

SÉRIE ANTROPOLOGIA

278

**POST-IMPERIALISMO.
Para una discusión después del
post-colonialismo y del multiculturalismo
Gustavo Lins Ribeiro**

**Brasília
2000**

Post-Imperialismo.
Para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo¹

Gustavo Lins Ribeiro
 Departamento de Antropologia
 Universidade de Brasília

“El poder de narrar, o de bloquear la formación o emergencia de otras narrativas, es muy importante para la cultura y el imperialismo, y constituye una de las principales conexiones entre ellos”
 (Edward Said).

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

Ninguna ciencia social podría quedarse inmune frente a cambios tan poderosos. Esto es particularmente verdadero para la antropología una disciplina siempre sensible a la dinámica y cambios del sistema mundial². En retrospectiva veo a los años noventa como una década de crisis teórica e intelectual para la antropología. Un momento cuando la disciplina, tal vez más que nunca, apeló para recursos externos a sus propios límites, fortaleció nuevos diálogos y enfrentó nuevos y difíciles desafíos políticos y académicos. En el proceso, la antropología cambió su propia identidad y - como suele suceder en estos casos - tuvo una vez más que repensar su propio perfil y futuro.

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

¹ Partes del presente texto fueron publicadas en Antropología (Nueva Época), no. 56, México, Octubre-Diciembre de 1999. Agradezco a Cláudia Quiroga Cortez las correcciones de la traducción para el español.

² Jean Copans, en principios de la década de setenta, afirmaba que “la historia de la etnología es también la historia de las relaciones entre las sociedades europeas y las sociedades no-europeas” (Copans, 1974: p. 52). El autor anticipaba que la descolonización tendría impactos en la teoría y práctica de la disciplina.

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

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

I) Un diálogo crítico con el post-colonialismo y el multiculturalismo

En una sesión en el congreso de la Asociación Americana de Antropología (AAA), en 1999, una joven antropóloga norte-americana clasificó al Brasil contemporáneo como un “país post-colonial”. Este hecho reforzó mi comprensión de que una crítica a la aplicación de la “teoría post-colonial” para pensar América Latina era altamente necesaria. El mismo hecho también mostró como la diseminación de “teorías” y/o conceptos puede seguir caminos similares a la difusión (en el sentido antiguo de la palabra) de otras construcciones culturales: mecanismos suaves, frecuentemente imperceptibles y aleatorios de crear familiaridad y el uso social obligatorio de un instrumento, una mercancía, una palabra, o ideas que de muchas maneras son “ideas fuera de sus lugares” (para pedir prestado el título del ensayo de Roberto Schwarz, 1992). Tales mecanismos esconden las relaciones de poder que son comunes en la difusión de una cosa cualquiera. Al final, se trataba de una sesión del congreso de la Asociación Americana de Antropología, es decir una reunión académica metropolitana, y sabemos que la fijación de discursos e imágenes coloniales también se hace a través de la ciencia y del arte (Said, 1994: pp. 12-13). Con relación a los intercambios entre América Latina y el “Norte” consideremos, por ejemplo, la opinión de Nelly Richard: “el tránsito de signos culturales entre la práctica periférica (América Latina) y la teoría metropolitana (latinoamericanismo), así como el sistema de intercambios académicos que administra estos signos, son responsables no solamente por la circulación de herramientas analíticas sino que por los criterios que regulan su valor y recepción de acuerdo a las tendencias predominantes establecidas por ciertas hegemonías discursivas” (citada por de la Campa, 1999: p. vii).

Fue todavía más sorprendente -- y también una confirmación de lo que fue dicho sobre difusión -- cuando, después de la sesión de la AAA, pregunté a la joven profesora porqué ella estaba usando el término para clasificar al Brasil. Ella contestó: “usted tiene razón, el Brasil no es un país post-colonial, esta categoría no es aplicable allá”. Para mí, este pequeño incidente -- para muchos, insignificante -- se tornó un índice de dos crisis. Primero, el de la crisis teórica de la antropología norte-americana en los años noventa, una década cuando la disciplina tuvo que, definitivamente, compartir la fortaleza de su propia diferencia, el concepto de cultura, con otras tendencias, aparentemente con apelos más convincentes, que surgían de los estudios culturales y de las discusiones

post-coloniales. La segunda crisis es aquella de la teoría social latinoamericana que desde el final de la “era de la dependencia”, en algún momento en la década de los ochenta, no fue capaz de recuperar su prominencia en el escenario académico internacional con una “teoría” identificable con la región, a pesar de las brillantes contribuciones de sus muchos y distinguidos intelectuales.

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

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

Al lado del prefijo “trans”, que para Jean Baudrillard marca nuestro tiempo, tenemos que considerar el prefijo “post” como emblemático de las ansiedades del presente. Anne McClintock (1994: p. 292), en su texto sobre “las trampas del término post-colonialismo”, identificó lo que ella llamó de “la ubicuidad casi ritualística de las palabras “post-” en la cultura actual (post-colonialismo, post-modernismo, post-estructuralismo, post-guerra fría, post-marxismo, post-apartheid, post-soviético, post-fordismo, post-feminismo, post-nacional, post-histórico, y hasta post-contemporáneo)”.

