

RESPUESTA

por C. Briones, M. Carrasco, A. Siffredi, A. M. Spadafora

Lo estimulante de ambos comentarios es que nos invitan a ir más allá de los propósitos que nos habíamos fijado. Originalmente nos interesaba problematizar la correspondencia entre impulsos localizadores o globalizadores y posiciones de poder, para proponer que al menos en ciertos escenarios transnacionalizados la disputa política por la fijación de sentidos distingue a las partes enfrentadas no tanto por determinaciones supuestamente divergentes a globalizar (posición hegemónica) o localizar (posición subalterna), sino más bien por una disputa centrada en qué y cómo globalizar y/o localizar. Obviamente, tal disputa no está al margen de que la dinámica de poder que entrama esos escenarios signe diferencialmente la suerte de lo que en concreto se globalice o localice.

En este marco, Guber nos plantea el desafío metodológico de repensar cuales son los sujetos de esos escenarios y las etnografías apropiadas para dar cuenta de ellos, advirtiendo acerca del fracaso que conlleva tanto la macroperspectiva de un sistema sin sujetos, como la que insta a sujetos preestablecidos perdiendo de vista que los mismos "resultan de construcciones discursivas, sociales, políticas y culturales".

Creemos que una vía para sortear ambos escollos radica en diferenciar conceptualmente *sujetos* de *subjetividades*. Muchas de las prácticas y interpelaciones que Guber ilustra a través del film *Antes de la lluvia* tienen por efecto la inscripción de múltiples subjetividades sin una única articulación posible. Tal vez por eso Kirkov se niegue a tomar partido frente a contiendas ajenas que supone "están perdidas de antemano por todas sus partes". Más aún, Guber sugiere que quizás porque el lenguaje cinematográfico y su audiencia requieren que las huellas de una compleja globalidad se encarnen en personajes, Manchevski arraiga "el conflicto albano-macedonio en militantes étnicos, clérigos, corresponsales, mujeres y madres".

Lo cierto es que todos estos personajes buscan hacer sentido de lo que ocurre y de lo que les ocurre articulando sus variadas subjetividades desde alguno de estos distintos lugares, lo cual efectivamente los lleva a tomar partido para convertirse en sujetos de su propia historia. Naturalmente esta agentividad dista en todos los casos de

conducir a resultados exitosos y es a menudo desbordada por la propia situación. En definitiva, el desencanto de Kirkov frente a esas distintas formas de hacer sentido y agencia no lo dejan ni al margen ni a salvo de convertirse en actor-actuado por los acontecimientos. En este sentido, si "el círculo nunca es redondo", la agencia tampoco.

La otra cuestión hace a qué tipo de etnografía puede dar cuenta tanto de estas múltiples inscripciones de subjetividad como de las articulaciones que de las mismas van haciendo los sujetos. La sugerencia de Marcus (1990: 25-26) de multisituar nuestro "campo" en contextos variados para ficcionalizar "efectos de simultaneidad" -es decir, construir "contextos" como espacios teórico-metodológicos que nos permitan explorar si y cómo acciones simultáneas en esferas diversas van inscribiendo comentarios críticos unas sobre otras- constituye sin duda una posibilidad.

En todo caso, creemos que paralelamente no se debiera renunciar a lo que, parafraseando a Marcus, una de nosotras ha llamado "efectos de presencia" (Briones 1994). Suscintamente, una reconstrucción equivalente de "contextos" previos que nos permita hipotetizar cómo ciertas prácticas históricas se han ido reinscribiendo en prácticas contemporáneas. Si en el proceso de una comprensión témporo-espacial propia del capitalismo de acumulación flexible los "efectos de simultaneidad" constituyen un medio para sopesar la magnitud y alcance de los distintos descentramientos que menciona Guber, sólo el rastreo de igualmente complejos "efectos de presencia" nos ayudará a entender las trayectorias que van llevando a los sujetos a articularse como agentes de la historia en una cierta dirección. Después de todo, no es lo mismo Londres que Macedonia.

Aunque Alcida Ramos comprende con claridad que nuestro propósito ha sido el de explorar parte de la complejidad cultural resultante de que "los pueblos indígenas entren en el juego global haciendo de su propia noción de cultura un instrumento pragmático de globalización", su comentario nos invita a repensar el rol del antropólogo para que su re-presentación de los pueblos indígenas -metabolizando por ejemplo como simulacro prácticas indigestas de la diferencia- no contribuya a pasteurizar la diversidad cultural.

