes de colaboración con nuestros interlocutores para democratizar los espacios sociales compartidos. Acuerdo también con que, de persona a persona, es muy posible empatizar y acordar en distintos puntos con colegas de países centrales. Así como intereses y preocupaciones semejantes crean cercanía en términos de perspectivas políticas amplias, la posibilidad de entablar un diálogo intercultural seduce, pues a menudo nos alerta de las cegueras selectivas que cada uno tiene por venir de donde proviene.

En términos colectivos, empero, la distribución de palos en el gallinero antropológico también ha seguido algunas reglas. Hale reconoce esto, pero no sé si soy tan optimista como él respecto de que el acceso a las tarimas desde donde debatir ideas con pretensión de orientar la discusión y fijar agendas sea hoy menos asimétrico. En el campo intelectual como en otros, también hay distintas formas de exclusión --por ende, niveles de producción de identidad que nos mueven a fijar distintas "lealtades".

Aquí es donde importa empezar a discutir dos cosas. Primero, cómo esta asimetría académica se nos ha ido inscribiendo a modo de habitus que nos lleva más a consumir teorías centrales que a disputarlas de par a par. O, usando una metáfora futbolera, a jugar desde el fondo y, con suerte, al contra-ataque. Segundo, cómo nuestros respectivos países -- que son por diversas razones más afines-- han ido resolviendo la tensión entre mezcla y segregación, cómo han ido forjando un ordenamiento socioterritorial de la población según líneas raciales y/o étnicas, de clase, de género, etc. que han propiciado dinámicas hegemónicas diversas de tolerancia del disenso y la diversidad.

Como llevamos la historia de ese ordenamiento a cuevas --y estamos en medio de un reordenamiento neoliberal cuyos alcances y efectos son aún difíciles de evaluar-- no sé hasta qué punto estoy en condiciones de elaborar plenamente aún cómo el fracaso de las utopías de los 70 que menciona Hale repercute en mi homework. Mi percepción del antes y el ahora está plagada de ambigüedades emotivas y cognitivas. Respecto de esos años, sé que me tocó criarme en una formación nacional que venía jugando un juego disociante: apelar, por un lado, a un modelo de estado de bienestar que instalaba como norte "la cuestión social" y, por el otro, generar si hacía falta terrorismo de estado para mantenerla a raya. Respecto del ahora, parecemos estar jugando otro juego que, poblado por fantasmas de ese pasado, resulta por momentos igualmente discordante: por un lado, guardar las formas democráticas amplificando la retórica en pro de pluralismos de distinto tipo; por el otro, no replantear seriamente cuán vivible es una convivencia que --en vez de propender a mayor equidad-- fomenta la exclusión y que --en vez de reforzar sus parámetros de justicia-- premia con impunidad diversas formas de corrupción. Mi homework está irremediablemente apresado en este recorrido que ha logrado producir en mí mucho escepticismo frente a comunalizaciones en términos de nación, pero no descompromiso (todavía).

La posibilidad que tengo entonces de pensar una agenda antropológica a partir de dilemas latinoamericanos empieza entonces por plantarme en un país que, aunque intente disimularlo, ha renegado (y aún reniega) de la diferencia, reconvirtiéndola en términos de oposiciones político partidarias --país atravesado por una ideología de blanqueamiento que aún niega, recrea y sataniza selectivamente pertenencias desde un ideario absorbente de nacionalidad. Por ello, me preocupa en principio menos discutir si mis explicaciones no aspiran ya a ser totalizantes, que explicar esas totalizaciones. Por otra parte, cierto es que el campo social es mucho más fragmentado de lo que se suponía. Esas "suposiciones" generaron sin embargo materialidades y reorganizaciones de distinto tipo. Nada por tanto nos excusa de no prestar atención y apoyo a re-articulaciones emergentes que hoy están tratando de imaginar de qué modos hacerlo unificable sin convertirlo en homogéneo.