De hecho, todas las veces que se use el prefijo “post” hay que estar preparado para lidiar con sus cualidades resbaladizas, movimiento obligatorio al menos desde que la era post se transformó claramente en una preocupación con los primeros debates post-modernos. El término “post” está lleno de paradojas e inconsistencias, entre ellas, y la más inmediata, está la confusión entre continuidad y discontinuidad. Pero “post” es un prefijo tan utilizado porque permite a los autores - en una época de transición, de mucha incertidumbre y ambigüedad - evitar afirmaciones perentorias y definitivas que tanto caracterizaron tendencias triunfalistas de las ciencias sociales (incluyendo al marxismo). El exceso de “posts”, para McClintock (1994: p. 292), señala “una amplia crisis de época en la idea de ‘progreso’ linear, histórico”. Pero, yo no estoy tan seguro de que esta crisis postulada enfáticamente por el pensamiento post-moderno perdure en el siglo XXI.

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

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

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

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

En realidad, la recepción del post-colonialismo entre los latinoamericanistas es compleja; Román de la Campa (1999: p. 5) hace una síntesis sobre ella: “se podría esperar que las críticas al post-colonialismo ... fueran tan variadas y contradictorias cuanto el propio campo a que se refiere, o todavía más aún. Para los académicos que estudian los discursos coloniales latinoamericanos, por ejemplo, la resistencia a la teoría

post-colonial ha generado un importante debate historiográfico (...) Para críticos más próximos a los métodos estructuralistas y marxistas, la literatura post-colonial no es nada más que una extensión del paradigma post-moderno ya establecido. Al contrario, académicos operando desde la firmeza de las perspectivas literarias post-estructuralistas y post-modernas encararon al post-colonialismo como teniendo poco que aportar a la crítica desconstruccionista latinoamericana. Para los críticos que están en la tendencia del *testimonio* y en su desconstrucción, los eslabones entre la teoría de la subalternidad y el post-colonialismo están siendo explorados. Otros aprovecharon la oportunidad para sugerir un diálogo mayor entre los estudios latinoamericanos (“Latin American studies”, GLR) en su sentido más amplio (ciencias sociales así como estudios literarios) y el campo más nuevo del culturalismo anglo-americano frecuentemente implícito en el post-colonialismo”.

El hecho que la arqueología del post-colonialismo esté marcada por sus raíces en campos literarios apunta para otras cuestiones que, en alguna medida, también involucran la proliferación de los estudios culturales como una tendencia académica. Como cientista social, me llama la atención como los autores que se proclaman influenciados por el post-estructuralismo destacan como novedad las “preocupaciones con las intersecciones entre cultura y poder”, como lo escribe Gilbert M. Joseph (1998: p. 4) en la introducción de una interesante antología sobre “encuentros del imperio” en América Latina³. Para los marxistas, desde hace mucho, al menos desde “La Ideología Alemana” (un trabajo que obviamente es bastante criticable) de Marx y Engels (1974), y especialmente desde los trabajos de Antonio Gramsci (1978, por ejemplo) las intersecciones entre campos simbólicos y poder han sido objeto de debates e investigaciones. Sin entrar en el problema de los límites heurísticos de los determinismos económicos y de clases, cuantos trabajos fueron hechos en la década de 70 y aún un poco más tarde influenciados por nociones como “ideología dominante” y “aparatos ideológicos del Estado” (la última asociada al artículo de Louis Althusser, 1971)? En América Latina también tuvimos una fuerte tendencia a relacionar cultura y poder, especialmente a través de la noción de “cultura popular” y sus conexiones con relaciones de clase. Tomemos, por ejemplo, el trabajo hoy clásico de Néstor García Canclini, “Las Culturas Populares en el Capitalismo” (1988 [1982]), o el igualmente clásico “México Profundo. Una Civilización Negada” (1990[1987]), de Guillermo Bonfil Batalla, entre otros.

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

³ El libro fue saludado “como un hito en los estudios post-coloniales de las Américas” (Coronil, 1998: p. ix), una contribución muy bienvenida para llenar al vacío de los “estudios post-coloniales latinoamericanos”. Notemos que los compiladores del libro no están tan seguros sobre el uso del término una vez que oscilan, a veces, entre el uso de post-colonial y neo-colonial (p. xiii, y también p. 4).

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

Cultura y política. Un nuevo (multi)culturalismo?

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

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

Pero, como antropólogo brasileño muchas veces pienso que la noción de cultura ha ganado mucha visibilidad y se ha transformado en un sitio tan intrincado de intercambios políticos y académicos, también por los rumbos que tomaron los debates en arenas políticas norte-americanas. En cierto sentido, la crisis alrededor del concepto de cultura refleja no solamente las varias olas de descolonización después de la Segunda Guerra Mundial sino también la crisis interna de la cultura política norte-americana que no puede, en los principios del siglo XXI, pretender mantener la exclusión étnica y racial como un principio-guía no-declarado de moralidad y sociabilidad. Este ambiente social específico creó una situación en donde las “guerras culturales” y las “guerras de las ciencias” se transformaron en metonímias de algunas de las principales divisiones políticas de la sociedad norte-americana (Ribeiro, 1999a). El idioma “cultura” se tornó un medio de negociar poder en ausencia de un discurso no-racializado en el cual clase y acceso diferenciado al poder podrían ser abiertamente debatidos. En este sentido, la noción de cultura está contribuyendo para reificar las diferencias culturales como el

problema principal para el acceso al poder y, en esto quiero ser provocativo, el multiculturalismo está convirtiéndose en la base para una teoría funcionalista de armonía política en una sociedad/coyuntura que sobrestima el papel que la cultura, los símbolos y la tradición puedan tener en la construcción de la igualdad y de la justicia social.

