

## CLAVES PARA PENSAR IBEROAMÉRICA

### DOS CAMINOS DE LA CULTURA EN IBEROAMÉRICA<sup>1</sup>

Mirko Lauer

#### 1. La situación

La cultura en Iberoamérica avanza por dos caminos en apariencia independientes el uno del otro, pero en el fondo profundamente interconectados. Uno de los caminos es la incorporación al proceso globalizador administrado por el hemisferio norte. El otro camino es el crecimiento de la idea autonomista entre las naciones autóctonas y sin Estado del territorio americano. Une a ambos caminos un mismo origen, que es la crisis del Estado nacional como última instancia de identidad en el territorio de la región.

La crisis del Estado nacional, y en consecuencia la idea misma de latinoamericanismo, no solo funciona como punto de origen cronológico sino además como matriz que debe retroceder -política y conceptualmente- para que los dos caminos actuales puedan avanzar. Lo nacional es, pues, un punto intermedio en proceso de desmembramiento<sup>2</sup>. Ambos caminos son, por ponerlo de alguna manera, dos puntos de apoyo desde donde intentar mirar la totalidad, en el sentido de que son dos miradas que buscan establecer dos proyectos.

Uno de esos polos es el magnetismo cultural de la nueva globalización, que funciona como un homogenizador mundial apoyado en la expansión de las llamadas industrias culturales, y el otro es la nueva visión autonómica de los pueblos autóctonos de toda América, que aspira a rescatar la particularidad. No es un fenómeno exclusivo de Iberoamérica, puesto que lo hemos visto en el caso de la periferia de la URSS, llegando hasta la antigua Yugoslavia, y todavía no conocemos el final de la historia en Europa occidental.

Otra manera de describir entre nosotros el punto intermedio a partir del cual avanzan globalización y autonomía es como la tradición cultural nacional-latinoamericanista. El origen de esta situación centrífuga se encuentra en la crisis terminal de la articulación bipolar del mundo (1945-1989), con la que empiezan a concluir en América Latina dos siglos de *hegemonía intelectual nacional-latinoamericanista*.<sup>3</sup>

Lo que une conceptualmente al globalismo y al autonomismo es que ambos confluyen en el aprovechamiento de los diversos grados de ruptura de la cadena de sentido de lo nacional y obligan a una nueva revisión de los elementos aislados de cada sociedad. Estos elementos aislados hasta el momento han

---

<sup>1</sup> Conferencia sostenida en el foro "Claves para pensar Iberoamérica", organizado por la OEI-Lima en Lima los días 30 junio y 1º julio de 2005.

<sup>2</sup> El proceso es más perceptible en partes de la zona andina.

<sup>3</sup> Immanuel Wallerstein, *After Liberalism*, xx

demostrado ser incapaces de establecer una nueva totalidad desde sí mismos.

Ni los rediseños sociales neoliberales ni las irrupciones del reclamo autóctono han logrado todavía establecer un nuevo perfil de sociedad y de país. Funcionan como crisis de conocimiento y de reconocimiento de toda la cultura en el espacio nacional, pero también como temas de movilizaciones de grupos humanos. Es dentro de ese espacio que se sigue buscando de un lado la cancelación del pasado dentro de las teorías clásicas del progreso que vienen del siglo 19 y de otro la descancelación del pasado, i.e. su vivencia como si él pudiera ser un acontecimiento presente reformulado.

Pero si esta actuación de dos polos que aspiran a rehacer lo nacional no es exclusiva de Iberoamérica, sí es posible afirmar que estamos ubicados de una manera particular y diferente respecto de lo occidental que las grandes densidades demográficas e históricas del Asia y las grandes porosidades del Afrecha. Pero estamos ubicados dentro de un mismo horizonte histórico, como lo estuvimos de cierta manera a fines del siglo 18 y en la parte central del siglo 20.

De todo esto surge otra vez una crisis de identidad y de identidades. La famosa pregunta ¿Qué es América Latina? está empezando desde hace ya un tiempo a ser respondida más desde fuera que desde dentro. Por lo pronto es una novedad el surgimiento de definiciones de lo occidental que no incluyen siquiera a los sectores más modernos de la región. Del mismo modo en el Asia han surgido definiciones culturales que nos ubican fuera del tercer mundo.