## Referencias

- Abrams, P. 1988 Notes on the difficulty of studying the State. *The Journal of Historical Sociology* 1(1): 58-89.
- Alonso, A. 1988 "The Effects of Truth: Re-presentation of the Past and the Imagining of Community". *Journal of Historical Sociology*, 1(1): 33-57.
- Alonso, A. M. 1994. The politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology* 23: 379-405.
- Althusser, L. 1971 "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)." En *Lenin and Philosophy and other essays*. London: New Left. pp.:123-173.
- Anderson, B. 1990 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Appadurai, A. 1990 Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Public Studies* 2(2):1-24.
- Appadurai, A. 1991 "Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology." En *Recapturing Anthropology*. R. Fox (ed.) Santa Fe: School of American Research Press. pp.: 191-210.
- Baines, S. 1998 *The Waimiri-Atroari Indians and Large-Scale Development Projects: the construction of directed Indian "self-determination" in Brazilian Amazonia*. Presented at the Virtual Seminar on Indigenous Rights, organized by Adolfo Neves de Oliveira. The University of Saint Andrews, Scotland. May.
- Balibar, E. 1991 "The Nation Form: History and Ideology." En *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. E. Balibar & I. Wallerstein. New York: Verso, pp.: 86-106.
- Bhabha, H. 1990 "DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation." En *Nation and Narration*. H. Bhabha (ed.) London: Routledge, pp: 291-322.
- Bhabha, H. 1994 *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Biolsi, T. 1995 Bringing the Law Back In: Legal Rights and the Regulation of Indian-White Relations on Rosebud Reservation. *Current Anthropology* 36 (4): 543-571.
- Bourdieu, P. 1991 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Briones, C. 1995 Hegemonía y construcción de la *nación*. Algunos apuntes. *Papeles de Trabajo*, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología, UNR, # 4: 33-48.
- Briones, C. 1996 Culturas, identidades y fronteras: Una mirada desde las producciones del *cuarto mundo*. *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad Nacional de Quilmes, #5: 121-33.
- Briones, C. 1998 *La alteridad del Cuarto Mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

- Briones, C. (en prensa) Re-membering the dis-membered: An open-ended challenge to Mapuche cultural activism. En el Special Issue on "Native Peoples of Argentina" coordinado por S. Hirsch & P. Wright, para *The Latin American Anthropology Review*.
- Briones, C. y L. Golluscio 1994 "Discurso y Metadiscurso como procesos de producción cultural." En *Actas de las Segundas Jornadas de Lingüística Aborigen*. Buenos Aires: Departamento de Impresiones del Ciclo Básico Común. pp.: 499-517.
- Briones, C.; M. Carrasco; A. Siffredi y A. Spadafora. 1996 Desinflando el globo: Otras caras de la globalización. En *Relaciones*, Sociedad Argentina de Antropología, XXI: 119-48 (con comentarios y respuesta).
- Briones, C. y D. Lenton 1997 Debates parlamentarios y nación. La construcción discursiva de la inclusión/exclusión del indígena. *Actas de las Terceras Jornadas de Lingüística Aborigen*, Instituto de Lingüística, FFyL-UBA, pp.: 303-318.
- Briones, C. y R. Díaz 1997 La nacionalización/provincialización del "desierto". Procesos de fijación de fronteras y de constitución de "otros internos" en el Neuquén. *V Congreso Argentino de Antropología Social*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata.
- Brow, J. 1990 Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past. *Anthropological Quarterly* 63(1): 1-6.
- Carrasco, M. y C. Briones 1996 "*La tierra que nos quitaron*". *Reclamos indígenas en Argentina*. Serie Documentos en Español # 18. Copenhague: IWGIA.
- Clifford, J. 1988 *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Clifford, J. 1992 "Traveling Cultures". En *Cultural Studies*. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, and Paula Treichler (eds). New York: Routledge. pp.: 96-116.
- Cohen, A. 1992 Post-fieldwork fieldwork. *Journal of Anthropological Research* 48: 339-354.
- Cohen, J. y A. Arato 1992 *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: The MIT Press.
- Conklin, B. y L. Graham 1995 The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics. *American Anthropologist* 97(4): 695-710.
- Corrigan, P. y Sayer, D. 1985 *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Basil Blackwell.
- Desai, G. 1993 The Invention of Invention. *Cultural Critique* 24: 119-142.
- Díaz, R. y G. Alonso 1998 *Tres perspectivas político-pedagógicas emergentes: pedagogía feminista o el género en educación, educación intercultural y enseñanza de los derechos humanos*. Centro de Educación Popular e Intercultural. Universidad Nacional del Comahue (mimeo).
- Diez, F. y C. Falaschi 1995 Pueblos Originarios: Libredeterminación o Autonomía? *Primer Seminario Regional "Derecho Internacional y Pueblos Originarios (Convenio OIT N° 169)*. Neuquén, 29 de septiembre al 1° de octubre.