Nathan Glazer (1998) escribió un libro que representa una posición conservadora y nacionalista sobre el multiculturalismo pero que también es una clara demostración de como este drama cultural y político está radicalmente entañado en la sociedad e historia norteamericanas. Él argumenta que el multiculturalismo ganó la batalla política interna al sistema educacional de los EUA y concluye que “la cuestión que molesta a tantos de nosotros es si el nuevo multiculturalismo establecerá como una norma en la educación una denuncia totalizante de la vieja América, si propagará un sentido de resentimiento entre muchos estudiantes, si llevará a un conflicto más grande que el que existe ahora entre las minorías y las mayorías. Irá el multiculturalismo minar lo que todavía es, en el cómputo final un éxito en la historia mundial, una sociedad diversificada que continua aceptando más diversidad, con una cultura propia y común que tiene algún mérito? Yo creo que las cosas no llegarán a este punto porque la demanda básica del multiculturalismo es de inclusión, no de separación, e inclusión bajo las mismas reglas -- datando desde la Constitución -- que han permitido la ampliación constante de lo que entendemos por igualdad” (idem: pp. 19-20). Inclusión, definida culturalmente, puede facilmente -- como el texto de Glazer muestra -- tornarse una cuestión de afirmar la diferencia, un tipo de política de identidad que no altera significativamente los modos a través de los cuales el poder político y económico se distribuye sino que reproduce, en otro nivel, la segmentación misma del sistema.

La noción de cultura está historicamente marcada por diversos conflictos de inclusion/exclusión en unidades socio-políticas más amplias, especialmente cuando se trata del Estado-nación. El multiculturalismo según definido en el contexto norteamericano de construcción de un nuevo pacto nacional no puede ser trasladado mecánicamente a América Latina, sobretodo a países donde las ideologías de mestizaje fueron/son funcionales en la construcción/consolidación de la nación. La excepción para esta afirmación, evidentemente, se refiere a las poblaciones indígenas y negras que siguen luchando por permanecer distintas de las poblaciones nacionales englobadoras y que tienen reclamos territoriales. Recordemos que las relaciones entre blancos y negros en Estados Unidos (la cuestión más profunda vinculada al multiculturalismo y a la acción afirmativa) se dan de acuerdo con una segmentación étnica rígida basada en una historia abierta de guerras y violencias institucionales. En el siglo XIX, la Guerra Civil, una de las grandes matanzas de la modernidad, generó heridas hasta hoy abiertas en aquél país. No hacen cuarenta años, ciudadanos negros que luchaban por sus derechos civiles eran muertos en las calles por las tropas; tenían su derecho de votar negado o, como en estados del Sur, eran impedidos por ley de casarse con blancos (Ong, 1999: p. 9, p. 10)⁴.

La “segmentación étnica rígida” y su historia generaron ideologías interétnicas donde la exclusión es basada en límites raciales precisos y etnicamente definidos que

⁴ La lucha por la inclusión de los negros hace parte de un panorama más amplio donde ya se encontraron varios segmentos europeos y otros que no se ajustaban a la homogenización nacionalista. Randolph S. Bourne escribió en 1916: “Ningún efecto de la grande guerra llamó más la atención de la opinión pública americana que el fracaso del *melting-pot*. El descubrimiento de diversos sentimientos nacionalistas entre nuestra grande población extranjera fue para la mayoría de las personas un choque intenso. Trajo las inconsistencias desagradables de nuestras creencias tradicionales (...) La asimilación en vez de limpiar los recuerdos de Europa, los hizo más y más intensamente reales” (1996: p. 93).

resultaron en una demografía específica. Pero, en las situaciones donde la historia colonial y las ideologías interétnicas dieron un lugar de destaque al mestizaje, las narrativas sobre razas, cuando usadas como un discurso de inclusión para la construcción de la nación, tuvieron una eficacia alta dada la realidad demográfica donde los límites raciales y étnicos eran, frecuentemente, ambíguos. Hay que dejar claro que el nacionalismo es una ideología que tiene características e impactos negativos y que, aquí, no estoy substituyendo la ideología del mestizaje por la del nacionalismo ni mucho menos haciendo una apología del Estado-nación en contra de unidades sócio-político-culturales de menor escala. Como el nacionalismo, el mestizaje también es una ideología de exclusión en la medida en que se seleccionan atributos (frecuentemente irreales o construcciones *ad hoc*) útiles para la construcción de otro sujeto colectivo y poderoso (Williams, 1989). Además, el mestizaje también es hijo de la violencia.⁵

De todas maneras, no se puede negar las grandes diferencias entre situaciones como la norte-americana y la brasileña. En un país de mestizos como Brasil, existe un “mito de la democracia racial”, de la participación ecuanime de indios, negros y blancos en la cultura nacional, un mito antiguo que habla del deseo por justicia social pero a través del lenguaje de la mixtura, de la aceptación de la condición de mestizo. En un país de segmentación étnica rígida como los EUA, existe un “mito del multiculturalismo”, un mito que habla igualmente del deseo por justicia social pero a través de la delimitación de fronteras étnicas nítidas en una nación donde la condición de mestizo nunca se planteó como una realidad social, política y cultural⁶. En realidad estamos hablando de la dinámica de ideologías de exclusión y de inclusión que son, siempre, influenciadas por historias específicas de como grandes colectividades manejan heterogeneidad y homogeneidad en los conflictos por poder en sus interiores. Hay momentos en que parece, ironicamente, que por la vía del multiculturalismo norteamericano llegaremos donde siempre estuvimos en el “mito de la democracia racial” y, para muchos de nosotros, en la lucha anti-racista, pero sin solucionar el problema del acceso a la modernidad y al poder para la grande multitud de desposeídos de nuestros países. De nuevo se impone la cuestión, similar a la que discutíamos sobre el post-colonialismo, de la habilidad de algunos para crear etiquetas que clasifican la acción de otros.