Como que la pregunta ha empezado a ser reemplazada por formas de la ya añosa preocupación de Jorge Guillermo Llosa acerca de "La dificultad de ser latinoamericano".<sup>4</sup> Hoy es difícil hablar de un espacio cultural unificado más allá de la latinidad de las dos lenguas hegemónicas, y pocos se atreven a ver el proceso como de creciente unificación. Más bien existen identidades/sensibilidades que pugnan por ampliar su espacio dentro de una gestalt, en el sentido de totalidad unificada, a la que el conflicto dinamiza en dirección de ser más que la suma de sus partes, no siempre con éxito.

## 2. La dinámica

a. *El satélite*. El camino globalizador en la cultura siempre ha estado allí, alentado por la facilidad con que

---

<sup>4</sup> Amaru, Lima, oct 1970, N°13:3-9. Hace 35 años Llosa planteaba que la aproximación física entre países estaba por fin forjando una conciencia unitaria de la identidad continental y que crecía también la conciencia de alteridad frente al resto del mundo. Ambas ideas se han vuelto todavía más discutibles.

circulan los aspectos más transables, i.e. menos físicos, de esta producción. El proceso se ha invertido, en el sentido de que ya no son principalmente las ideas sino la parte física, i.e. la infraestructura de las comunicaciones, la que impulsa hacia la globalidad. Funciona como una expansión comercial de los centros culturales hacia la periferia, impulsada por la tecnología de las comunicaciones.

Antes los impulsos hacia lo internacional solían ser vistos como modernización, es decir como un proceso de cambios compatible con la expansión de lo local sin afectar la esencia del orden social. Mientras que lo de hoy en Iberoamérica parece más una dinámica transnacional que busca liberarse de las determinaciones de lugar. Así globalización y autonomismo tienen elementos revolucionarios, en el sentido más literal de la palabra, de destrucción de un orden establecido.

En la medida que la cultura siempre ha tenido esos fuertes aspectos transables que escapan a la fisicalidad, lo que vemos en la actualidad no vendría a ser sino una repetición acelerada de todos los procesos de importación/exportación cultural iberoamericana post-conquista. Asimismo la carrera del sector modernizado de la sociedad y la cultura por alcanzar, es decir compartir, el mismo tiempo de desarrollo -"tiempo real"-, con el hemisferio norte.

Este fenómeno, que algunos identifican con la naturaleza dependiente de las mentalidades en el tercer mundo, es acelerado por el establecimiento de un tiempo real electrónico a través de las comunicaciones unido a la subsistencia de ordenes conceptuales establecidos. Aníbal Quijano define esta segunda parte dentro de su visión de la colonialidad como "la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular [del patrón de poder capitalista] que opera en cada uno de los planos, ámbitos, y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencial social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América".<sup>5</sup>

En el campo más específico de la producción de bienes culturales esta mirada sobre nosotros mismos desde algunos espacios de hegemonía del hemisferio norte está concentrada en unos pocos géneros, básicamente compartidos por lo español como centro de edición y distribución de libros y por lo estadounidense en la producción audiovisual. En la actualidad la cresta de la ola tecnológica, bajo control anglosajón, tiene como efecto real separar lo ibero de lo americano, en el sentido de convertirlos en clientes paralelos de lo transnacional.

---

<sup>5</sup> "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-Systems Research*, V.I, 2, 2000:342-386.

Pero los espacios de confluencia y de complementariedad entre ibero y americano, de cuyo conocimiento se ha hecho cargo sobre todo el debate sobre industrias culturales tiene un par de rasgos claves: a. existe como default. Debilitada la noción de imperialismo como instrumento de denuncia de la desigualdad social, a la Dorfman & Mattelart, estas formas de dominio son manejadas como espacios naturales. b. define una frontera en términos de grado de globalización. Este es el espacio de las cifras, en el cual da la impresión de que toda Iberoamérica está completando una carencia, participando en una carrera y asumiendo una forma de ser nueva, crecientemente deficitaria, y que además es inevitable.