- Dominguez, V. 1994 A Taste for "the Other". Intellectual Complicity in Racializing Practices. *Current Anthropology* 35(4): 333-348.
- Foster, R. 1991 Making National Cultures in the Global Ecumene. *Annual Review of Anthropology* 20: 235-260.
- Foucault, M. 1991 "Politics and the study of discourse." En *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. G. Burchell, C. Gordon y P. Miller (eds.). Chicago: The University of Chicago Press. pp.: 53-72.
- Foweraker, J. 1990 "Popular Movements and Political Change in Mexico." En *Popular Movements and Political Change in Mexico*. J. Foweraker & A. L. Craig (eds.). Boulder: Lynne Rienner Publishers. pp.: 3-20.
- Friedman, J. 1995 Comments on Nancy Scheper-Hughes's "The Primacy of the Ethical. Propositions for a Militant Anthropology." *Current Anthropology* 36(3): 421-23.
- Gans, H. 1979 Symbolic Ethnicity: The future of Ethnic Groups and Cultures in America. *Ethnic and Racial Studies* 2 (January): 1-20.
- GELIND 1998 Etnografía del discurso jurídico sobre lo indígena. La resolución 4811/96 desde la pragmática. (Grupo de Estudios en Legislación Indígena: Claudia Briones, Morita Carrasco, Diego Escolar, Axel Lazzari, Diana Lenton, Juan Manel Obarrio, Sandra Siffredi.) *II Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos*. IDES. Centro de Antropología Social. Buenos Aires, Junio.
- Hale, Ch. 1997 Cultural Politics of Identity in America Latina. *Annual Review of Anthropology* 26: 567-590.
- Hall, S. 1984 "The state in question." En *The Idea of Modern State*. G. McLennan, D. Held and S. Hall (eds.). Philadelphia: Open Univ. Press., pp.: 1-28.
- Hall, S. 1985 Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates. *Critical Studies in Mass Communication* 2(2): 91-114.
- Hall, S. 1986a Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity. *Journal of Communication Inquiry* 10(2): 5-27.
- Hall, S. 1986b The Problem of Ideology - Marxism without Guarantees. *Journal of Communication Inquiry* 10(2): 28- 44.
- Hall, S. 1988 "The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists". En *Marxism and the Interpretation of Culture*. C. Nelson and L. Grossberg (eds). Urbana: Univ. of Illinois. pp.: 35-73.
- Hall, S. 1991 "Old and New Identities, Old and New Ethnicities." En *Culture, Globalization, and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. A. King (ed.) Binghamton, N.Y.: Department of Art and Art History, State University of New York. pp.: 41-68.
- Hall, S. 1993 What Is This "Black" in Black Popular Culture? *Social Justice* 20(1-2): 104-114.
- Harrison, F. 1995 The persistent power of "race" in the cultural and political economy of racism. *Annual Review of Anthropology* 24: 47-74.