Al mismo tiempo, crece la comprensión de que el multiculturalismo implica una exotización del otro dominado y la atribución por parte de los estadounidenses de lo que son las diferencias esencialmente legítimas: “el multiculturalismo norteamericano se encargó de ‘emancipar’ a todo sujeto del Tercer Mundo mediante la impugnación del ‘blanco’ y del eurocentrismo. Basándose en la reivindicación de la ‘diferencia’, este multiculturalismo termina, paradójicamente, homogenizando una diversidad de subjetividades” (Yúdice, 1996: p. 112). Por otro lado, la “sorprendente creatividad mestiza de América Latina y del Caribe” (Arizpe, 1999) no pasa inadvertida: “resulta curioso y sumamente significativo, el que actualmente haya surgido un interés inusitado

⁵ Una reciente investigación de geneticistas brasileños (Sérgio Pena y equipo) llegó a la conclusión de que “la miscigenación dejó marcas profundas en la población que se autclasifica como blanca, la mayoría (51,6%) del país (...) marcas construídas por madres indias y negras. En resumen, son estas las conclusiones ...: la casi totalidad de los genes de los blancos brasileños de hoy heredados por vía paterna vino de portugueses; con relación al que fue recibido por línea materna, 60% vino de indios y negros” (Leite, 2000: p. 27). No es una casualidad, sino que el resultado de una violencia histórica, que la marca negra e indígena se presenten tan claramente por el lado materno.

⁶ Sería interesante incluir aquí situaciones como la de Guatemala y Ecuador, países de grandes poblaciones indígenas, donde el mestizaje tiene otros significados.

de otras regiones del mundo en desarrollo por las tesis sobre la raza cósmica de José Vasconcelos. La idea, pues, de que el futuro le pertenece a las culturas mestizas. Entendida como proceso inherente a la evolución humana, resulta prácticamente axiomático; entendida en la época actual no hace más que refrendar que la creatividad es no sólo prioritaria sino inevitable, pero que ésta, por el momento, necesita expresarse cruzando las antiguas fronteras culturales” (idem).

II) Post-imperialismo

El siglo XIX fue el siglo post-colonial propiamente para América Latina y coincidió con los esfuerzos de construcción del Estado-nación en Europa y las Américas como un todo. Pero el siglo XIX, sobretodo en sus últimas décadas, también fue el siglo del imperialismo moderno clásico que transformó en colonias a muchos países asiáticos y africanos cubriendo casi todo el mundo⁷. Convivían de manera disyuntiva dos movimientos aparentemente paradójicos pero unificados por la fuerza del capitalismo monopolista (Lenin, 1984): la consolidación del Estado nacional adentro de territorios definidos y la expansión de los más poderosos de estos Estados para fuera de sus territorios incorporando otras naciones bajo sus dominios. En este período, las ideologías post-colonialistas en América Latina fueron básicamente marcadas por el proceso de formación y consolidación del Estado-nación. El imperialismo clásico (*direct-rule*) prácticamente no se encontraba más en el continente, con la excepción, en América del Sur, de las Guayanas Francesa, Holandesa e Inglesa⁸. Por otro lado, en Asia y África la lucha anti-colonial tendría sus resultados más palpables en el siglo XX, principalmente después de la Segunda Guerra Mundial cuando los norteamericanos substituyen al imperio británico y a otros en una nueva hegemonía global que prescinde del *direct-rule*.

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

⁷ Inspirado en el geógrafo A. Supan, Lenin (1984) muestra la siguiente variación del porcentaje de territorios que pertenecían a poderes coloniales (Europa y EUA) entre 1876 y 1900: África, de 10,8 a 90,4%; Polinesia de 56,8 a 98,9%; Asia, de 51,5 a 56,6%; Australia 100% en los dos años y América de 27,5 a 27,2%.

⁸ Tampoco se puede olvidar de la expansión territorial norteamericana sobre territorio mexicano y las intervenciones que llevarían en el principio del siglo XX a la definición del área que más tarde sería el canal de Panamá.

necesidades libertadoras objetivas, como el post-colonialismo. No obstante, para América Latina el post-imperialismo es la forma que predomina y da contenido a la contemporaneidad política, económica y cultural imponiendo ciertas necesidades interpretativas y de investigación⁹.

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

Como se sabe, colonialismo e imperialismo son lados de la misma moneda. Quiero creer que el post-imperialismo es el lado latinoamericano de la moneda donde se encuentra el post-colonialismo¹⁰. Williams y Chrisman (1994) empiezan su antología sobre el post-colonialismo con la cuestión de la equivalencia de los dos términos. Para ellos el colonialismo es “una fase particular de la historia del imperialismo, que ahora es mejor entendido como la globalización del modo capitalista de producción” (p.2). Said, por su vez, relaciona el imperialismo al colonialismo: imperialismo es “la práctica, la teoría, y las actitudes de un centro metropolitano dominante que gobierna un territorio distante; ‘colonialismo’, que es casi siempre una consecuencia del imperialismo, es la implantación de asentamientos en territorios distantes” (1994: p. 9). Esta definición muestra que el “imperialismo clásico” no existe en el mundo contemporáneo donde no es necesario gobernar a territorios distantes sino que mantener a los medios de ejercicio de una hegemonía a distancia -- medios frecuentemente flexibles y móviles (como redes políticas y económicas transnacionales; vigilancia militar y rápida capacidad de intervención).