Un ejemplo, sobre el efecto del último medio siglo en la industria editorial: en 1952 de 14,000 títulos en castellano se publicó en España 25%, en 1990 de 69,000 títulos en castellano el 48% se publicó en España. En 1998 España publicó 69,000 títulos, de los cuales 40% se exportó a América Latina.<sup>6</sup>

En el terreno de las matrículas en educación superior, América Latina & el Caribe es la región que menos ha crecido en 1990-2000: 36% vs. 108% África, 97% Asia o 69% Oceanía. El promedio de crecimiento en el mundo en vías de desarrollo fue 88%. A esto súmese que las instituciones educativas del mundo desarrollado atraen a muchos de los mejores estudiantes de una región como Iberoamérica.<sup>7</sup>

Es preciso considerar el vínculo del impulso emigrante con la mirada globalizadora en la cultura, en relación a la teoría de Paul Krugman en los años 90 sobre el movimiento de personas del campo a la ciudad como base de los milagros económicos en el Asia.<sup>8</sup> A Iberoamérica le va sucediendo al revés, pues se va perdiendo parte de sus elementos más modernos o modernizables a medida que ellos se van modernizando. Puede ser vista la emigración como arrasando con la modernidad de todas partes y reconstituyéndose como subcultura en el centro geopolítico, una parodia cultural y humana de lo que hacen los capitales. De otra parte deberíamos preguntarnos si es posible que el planteamiento de Krugman tenga una dinámica adicional en América Latina, en el sentido de una presión tecnológica del centro sobre la cultura local,

---

<sup>6</sup> First Meeting of Independent Publishers of **Latin America**, IDB -- Charles Leopold Mayer Foundation, Gijon, May 2000.

<sup>7</sup> UNCTAD, E-Commerce and Development Report 2004, "Online Higher Education: Issues for Developing Countries", Nueva York y Ginebra, 2004.

<sup>8</sup> Sobre este tema ver "The Myth of the Asian Miracle", asequible en [web.mit.edu/krugman/www/](http://web.mit.edu/krugman/www/) -

contraria en sentido que la presión de la migración de América Latina sobre la vida cotidiana del centro.

b. *La tierra*. La mirada desde el autonomismo en esta etapa es un archipiélago muy disímil de proyectos autóctonos que buscan la confluencia.<sup>9</sup> Al eje convencional del debate político-cultural, preocupado sobre todo por llevar a buen término nuestra inserción semi-occidental en el mundo, se ha añadido uno nuevo: la exploración de qué tipo de espacio pueden los Estados del continente conceder a las naciones sin Estado.<sup>10</sup> Son pocos los países que escapan al dato demográfico que funda esta discusión criollo-autóctono-mestizo.

No es tan descabellado suponer que la constelación de escenarios de movilización autóctona en América Latina puedan terminar configurando en algunos lugares situaciones de tipo yugoslavo/soviético, en el sentido de un desmembramiento de Estados, nuevos pactos estatales internos, y nuevo diseño del mapa político. Hoy la carrera hacia una recuperación de la estatalidad, que algunos llaman la lucha por la autonomía,<sup>11</sup> y que puede ser vista también como la deconstrucción del Estado que predica el indigenismo de tipo varios pueblos/una nación, compete con un movimiento en sentido contrario: la erosión de la tradicionalidad por efecto de la modernización.

Es por esta erosión que la diversidad cultural viene aproximándose cada vez más a los términos de una sola "cultura híbrida".<sup>12</sup> El fin de la guerra fría liquidó la oferta de asesoría a los indígenas por parte de una izquierda esencialmente indigenista en el sentido arriba mencionado,<sup>13</sup> y el auge del liberalismo económico liquidó la idea de un automático contrato de ayuda-supeditación entre cada Estado central con los pueblos indígenas. En el fondo el proceso se

---

<sup>9</sup> Existe polémica sobre la mirada sobre este archipiélago, entre quienes están a favor de privilegiar la unidad de lo autóctono en toda América y quienes defienden hacer visible lo particular concreto de cada pueblo.

<sup>10</sup> Creo que es mérito de Nunavut (Inuit-Canadá) ser el primer esfuerzo con cierto éxito por la estatalidad autóctona, no importa si limitada, desde 1492.

<sup>11</sup> Sobre el concepto de autonomía, ver: Héctor Díaz Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, México Siglo XXI Editores, , DF, 1997

<sup>12</sup> La expresión se remite a la propuesta de Nestor García Canclini en *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. México, Grijalbo, 1989.

<sup>13</sup> Sobre esto, Analisa Taylor, "The ends of indigenismo in Mexico", Londres, *Journal of Latin American Cultural Studies*, Vol 14 N°1, marzo 2005.

remite al mismo corte unilateral del Estado con toda la población que significa el neoliberalismo en la pobreza.