- Harvey, D. 1990 *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge, Mass.: Basil Blackwell.
- Hill, J. 1994 Alienated Targets. Military Discourse and the Disempowerment of Indigenous Amazonian Peoples in Venezuela. *Identities* 1(1): 7-34.
- Iturralde Guerrero, D. 1996 Demandas indígenas y reforma legal: retos y paradojas. *m.i.*
- Jackson, J. 1995 Culture, genuine and spurious: the politics of Indianness en the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist* 22(1): 3-27.
- Jackson, J. 1996 The impact of recent national legislation in the Vaupés region of Colombia. *Journal of Latin American Anthropology*. Special Issue: "Ethnicity reconfigured: indigenous legislators and the Colombian constitution of 1991", J. Rappaport (guest ed.), 1(2): 120-151.
- Jones, D. y J. Hill-Burnet 1982 "The Political Context of Ethnogenesis: An Australian Example." *Aboriginal Power in Australian Society*. M. Howard (ed) Honolulu: University of Hawaii Press, pp.: 214-46.
- Krebs, E. 1997 "La patria indígena frente a la ley" diario *La Nación*. Diciembre.
- Kymlicka, W. 1996 *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Bs.As., Paidós.
- Laclau, E. y Ch. Mouffe 1990 *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Lattas, A. 1987 Savagery and Civilization. Towards a Genealogy of Racism. *Social Analysis* 21: 39-58.
- Linnekin, J. 1996 Indigenous sovereignty scenarios in Latin America and Hawaii: parallels and possibilities. *Journal of Latin American Anthropology*. Special Issue: "Ethnicity reconfigured: indigenous legislators and the Colombian constitution of 1991", J. Rappaport (guest ed.), 1(2): 152-165.
- Marcus, G. 1992 "Past, present and emergent identities: requirements for ethnographies of late twentieth-century modernity worldwide." In *Modernity and Identity*. S. Lash and J. Friedman (eds.) Cambridge, Mass.: Blackwell. pp.: 309-330.
- Mitchell, T. 1991 The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and their Critics. *American Political Science Review* 85(1): 77-96.
- Mouffe, C. 1987 "Hegemony and ideology in Gramsci." En *Culture, Ideology and Social Process*. T. Bennett, G. Martin, C. Mercer, and J. Woollacott (eds.) London: B. T. Batsford Ltd. and The Open University Press. pp.: 219-34.
- Mouffe C. 1988 "Hegemony and New Political Subjects: Toward a New Concept of Democracy." En *Marxism and the Interpretation of Culture*. C. Nelson y L. Grossberg (eds). Urbana: Univ. of Illinois. pp.: 89-104.
- Ortner, S. 1984 Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26(1): 126-165.
- Padilla, G. 1996 La ley y los pueblos indígenas en Colombia. *Journal of Latin American Anthropology* 1(2):78-97.

- Poggi, G. 1978 *The Development of the Modern State. A Sociological Introduction*. Stanford: Stanford Univ. Press.
- Pratt, M. 1987 "Linguistic Utopias." En *Linguistics of Writing*. N. Fabb y A. Duranti, eds. Manchester: Manchester University Press: pp. 48-66.
- Ramos, A. 1991 Amazônia: A Estratégia do Desperdício. *Dados*, Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 34(3): 443-461.
- Ramos, A. 1994 The Hyperreal Indian. *Critique of Anthropology* 14 (2).
- Ramos 1996 Comentario a "Desinflando el globo: Otras caras de la globalización." de Briones et al. *Relaciones*, Sociedad Argentina de Antropología, XXI: 145-46 (con comentarios y respuesta).
- Ramos, A. 1997 "Nações dentro da Nação: Um desencontro de ideologias." En *Etnia e Nação na América Latina*. OEA, vol. 1.
- Rappaport, J. 1996 El surgimiento de intelectuales indígenas en los Andes. Un análisis comparativo. *Encuentro Internacional De la Articulación a la Globalización en la Antropología Latinoamericana*. Organizado por el IDES en homenaje a Esther Hermitte. Buenos Aires, 15 al 17 de agosto.
- Roldán, R. 1996 "El reconocimiento de los derechos indígenas un asunto de incumbencia global" En *Derechos de los Pueblos Indígenas en las Constituciones de América Latina*. E. Sanchez (comp.) Santafé de Bogotá (Colombia), COAMA.
- Sarrabayrouse, M. J. 1998 *Poder Judicial. Transición del escriturismo a la oralidad*. Tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires.
- Scott, D. 1992 Criticism and Culture. Theory and post-colonial claims on anthropological disciplinarity. *Critique of Anthropology* 12(4): 371-394.
- Segato, R. 1991 Uma Vocaçao de Minoria: A Expansão dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Reetnicização. *Dados*, Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 34(2): 249-278.
- Segato, R. 1998a *Alteridades Históricas/Identidades Políticas: Una crítica a las certezas del pluralismo Global*. Brasília: Universidade de Brasilia. Série Antropologia # 234. 29 pp.
- Segato, R. 1998b The color-blind subject of Myth; or, where to find Africa in the nation. *Annual Review of Anthopology* 27: 129-51.
- Sider, G. 1987 When Parrots Learn to Talk, and Why They Can't: Domination, Deception, and Self-Deception in Indian-White Relations. *Society for Comparative Study of Society and History*: 3-23.
- Silverstein, M. y G. Urban 1996 "The Natural History of Discourse." En *Natural Histories of Discourse*. M. Silverstein y G. Urban (eds.). Chicago: The University of Chicago Press, pp.: 1-17.
- Skocpol, T. 1985 "Bringing the State Back in: Strategies of Analysis in Current Research." En *Bringing the State Back In*. T. Skocpol, D. Rueschemeyer, y P. Evans (eds.). Cambridge: Cambridge Univ. Press. pp.: 3-37.