No deja de ser sintomático que las elites del centro metropolitano se rehusen a usar el término imperialismo y usen “globalización” como sustituto. Amy Kaplan (1993) critica la invisibilidad del tema imperialismo en los *American studies*. La aceptación del rol del imperialismo, del expansionismo de los EUA, en la construcción de la nación es negada al mismo tiempo en que se habla de “Potencia Mundial”, de “poder global” y de “unipolaridad” (Kaplan, 1993: p. 13). Este “paradigma de negación” puede, por un lado, ayudar a entender porque etiquetas como post-colonialismo son mejor aceptadas en la academia norte-americana. Por otro lado, también ayuda a entender la construcción de “teorías” que se refieren solamente al lado blando de la dominación global: cooperación política y económica; la apertura global de

⁹ Ya en la década de 70, Samir Amin (1976: p. 191) llamó de post-imperialismo a la fase más avanzada del capitalismo, marcada por la concentración de poder en compañías transnacionales y por el control por estas compañías de la “revolución tecnológica” (p.189).

¹⁰ El post-imperialismo se refiere al tipo occidental de imperialismo. Rusia, por ejemplo, que tiene su propia historia de imperialismo, parece practicar todavía el viejo dominio imperialista como indica la guerra contra la Chechenia.

los mercados; el compartir intereses para mantener al sistema capitalista mundial cada vez más inter-relacionado y poderoso bajo la bandera de la inevitabilidad de la globalización. En este contexto la postulación de una inferioridad de los subalternos no puede ser parte de la formación ideológica que sostiene la expansión y el poder en escala global. “Razas inferiores”, “pueblos subordinados”- términos típicos de “la cultura del imperialismo clásico del siglo XIX” (Said, 1994: p. 9) fueron substituídos por metáforas más procesuales en sintonía con la necesidad por control de procesos y flujos y no de rupturas. Pero, de todas las maneras, son metáforas de orden y jerarquía como “países en desarrollo” o “mercados emergentes”, o términos clasificatorios que son aparentemente neutrales como “países altamente endeudados”, “el Sur”. Las ideologías multiculturalistas prohíben el uso abierto de términos despectivos o racistas. La cultura ahora no puede ser, y no es necesario que sea, un instrumento explícito de dominación (algo que parcialmente explica, también, la crisis de la noción). La diferencia puede ser respetada - la convivencia directa con el nativo en sus tierras no es más necesaria - siempre que los nativos representen panoramas exóticos globalizables o sean cosmopolitas que sepan como comportarse en los circuitos transnacionales y compren las mercancías y servicios que alimentan la expansión del sistema capitalista mundial.

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

El post-imperialismo supone la hegemonía del capitalismo flexible, post-fordista, transnacional, con las redefiniciones de las dependencias o el establecimiento de nuevas interdependencias en el sistema capitalista mundial permitidas por la existencia del “espacio productivo fragmentado global”. Con el fin de la Guerra Fría (1989-91) supone, también, la hegemonía militar, económica y política de los Estados Unidos, el llamado mundo unipolar antes mencionado. Supone un control y concentración de la producción de conocimientos científicos y tecnológicos sobretudo en aquellos sectores de punta de la acumulación: la informática, la electrónica, la biotecnología. Tampoco hay que subestimar el control del espacio y de la producción de “mídiapanoramas”. Hollywood, Silicon Valley, Wall Street, NASA y el Pentágono, son íconos de una economía política apoyada en la producción, circulación y reproducción de imágenes, alta tecnología, capitales financieros y poderío militar. Este capitalismo triunfante, en un mundo de un sólo sistema, no necesita dividir el planeta en “esferas de influencia” como hicieron las potencias imperialistas europeas clásicas (Lenin, 1984: p. 9) en una repartición programada del globo. El imperialismo clásico fue orgánicamente vinculado al capitalismo fordista (grandes actores sócio-político-económicos; verticalización económica; la creación de una perifería a través del intercambio desigual de materias primas por productos manufacturados e industrializados; hegemonía de la metalurgia, sobretudo a través de la expansión de los ferrocarriles que permitían el acceso a los recursos naturales importantes para las economías centrales).¹¹ La compresión del espacio-tiempo posibilitada por el tren producía un achicamiento del mundo mucho menos intenso que el contemporáneo, la era de los jets, del tiempo *on-line* en la Internet y de la CNN.

No es por casualidad que Said (1994: p. xii) cuando se direcciona al estudio de las “formas culturales” que fueron “imensamente importantes en la formación de

¹¹ Para Lenin (1984: p. 10), el “carbón, el hierro y el acero” eran las “industrias capitalistas básicas”. Rosa Luxemburg (1976: p. 366) también destaca la importancia de los ferrocarriles para la expansión imperialista.

actitudes, referencias y experiencias imperiales” para los “impérios modernos del siglo XIX y XX”, elija la novela como su objeto. Tampoco es una coincidencia que el estudio de la “retórica del império” (Spurr, 1999) siga la misma tendencia. Ambos son estudios marcados por la discusión post-colonialista. Para la crítica post-imperialista el objeto principal serían las “formas culturales” embutidas en los “mídiapanoramas” (Appadurai, 1990), sobretodo en las imágenes vehiculadas por la televisión y el cine que fijan narrativas exotizantes y esencialistas. Las “estructuras de sentimiento” (como decía Raymond Williams) de la contemporaneidad son creadas mucho más por la *mass media*, que preparan o refuerzan “la práctica del império” (Said, 1994: p. 14), que por cualquier otro medio. Vease, por ejemplo, lo que pasa con la difusión del inglés en América Latina. Sin la cultura pop internacional (Ortiz, 1994) hegemonizada por la producción norte-americana, no podríamos comprender la transformación del inglés en el *créole* del sistema mundial ni su rol como símbolo de status contemporáneo.