¿Qué es lo que está cambiando respecto de otros decenios? Básicamente la idea de que a pesar de las diferencias étnicas todos somos iguales en cuanto ciudadanos de una misma nación (la base del indigenismo) en muchos ámbitos está cediendo el paso a la idea de que todos en cada etnia somos miembros de naciones diferenciadas que deben ser lo más iguales posibles ante el Estado (la base del autonomismo). Los conflictos vinculados a reclamos de autonomía y a algunas prácticas autonomistas de pueblos autóctonos avanzan, casi siempre fundidos y confundidos con otros temas en una agenda revuelta, hacia el centro del escenario de conflictos políticos del continente.

A partir de un común deseo de autonomía la agenda se divide entre una escalada de reclamos históricos (tierra, autoridades propias, cumplimiento de antiguos contratos) y la aparición de reclamos nuevos o renovados (representación política ante el Estado, educación en su propia cultura, legislación paritaria, control de territorio y acceso privativo a sus recursos naturales). En los últimos años estas luchas han demostrado creciente capacidad de obtener resultados concretos y de impactar la política nacional.

Las cuatro iniciativas autóctonas más ambiciosas a la fecha son a. el deseo de estatualidad de los inuit en el norte de Canadá; b. los insistentes reclamos jurídico-económicos de los indígenas de Estados Unidos para que se cumplan los tratados del s.XIX, c. el reclamo de autonomía de los pueblos autóctonos de Chiapas a través del FSLN, dentro del contexto federalista mexicano, d. la combinación de autonomismo con activismo electoral autóctono en el Conaie ecuatoriano y el movimiento aymara boliviano. El primero participó en el derrocamiento dos presidentes y en por lo menos tres elecciones; el segundo ha participado en el Ejecutivo de por lo menos un gobierno, también ha derrocado a dos presidentes, y ocupado la vicepresidencia en un caso.

Pero estos cinco ejemplos no son sino los más conocidos. Otros, como los mapuches en Chile o los yanomani en Venezuela, son parte de un creciente cambio de perspectiva, y por tanto de objetivos y de liderazgo, entre los pueblos autóctonos. Entre los pueblos indígenas -varios de los ocupan espacios eco-culturales que saltan por encima de las fronteras nacionales- hay un intenso intercambio de experiencia, y la tendencia es a que se desarrollen, modernicen y profundicen. Por ello sus movimientos son cada vez menos un rasgo nacional y más uno regional. A lo anterior se suma que las transnacionales que operan en esta región buscan cada vez más

establecer lazos contractuales directos con los pueblos autóctonos de las zonas donde operan.

c. *La historia*. Lo que está en medio, como se dijo al inicio, es un nacionalismo-latinoamericanismo que opera a partir de cierto automatismo histórico, ya sin mucha fuerza, sin ofrecer mucha resistencia, sin poder mostrar muchos avances. Sin duda existe una inercia que mantiene las cosas en su sitio en términos de privilegio, pero la reproducción de ese privilegio se da a expensas de soltar cada vez más cuerda a las fuerzas que acosan. Mucho más a los emisarios de la globalización, por supuesto.

El continente presencia iniciativas latinoamericanistas desde su proceso de independencia, y en lo cultural desde la internacional que fue el modernismo literario de fines del s.19 e inicios del s.20, hasta el continentalismo contestatario promovido por la revolución cubana. El dato cultural de fondo aquí es la disyunción entre discurso económico globalizador y discursos político-culturales nacionalizantes.

Es un latinoamericanismo que no procede de manera natural de la suma de espacios nacionales (la integración económica es entre nosotros una pesada carga cuesta arriba, casi sin correlato cultural<sup>14</sup>), sino como desafío al esquema del árbol invertido que hace más fácil comunicarse con el norte que entre espacios del propio sur. Una ambición de esta mirada, acosada por el globalismo y el autonomismo desde lados en apariencia contrapuestos, es lograr la internacionalización desde el privilegio de un espacio local protegido.

Se trata de una contracorriente cada vez más satanizada dentro del tsunami de importación que supone la globalización. Es el tema de las industrias culturales protegidas, pero también de los movimientos creativos en simultáneo. Dentro de esta corriente se encuentra, hoy es más fácil advertirlo que antes, fenómenos como el boom narrativo en los años 60, el florecimiento de la poesía conversacional en los años 70, como ejemplo dos fenómenos característicos de lo nacional-latinoamericano, que se dieron en contextos claramente diferentes de la manera cómo ahora toda creación que va a poder impactar en la sociedad se articula a partir de la relación con el hemisferio norte o con el cuarto mundo autóctono.