- Spivak, G. 1988 "Can the Subaltern Speak?" In *Marxism and the Interpretation of Culture*. Ed C. Nelson and L. Grossberg. Urbana-Champaign: Univ. of Illinois Press. pp.:271-313.
- Spivak, G. 1990 *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*. London: Routledge.
- Stavenhagen, R. 1995 "The rights and participation of indigenous peoples: a challenge for our time." HR/COPENHAGEN/1995/SEM/3. *Workshop on a Permanent Forum for Indigenous People*, Copenhagen, 26-28 June.
- Taiñ Kiñé Getuam 1995 "Pueblo Originario Mapuce. Vigencia y Proyección." *I Seminario Regional DERECHO INTERNACIONAL Y PUEBLOS ORIGINARIOS*, Neuquén, 29 de septiembre.
- Taylor, C. 1992 The Politics of Recognition. *Working Papers and Proceedings of the Center for Psychosocial Studies*, # 51: 1-30.
- Turner, T. 1993 Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology That Multiculturalist Should Be Mindful of It? *Cultural Anthropology* 8(4): 411-429.
- Urban, G. 1992 Two faces of culture. *Working Papers and Proceedings of the Center of Psychosocial Studies*, Chicago, # 49. 21 pp.
- Volkman, T. 1990 Visions and Revisions: Toraja Culture and the Tourist Gaze. *American Ethnologist*, 17(1): 91-110.
- Voloshinov, V. 1986 *Marxism and the Philosophy of Language*. Cambridge: Harvard University Press.
- Williams, B. 1989 A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain. *Annual Review of Anthropology* 18: 401-444.
- Williams, B. 1991 *Stains on my name, war in my veins. Guyana and the Politics of Cultural Struggle*. Durham: Duke University Press.
- Williams, B. 1993 The Impact of the Precepts of Nationalism on the Concept of Culture: Making Grasshoppers of Naked Apes. *Cultural Critique* 24: 143-191.
- Williams, R. 1990 *Marxism and Literature*. Bristol: Oxford University Press.
- Wright, S. 1998 The politicization of culture. *Anthropology Today* 14(1): 7-15.
- Yúdice, G. 1993 Tradiciones comparativas de estudios culturales: América Latina y los Estados Unidos. *Alteridades*, UNAM, 3(5): 9-20.

## SÉRIE ANTROPOLOGIA

### Últimos títulos publicados

235. RIBEIRO, Gustavo Lins. Goiânia, Califórnia. Vulnerabilidade, Ambiguidade e Cidadania Transnacional. 1998.
236. SEGATO, Rita Laura. Os percursos do gênero na antropologia e para além dela. 1998.
237. RIBEIRO, Gustavo Lins. O que faz o Brasil, Brazil. Jogos Identitários em San Francisco. 1998.
238. CARVALHO, José Jorge de. A Tradição Mística Afro-Brasileira. 1998.
239. MACHADO, Lia Zanotta. Matar e Morrer no Feminino e no Masculino. 1998.
240. MACHADO, Lia Zanotta. Violência Conjugal: Os Espelhos e as Marcas. 1998.
241. RIBEIRO, Gustavo Lins. Identidade Brasileira no Espelho Interétnico. Essencialismos e Hibridismos em San Francisco. 1998.
242. WRIGHT, Pablo G. Cuerpos y Espacios Plurales: Sobre la Razon Espacial de la Practica Etnográfica. 1998.
243. RAMOS, Alcida Rita. Uma Crítica da Desrazão Indigenista. 1998.
244. BRIONES, Claudia. (Meta) Cultura del Estado-Nación y Estado de la (Meta) Cultura: Repensando las Identidades Indígenas y Antropológicas en Tiempos de Post-estatalidad. 1998.

A lista completa dos títulos publicados pela **Série Antropologia** pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia  
Instituto de Ciências Sociais  
Universidade de Brasília  
70910-900 — Brasília, DF

Fone: (061) 348-2368

Fone/Fax: (061) 273-3264