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

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

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

nuestros países tanto cuanto sus importancias en las (re)producciones de nuevas formas de hibridación.

En el plano simbólico, cultural y político, vinculado a la formación de nuevos consumidores-ciudadanos (García Canclini, 1995), la crítica post-imperialista tiene muchas tareas por delante. En primer lugar, la reversión de las imágenes hegemónicas que circulan internamente en el sistema mundial debe ser prioritaria tanto por tratarse de una tarea básica de cualquier ciencia social -- ir más allá de los juegos de intereses y sus discursos -- como por la sensibilidad de la dinámica del capitalismo financiero global a las informaciones (falsas, verdaderas o, en el mejor de los casos, construidas). No se trata de retomar la vieja lucha contra el imperialismo cultural pues ésta puede hacer llamados demasíadamente fuertes a particularidades que, a su vez, pueden ayudar a crear chauvinismos inviables en un mundo de mercados globalizados y tener consecuencias políticas indeseables, como el chauvinismo, o llegar hasta el racismo exacerbado y políticamente activo. Lo importante es aumentar el pluralismo y el peso específico de la circulación heteroglósica de narrativas y matrices de sentido en los aparatos que dominan las redes globales de comunicación y también las de producción académica¹². De igual forma sería importante redefinir, en contextos nacionales específicos, el lugar y las identidades atribuidas a segmentos étnicos minoritarios, sobretodo a aquellos en posiciones subordinadas y resultantes de flujos migratorios recientes.

La existencia de una “prensa latinoamericana en los Estados Unidos” es otro objeto fundamental, pues ella crea a través de medios lingüísticos, una colectividad de participantes cubiertos por el mismo universo simbólico. La creciente relevancia de la prensa étnica en Estados Unidos muestra que este terreno, además de ser importante política y culturalmente, también lo es económicamente. Una encuesta incompleta concerniente a la prensa étnica en Nueva York indicaba de la existencia de 143 periódicos y revistas, 22 estaciones de televisión y 12 de radio, en más de 30 lenguas (Dugger, 1997). El crecimiento de una clase media “latina”, un mercado calculado en 250 billones de dólares anuales, lleva revistas populares como *People* a tener una edición en español, y a un aumento notable en la prensa “hispanica” (Arana-Ward, 1996). Solamente en Nueva York, se estima que la prensa en español, una de las más notables, esté compuesta al menos por 56 publicaciones, dos televisoras locales (afiliadas a cadenas) y cinco estaciones de radio (Ojito, 1997).¹³

¿Qué nos están enseñando las comunidades imaginadas latinoamericanas insertas en los contextos interétnicos norteamericanos sobre nosotros mismos y sobre los procesos de globalización y transnacionalismo? ¿Quién más que los “indocumentados” ganan las guerrillas cotidianas, en una especie de microfísica del poder desde abajo, contra el más poderoso Estado-nación del mundo? El esfuerzo de investigación iniciado con el estudio de poblaciones latinoamericanas en el exterior, se prolongaría para el estudio de la propia sociedad norteamericana desde una perspectiva latinoamericana, en una reversión de un flujo casi colonialista existente. Donde están los estudios sistemáticos sobre la política, sociedad, economía y cultura de los EUA

¹² La ausencia de relaciones horizontales más intensas entre investigadores latinoamericanos sigue siendo un problema central (Cardoso de Oliveira, 1998).

¹³ Para un investigador brasileño, la relevancia de la prensa hispanica, se vuelve mayor, sobre todo la de la televisión, cuando consideramos que muchos brasileños que no hablan inglés ven canales de habla hispanica, algunos de los cuales incluyen noticias u otros materiales referentes a Brasil. Es igualmente notable el aumento de periódicos, revistas, boletines, programas de radio y televisión por cable brasileños (Ribeiro, 1999b).

desde un punto de vista latinoamericano? El post-imperialismo tendría así, como un objetivo, descolonizar la imagen que se tiene de Estados Unidos en América Latina y realizar una crítica profunda a los cánones nacionalistas; imagen y cánones que suscitan varias reacciones al que viene de fuera y cuya eficacia se nota mayormente en el ejercicio de la hegemonía en contra de los segmentos subalternos de nuestra región¹⁴.

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

III) Heteroglosia, Política Transversal y *Bricolage* Político

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

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

La “política ciborg” (una expresión asociada al trabajo de Donna Haraway) o la “política transversal” parecen formular las relaciones entre diferencia y democracia en un mundo globalizado de una manera que también es adecuada para empezar a pensar una democracia transnacional y post-imperialista. Reproduzco aquí lo que Werbner (1997: p. 8) escribió sobre esto: “La política ciborg -- o la

¹⁴ Amy Kaplan (1993: p. 17) cita los estudios chicanos como un esfuerzo renovador que “liga los estudios de etnicidad e inmigración inextricablemente al estudio de relaciones internacionales e imperio”. Kaplan llega, incluso, a preguntarse si es posible hablar de una “cultura post-imperial” y como ésta sería distinta de la post-colonial. La perspectiva de que estoy tratando seguramente debe inspirarse en los estudios chicanos -- algo compatible con mi énfasis sobre los estudios de poblaciones latinoamericanas en los EUA -- pero se distingue, al menos en dos formas: a) primero, llama a un estudio comparativo y no sólo centrado en la experiencia de un determinado segmento étnico; b) segundo, serían principalmente los investigadores ubicados afuera de aquél país que formularían y harían los estudios.