Ramos tiene razón en recordarnos que la diversidad cultural es, como bien afirma Segato (1993: 48), un hecho y no necesariamente un problema que la Antropología deba resolver por eliminación o ecuación que permita que el intelecto reine sobre la experiencia. Sin embargo, es ante todo un hecho histórico y no ontológico. Por ello, como los usos políticos del exotismo siguen haciendo prevalecer la idea de que los indígenas que disputan en y a través de la globalización bastardean "sus culturas" (cfr. Jackson 1995 y también 1996), nos pareció importante instalar la discusión no tanto en el campo de las actualizaciones concretas de la diversidad, sino en el de las "diferencias culturales" como marcas que resultan menos de referencialidades semánticas que de usos pragmáticos.

Es aquí donde la capacidad reflexiva de la "cultura" como praxis que es a la vez medio y objeto de sí misma redundante en que lo cultural no se agote simplemente en la diversidad como hecho o en posibilidad de tematizar y escenificar a través de marcas

las diferencias entre propios y ajenos. Antes bien, fundamentalmente en hacer de "la cultura" una construcción social que, à la Foucault, genera su propio "régimen de verdad" acerca de las diferencias sociales -régimen que, como intentamos ilustrar, puede ser y es permanentemente disputado. En este sentido, pareciera incluso que uno de los primeros simulacros de la Antropología ha sido el presentar a las culturas como todos coherentes e integrados en sí mismos, sistemas donde cada cosa encuentra su lugar "naturalmente". Cuestión que, minimizando el recaudo boasiano de ver esta unicidad como fruto de "integraciones secundarias" a cargo de los actores, ha llevado a confundir el relativismo con deshistorizantes atribuciones de autonomía entre las culturas.

En suma, entonces, como es en y a través de nociones metaculturales de este tipo que las culturas "propia" y "ajena" se convierten explícita o implícitamente en objetos de representación cultural -pudiendo jugar incluso a reconocer la relatividad de la cultura como para reclamar universalidad y vice-versa- nos pareció importante enmarcar nuestro trabajo en procesos de producción cultural donde las "diferencias" que separan "ellos" de "nosotros" se van entretejiendo, co-produciendo, en una lucha política que convierte a la cultura en campo estratégico para el establecimiento o la disputa de sentidos acerca de, por ejemplo, lo que es "universal" en vez de "particular" (Briones 1996).

A este respecto, pareciera que el relativismo se ha vuelto "saber" tan embutido en el sentido común de los antropólogos que nos resulta a veces difícil reconocer que, en algunos aspectos y aunque en distinto grado, llevamos muchos siglos bebiendo con nuestros interlocutores de la misma fuente. De todos modos si, como sugiere Cohen (1992: 351), negamos a asumir axiomáticamente que nos separa una diferencia radical lejos está de implicar que debemos sin más reducir los otros al nosotros, la inquietud de Ramos tiene un peso más que legítimo.

En esto, cierto es que el mirar cartesiano puede escamotearnos el aprendizaje de las lecciones de creatividad que la diversidad ofrece. En todo caso, intentamos expresar que, más tristemente aún, prejuicios antropológicos volcados al análisis de las arenas políticas donde no todo y no todos globalizan y localizan del mismo modo también nos hacen perder de vista cómo actores (ni radicalmente distintos, ni irremediamente idénticos) ponen a prueba y en jaque "los propios límites de esos centros".

REFERENCIAS

Briones, C.

1994. Mapuche organizations and the cultural politics of marking. *Research Prospectus. m.s.*

1996. Culturas, identidades y fronteras: Una mirada desde las producciones del *cuarto mundo*. *Revista de Ciencias Sociales*, #5: 121-33. Universidad Nacional de Quilmes.

Cohen, A.

1992. "Post-fieldwork fieldwork." *Journal of Anthropological Research* 48: 339-354.

Jackson, J.

1995. Culture, genuine and spurious: the politics of Indianness en the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist* 22(1): 3-27.

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.

Marcus, G.

1989. Imagining the Whole. Ethnography's Contemporary Efforts to Situate Itself. *Critique of Anthropology* 9(3):7-30.

Segato, R.

1993. Una paradoja del relativismo: El discurso racional de la Antropología frente a lo Sagrado. *Supplementa Scripta Ethnologica* 10: 46-60.