Prácticamente todos los Estados se sienten cómodos en lo nacional, sobre todo cuando por su tamaño pueden sentirse como actores parejos en el proceso globalizador mundial, como

---

<sup>14</sup> Sobre este punto ver mi texto sobre las relaciones culturales entre los países de la Comunidad Andina, en Hueso número, Lima, N°44, 2004.

Brasil y México. En ellos lo que sostiene el proceso cultural son ideas como la del país-continente, el país-potencia, el país-pueblo, que vienen todas del primer tercio del siglo XX, antes de que en los principales países se hubiera llegado al final del avance hacia las fronteras interiores que definen el *hinterland*.

Se trató siempre, en cierto modo, de ideas expansivas, pero en base al fortalecimiento de una identidad dinámica, promovida por un Estado ayer como hoy se declara integrador. Este tipo de país con importantes poblaciones autóctonas fue un espacio privilegiado del indigenismo y un ámbito natural de los esfuerzos por establecer políticas culturales públicas, que suelen tener un fuerte componente de lo que podría llamarse un "proteccionismo cultural", establecido sobre la pugna ente unidad y diversidad culturales. Este es el espacio de desarrollo del indigenismo, entendido como varias etnias una nación, en oposición al autonomismo, entendido como un país varias naciones estatalizantes.

d. *La mutación*. Hay una "mirada que no mira", que se origina en el proceso cultural iberoamericano, pero que no lo mira en la medida que ella existe desde la migración al hemisferio norte, y cuyo punto de fuga en la perspectiva es, otra vez, la globalización. Vista desde Iberoamérica la cultura de la emigración latina es un tránsito hacia la vertiginosa asimilación a uno de los crisoles disponibles. Se precisa de siempre nuevas oleadas de migrantes para que el proceso no sucumba a los efectos transformadores del rerecambio generacional y del contacto cara-a-cara con la cultura dominante mundial.

Sin embargo en la actual etapa esta cultura existe como una yuxtaposición de comunidades ordenadas por origen nacional, cuyos lazos con el país de origen son sobre todo económico-afectivos. En términos genéricos América Latina no ha tenido mucho éxito en establecer una identidad portátil más allá de unos pocos decenios, a pesar de las quejas de personas como Huntington acerca de la resistencia a la asimilación por parte de las comunidades latinas.<sup>15</sup>

\*

## 2. LA TEORIA

¿Cuál podría ser el futuro de este desarrollo de dos caminos en la cultura de Iberoamérica? En los textos sobre el

---

<sup>15</sup> Samuel P. **Huntington**, **Quiénes somos? Los desafíos a la identidad estadounidense**, Barcelona, Paidós, 2004. 488 pp.

proceso social y político mundial de estos últimos años la palabra *cultura* viene llenando buena parte del vacío que ha dejado en su retirada del discurso público la expresión *clase social*. Además de los choques que corresponden a conflictos en el dominio específico de lo cultural, cada vez más confrontaciones que en otro tiempo hubieran sido definidas como políticas o sociales hoy son definidas como culturales.

Lo cual no es sino un nuevo enfoque para un viejo problema de relaciones entre las personas. A pesar de que el conflicto cultural como definidor de esta etapa del mundo suele asociarse más con otros espacios mundiales.<sup>16</sup> El vasto espacio del castellano/portugués, más una infinidad de idiomas localizados, que hoy se llama también Iberoamérica no escapa a esta situación. Así, entre nosotros como en el resto del globo de pronto advertimos que también en la cultura, tanto o más que en la ideología, la religión, y los intereses económicos directos, hay aspectos duros, en el sentido de casi irreductibles o muy poco negociables, de los conflictos de esta era. Descubrimiento, por así llamarlo, que significa ya no solo identificar temas, sino la obligación de aportar a la solución de problemas.

De una manera oblicua y algo paradójica, esta suerte de canje entre política y cultura viene dando la razón a los antropólogos, los cuales venían postulando de tiempo atrás visiones de lo cultural como totalidad de lo social, en oposición a quienes confiaban el sentido de la palabra a algo parecido al "alma" de un pueblo, con la "mente" y el "cuerpo" vistos como ubicados en otras actividades: la ciencia o la administración. Pero lo que sucede hoy con la cultura no se hubiera podido dar sin los movimientos sociales que empiezan a desplazarse sobre el terreno a partir de mediados de los años 90, inicio de la insurrección zapatista.