‘política transversal’ como Nira Yuval-Davis la llama -- se refiere a la apertura y mantenimiento de diálogos a través de las diferencias de ideologías, culturas, identidades y posiciones sociales. El reconocimiento del derecho a ser diferente anima y sostiene a estos intercambios, a pesar de las percepciones conflictivas y de los acuerdos parciales. Lo que *es* aceptado, en otras palabras, es la enorme potencialidad de la comunicación *imperfecta*. La política transversal, así, organiza y da forma a la heteroglosia, sin negarla o eliminarla”.

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

Bibliografía

- Ahmad, Aijaz
 1994 "Orientalism and After". In Patrick Williams y Laura Chrisman (comps.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. New York. Columbia University Press. pp.162-171.
- Althusser, Louis
 1971 "Ideology and Ideological State Apparatuses". In *Lenin and Philosophy*. Nueva York/Londres. Monthly Review Press. pp.127-186.
- Alvarez, Sonia E., Evelina Dagnino, Arturo Escobar (comps.)
 1998 *Cultures of Politics, Politics of Cultures. Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder. Westview Press.
- Amin, Samir
 1976 *Unequal Development. An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*. Nueva York y Londres. Monthly Review Press.
- Appadurai, Arjun
 1990 "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". In Mike Featherstone (comp.), *Global Culture*, London, Sage Publications, pp. 295-310.
- Arana-Ward, Marie
 1996 "Magazines: latinos find themselves on the same page", en Washington Post, Washington, D.C., 5 de diciembre de 1996.
- Arizpe, Lourdes
 1999 "The Tasks of Anthropology in the Global Era: Poligraphy, Convivability and Creativity". Conferencia hecha en la sesión "Culture at Large: a conversation with Lourdes Arizpe", en el congreso de la American Anthropological Association, Chicago.
 1999a "Cultura para convivir y para gobernar". Trabajo presentado a la Primera Reunión del GT Clacso "Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización", Caracas, 10-13 noviembre de 1999.
- Bonfil Batalla, Guillermo
 1990 *México Profundo. Una Civilización Negada*. Mexico. Grijalbo.
- Bourne, Randolph S.
 1996 "Trans-national America" (1916). In Werner Sollors (comp.), *Theories of Ethnicity. A Classical Reader*. Nueva York. New York University Press, pp.93-108.
- Cardoso de Oliveira, Roberto
 1998 "Antropologias Periféricas versus Antropologias Centrais". *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília/ São Paulo: Paralelo 15/Editora Unesp. p. 107-33.
- Castells, Manuel
 1996 *The Rise of the Network Society*. Cambridge, Mass. y Oxford, UK. Blackwell Publishers.
- Copans, Jean
 1974 "Da Etnologia à Antropologia". In *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?* Lisboa. Edições 70. pp. 13-56.

- Coronil, Fernando
 1998 "Foreword". In Gilbert M. Joseph, Catherine C. Legrand, y Ricardo D. Salvatore (comps.), *Close Encounters of Empire. Writing the Cultural History of U.S.-Latin American Relations*. Durham. Duke University Press. pp.ix-xii.
- De la Campa, Román
 1999 *Latin Americanism*. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- Dugger, Celia
 1997 "A tower of Babel, in wood pulp", *The New York Times*, New York, 19/1/1997.
- Escobar, Arturo
 1994 "Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture". *Current Anthropology* 35: 211-231.
- García Canclini, Néstor
 1988 *Las Culturas Populares en el Capitalismo*. México. Nueva Imagen.
 1995 *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos Multiculturales de la Globalización*. México. Editorial Grijalbo.
- Gramsci, Antonio
 1978 *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2a. Edição.
- Glazer, Nathan
 1998 *We Are All Multiculturalists Now*. Harvard University Press.
- Harvey, David
 1989 *The Condition of Post-Modernity*. Oxford. Basil Blackwell.
- Jameson, F.
 1984 "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism". *New Left Review* 146: 53-92.
- Joseph, Gilbert M.
 1998 "Close Encounters. Towards a New Cultural History of U.S.-Latin American Relations." In Gilbert M. Joseph, Catherine C. Legrand, y Ricardo D. Salvatore (comps.), *Close Encounters of Empire. Writing the Cultural History of U.S.-Latin American Relations*. Durham. Duke University Press. pp. 4-46.
- Kaplan, Amy
 1993 "Left Alone with America": The Absence of Empire in the Study of American Culture. In Amy Kaplan y Donald E. Pease (comps.), *Cultures of United States Imperialism*. Durham y Londres, Duke University Press. pp. 3-21.
- Keck, Margaret E. y Kathryn Sikkink
 1998 "Transnational Advocacy Networks in International Politics". *Activists Beyond Borders*. Ithaca. Cornell University Press. pp. 1-39.
- Leite, Marcelo
 2000 "Retrato Molecular do Brasil". *Mais! Folha de São Paulo*, 26 de março de 2000, pp. 26-28.
- Lenin, V. I.
 1984 *Imperialism: the Highest Stage of Capitalism. A popular outline*. Nueva York. International Publishers.