Es a partir de allí que ha recomenzado también entre nosotros la carrera por establecer los fueros de lo cultural en el terreno del conocimiento. Digo recomenzado porque a pesar de que en los primeros dos tercios del s.20 determinar un significado eficaz para *cultura* fue un ejercicio permanente, luego la preocupación se desvaneció y por un buen tiempo la palabra terminó en el limbo sin exigencias del multiuso. La gran definición única de *cultura* nunca apareció. Pero el largo esfuerzo académico de marxistas preocupados por desentrañar los misterios de la superestructura, de antropólogos preocupados por la identidad de los pueblos bajo estudio, y de ensayistas en general dedicados a establecer el

---

<sup>16</sup> Los ejemplos de Huntington en su libro sobre futuras guerras culturales en el mundo, por ejemplo, están más orientados hacia el conflicto en torno de realidades orientales.

lugar de la creación artística en la vida social, llegó a producir una constelación de espacios disciplinarios.

En ambos es claramente perceptible que luego de pasar tanto tiempo confinada a la agenda académica, en el purgatorio de una asociación demasiado estrecha con la idea de la espiritualidad del arte en oposición a una materialidad, un nuevo horizonte político -es decir de hechos políticos- empieza a liberar a la cultura de su anclaje en las humanidades.

El inglés Terry Eagleton postula<sup>17</sup>, con Raymond Williams, que en el paso del s.19 al s.20 la expresión *cultura* sufre tres cambios sustantivos:

a. pasa de ser sinónimo de civilización a ser su antónimo. Esto probablemente como consecuencia del creciente prestigio de la homogenización, que vuelve a *cultura* una expresión de particularidad. En América Latina se empieza a sentir una tensión entre el prestigio tradicional de la cultura y el creciente prestigio del espacio de la comunicación masiva, que está pasando a representar a la civilización, y que encarna la totalidad. En esta línea de definición la cultura en América Latina viene a estar significando una suerte de fracaso de los intentos de homogenizar: la cultural nacional hacia adentro no ha podido volverse una sola allí donde hay naciones autóctonas, y hacia fuera las culturas nacionales de la región no han podido hacerse una sola cultura latinoamericana (no se hable ya de iberoamericana).

b. asume una dimensión populista (*volkish*), en el sentido de aludir a la existencia de muchas realidades diferenciadas y propias (*distinctive*); y

c. alude a una especialización en el campo de las artes. A partir de allí Eagleton se dedica a examinar cómo encajan o no estas tres formas de ser de la cultura en el escenario de este nuevo cambio de siglo.

Su primera conclusión es que nacionalismo, colonialismo y el desarrollo de una antropología al servicio del imperialismo han sido los elementos forjadores de una noción de cultura que engloba a las tres formas a lo largo del s.20. En el caso de la antropología se trataría más bien de un efecto bumerán: "Si la ciencia de la antropología marca el momento en que occidente empieza a convertir a otras sociedades en legítimos objetos de estudio, el verdadero signo de crisis política es cuando siente la necesidad de hacérselo a sí mismo" (:27). Aunque no lo menciona con todas sus letras, la crisis política a que alude Eagleton es la de la modernidad occidental

---

<sup>17</sup> *The Idea of Culture*, Londres, Blackwell, 2000

desafiada por las contradicciones inherentes a su propia necesidad de seguir expandiéndose hacia la mundialización.

Pero nacionalismo, colonialismo y etnocentrismo antropológico occidental son precisamente tres cosas que la mundialización está redefiniendo. Eagleton mantiene sus tres categorías para este nuevo siglo, pero replanteadas como urbanidad (*civility*), como identidad, y como espacio comercial o postmoderno, y sintetizadas en "excelencia, *ethos* y economía" (:64). Entre ellas se dan, afirma, las guerras culturales de esta época, a lo largo del eje geopolítico que separa a la cultura en cuanto estética respecto de la cultura en cuanto antropológica. Uno de los escenarios de conflicto percibidos es el de la cultura occidental defendiendo su propia consistencia en el contacto con el resto del mundo, y en la permanente tentación de replegarse sobre lo "clásico-cristiano-liberal humanista".

Según ironiza Eagleton "occidente no debe temer por su identidad, al menos por el momento, dado que univesaliza su propia cultura implica defenderla de *outsiders* bárbaros, así como aplastar a regímenes que se atreven a desafiar su primacía. La cultura occidental es potencialmente universal, lo que significa que no enfrenta sus propios valores a los de los demás, simplemente les recuerda que sus propios valores también son fundamentalmente también los de ellos" (:73).

Pero en torno de la pugna occidente-resto del mundo hay otras que la reflejan, dándole especificidad cotidiana: la pugna entre la cultura como mercancía y la cultura como identidad; la pugna entre la cultura como valor universal y la cultura como forma de vida específica. Eagleton no las considera necesariamente antagónicas, pero hace notar que si bien occidente "no parece particularmente bien ubicado para ganar las guerras culturales" (:81), del lado occidental hay una actitud partidista (Edward Said la llama directamente imperialista) y un enorme aparato militar. Que es donde viene aterrizando también el tema de la cultura en la era de la explosión de demandas de las naciones sin Estado en todos los continentes.

El francés Michel Wievorka<sup>18</sup> recorre en parte el mismo camino que Eagleton. Su planteamiento es más sobre la inmigración en que lo occidental acoge a lo de afuera, mientras que en América Latina la cosa es sobre todo una emigración hacia el centro o una elevación de barreras entre culturas muy parecidas. Wievorka está más cercano al empirismo

---

<sup>18</sup> *La différence*, Paris, Balland, 2001. Este y el de Eagleton (cit.) son dos libros en cierto modo paralelos, que reflejan la manera cómo están cambiando las formas del interés por lo cultural.

que el "marxismo occidental" del inglés. No ve las "guerras culturales" como un espacio tripartito que articula lo abstracto y lo concreto, sino como un espacio dual donde se desarrolla un debate entre valores universales (liberalismo) y valores particulares (comunitarismo). Este debate se estaría produciendo en virtud de circunstancias concretas, sintetizables como el surgimiento de nuevas formas de alteridad y de diferencia cultural a fines del s.20. Hay el mismo reconocimiento de que en el cambio de siglo la cultura se ha enredado inextricablemente con la política, pero Wieworka se mueve sobre una argumentación de ejemplos específicos y en base a una búsqueda de dinámicas internas que el libro de Eagleton -finalmente un ensayo de mediana longitud - no toma tan en cuenta.

Lo que hace más interesante a Wieworka para América Latina es la forma en que se concentra en el movimiento interno entre reclamo cultural y reclamo social. Identifica una oleada en el estallido de luchas por la identidad de los años 70-80. Aunque no está dicho, que Wieworka ve que en ese momento la *contracultura* de los años 60 entra a llenar el vacío que está dejando un movimiento obrero que empieza su retirada. La siguiente oleada para está marcada por el ingreso de los pueblos, en oposición a los movimientos, al espacio central de los reclamos culturales. Decir los pueblos es empezar a decir las culturas, precisamente. A partir de allí identifica dos modalidades principales de acción: a. afirmaciones culturalmente intensas pero poco marcadas o diferenciadas en lo social y b. afirmaciones que "alían, sin ambigüedad, demandas culturales y reivindicaciones sociales" (:37).

El tema de fondo de Wieworka es el asunto del respeto por los particularismos en el espacio público. Coincide con Eagleton en que no se trata de un conflicto irreductible entre quienes reclaman más respeto por los particularismos y quienes ven en ellos un peligro, incluido el de una regresión política. El asunto es, más bien, la administración del conflicto cultural (probablemente para el largo plazo, aunque esto no está dicho), y su enfoque privilegia los problemas de la multiculturalidad en el primer mundo. Pero que el problema no sea irreductible no significa para Wieworka que no exista, y él mismo se ubica sobre esta encrucijada. De un lado es claro en afirmar la hipótesis de que la diferencia cultural es deseable y no pasa de ser un importante desafío para una democracia que - debemos entender - se sobrepondrá a, o incluso se enriquecerá con, la experiencia. De otro se fuerza a reconocer que ese desafío puede estar cuestionando los márgenes de acción del Estado y de la nación misma. La salida

al impasse la encuentra en una cita de Manuel Castells: "si como motivo de opresión y de discriminación la etnia [hoy] cuenta probablemente más que nunca, en cuanto fuente de sentido y de identidad ella... va a subordinarse a principios de autodefinición cultural más amplios, como la religión, la nación o el sexo" (:45).