- Luxemburg, Rosa
1976 *A Acumulação do Capital*. Rio de Janeiro. Zahar Editores.
- Marx, Karl y Friedrich Engels
1974 *A Ideologia Alemã*. Lisboa. Editorial Presença/Livraria Martins Fontes.
- Mato, Daniel
1999 “Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización”. Papel de trabajo presentado al GT Clacso Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización, Caracas, 11-13 de noviembre de 1999.
1999a “Globalización, representaciones sociales y transformaciones sociopolíticas”. *Nueva Sociedad* 163: 152-163.
- McClintock, Anne
1994 “The Angel of Progress: Pitfalls of the Term ‘Post-colonialism’”. In Patrick Williams y Laura Chrisman (comps.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. New York. Columbia University Press. pp. 291-304.
- Mishra, Vijay y Bob Hodge
1994 “What is Post(-)Colonialism?.” In Patrick Williams y Laura Chrisman (comps.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. New York. Columbia University Press. pp. 276-290.
- Ojito, Mirta
1997 “The Spanish media: neighborhood news spanning a continent”. The New York Times, Nova Iorque, 19/1/1997.
- Ong, Paul
1999 “An Overview of Affirmative Action”. In Paul Ong (comp.), *Impacts of Affirmative Action Policies and Consequences in California*. Walnut Creek, Altamira Press, pp. 7-23.
- Ortiz, Renato
1994 *Mundialização e Cultura*. São Paulo. Editora Brasiliense.
- Rabinow, Paul
1992 “Artificiality and Enlightenment: from Sociobiology to Biosociality”. In Jonathan Crary y Sanford Kwinter (comps.) *Incorporations*. New York. Zone. pp. 234-252.
- Ramos, Alcida R.
1998 *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison, Wisconsin. The University of Wisconsin Press.
- Ribeiro, Gustavo Lins
1998 “Bodies and Culture in the Cyberage.” *Culture & Psychology* 4 (1): 147-161.
1999 A Condição da Transnacionalidade. *Revista Brasiliense de Políticas Comparadas* III (1): 117-146.
1999a “Tecnotopia versus Tecnofobia. O Mal-Estar no Século XXI”. *Humanidades* 45: 76-87.
1999b “O que faz o Brasil, Brazil. Jogos Identitários em São Francisco”. In Rossana Rocha Reis y Teresa Sales (comps.), *Cenas do Brasil Migrante*. São Paulo. Boitempo Editorial. pp. 45-85.
- Richard, Nelly
1999 Papel de trabajo presentado al GT Clacso Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización, Caracas, 11-13 de noviembre de 1999.

- Said, Edward W.
 1994 *Culture and Imperialism*. New York. Alfred A. Knopf.
- Schwarz, Roberto
 1992 *Misplaced Ideas*. Londres. Verso.
- Spurr, David
 1999 *The Rhetoric of Empire. Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration*. [1993]. Durham y Londres, Duke University Press.
- Werbner, Pnina
 1997 "Introduction: the Dialectics of Cultural Hybridity". In Pnina Werbner y Tariq Modood (comps.), *Debating Cultural Hybridity. Multi-cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. Londres y Nueva Jersey, Zed Books. p. 1-26.
- Williams, Brackette F.
 1989 "A Class Act. Anthropology and the Race to Nation across Ethnic Terrain". *Annual Review of Anthropology* 18: 401-444.
- Williams, Patrick y Laura Chrisman
 1994 "Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: An Introduction". In Patrick Williams y Laura Chrisman (comps.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. New York. Columbia University Press. pp. 1-20.
- Wolf, Eric. R.
 1998 "Cultura, Ideologia, Poder e o Futuro da Antropologia. Conversando com Eric R. Wolf". *Mana* (4) 1: 153-163. Rio de Janeiro.
 1999 *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley. University of California Press.
- Yúdice, George
 1996 "El Impacto Cultural del Tratado de Libre Comercio Norteamericano". In Néstor García Canclini (comp.). *Culturas en globalización. América Latina-Europa-Estados Unidos: libre comercio e integración*. Caracas. Nueva Sociedad, pp. 73-126.

SÉRIE ANTROPOLOGIA
Últimos títulos publicados

269. BOSKOVIC, Aleksandar. *The Other Side of the Window: Gender and Difference in Prespa, Republic of Macedonia*. 2000.
270. PEIRANO, Mariza G.S. *A Análise Antropológica de Rituais*. 2000.
271. SEGATO, Rita Laura. (Em colaboração com: Tania Mara Campos de Almeida e Mônica Pechincha). *Las Dos Vírgenes Brasileñas: Local y Global en el Culto Mariano*. 2000.
272. PEIRANO, Mariza G.S. *The Anthropological Analysis of Rituals*. 2000.
273. BUCHILLET, Dominique. *Tuberculose, Cultura e Saúde Pública*. 2000.
274. TEIXEIRA, Carla Costa. *Mentira Ritual e Retórica da Desculpa na Cassação de Sérgio Naya*. 2000.
275. CARVALHO, José Jorge de. *Um Panorama da Música Afro-Brasileira. Parte 1. Dos Gêneros Tradicionais aos Primórdios do Samba*. 2000.
276. CARVALHO, José Jorge de. *The Mysticism of Marginal Spirits*. 2000.
277. SILVEIRA, Marcos Silva da. *Hari Nama Sankirtana: Etnografia de um processo ritual*. 2000.
278. RIBEIRO, Gustavo Lins. *Post-Imperialismo. Para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo*. 2000.

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) 273-3264/307-3006