

# El emerger de otras voces: discursos globales y textos locales

Autor:  
Blaser, Mario

Revista  
Runa: archivo para las ciencias del hombre

1994, 21(1), 83-97.



Artículo

## ***EL EMERGER DE OTRAS VOCES: DISCURSOS GLOBALES Y TEXTOS LOCALES***

*Lic. Mario Blaser\**

### ***RESUMEN***

Este trabajo se ocupa de las luchas que desarrollan algunas culturas locales subordinadas con el objetivo de conseguir un espacio para participar de la cultura global. Se analizan tres momentos en la formación de esta última y los estilos discursivos que dichos momentos generan en algunas culturas locales para caracterizar los estilos y conductas que en cada momento operan como respuestas o estrategias locales cuyo propósito es intervenir en los espacios que ofrece la cultura global para la participación discursiva.

“... inquiétude à l’égard de ce qu’est le discours dans sa réalité matérielle de chose prononcée ou écrite; inquiétude à l’égard de cette existence transitoire vouée à s’effacer sans doute, mais selon une durée qui ne nous appartient pas; inquiétude à sentir sous cette activité, pourtant quotidienne et grise, des pouvoirs et des dangers qu’on imagine mal; inquiétude à soupçonner des luttes, des victoires, des blessures, des dominations, des servitudes, à travers tant de mots dont l’usage depuis si longtemps a réduit les aspérités.”

Michel Foucault  
L’ordre du discours

---

\* Sección Etnología y Etnografía / ICA.

## INTRODUCCION: UNA CULTURA GLOBAL

¿Qué luchas, victorias, heridas, dominaciones y servidumbres se existen bajo los discursos<sup>1</sup> dominantes de la cultura global<sup>2</sup>? No hay duda que la lista sería extensa de enumerar aquí. En este trabajo me ocuparé de una de esas luchas, la que desarrollan algunas culturas locales subordinadas, con el objetivo de conseguir un espacio para participar de la cultura global. Siguiendo recientes enfoques en estudios culturales (Hymes 1981; Crick 1982; Tedlock 1983; Sherzer 1987), el focus serán los discursos.

En otro artículo (Rabey y Blaser 1993) ha sido señalado que Cultura global podría ser definida como una red de información circulante que permite la comunicación entre diferentes culturas locales, o en términos de Eriksen (1992), el elemento común necesario para esta comunicación. Además se señaló que Occidente es la cultura local dominante en la cultura global ya que es información acerca de sí mismo o generada por él mismo la que tiene más presencia que ninguna otra en esta red.

Antes de continuar es preciso decir algo acerca del concepto de cultura global. En ningún otro lugar es más apropiado usar la metáfora de Geertz (1972) de ver la cultura como una colección de textos. Textos que luchan entre sí, que se contradicen unos a otros, textos que encuentran su justificación en otros textos, textos que emergen bajo condiciones históricas y bajo condiciones históricas son abandonados.

La cultura global tiene una historia, un génesis; para ver esto debemos poner especial atención al carácter procesual de la cultura (Clifford 1986, 1988; Rabinow 1986; Rosaldo 1989). En el pasado han existido y co-existido culturas globales<sup>3</sup>. Podríamos decir que allí donde existió un imperio fué creada una cultura global.

Es importante notar que en la formación histórica de la actual cultura global (la primera de magnitud planetaria), el Occidente, como cultura local, tomó el rol dominante. La actual cultura global es sin duda un resultado del período imperialista. Fué durante este período que Occidente creó la red que comunicó al mundo; los desarrollos tecnológicos en las comunicaciones hechos durante el siglo XX completaron la construcción de lo que McLuhan (1989) llamó la Aldea Global.

Durante el período imperialista (y actualmente con algo más de sutileza) el Occidente impuso sus propios estilos discursivos y sus propios tópicos a aquellas culturas que se vieron obligadas a participar en la cultura global. Así la participación de otras culturas locales en la cultura global fué limitada por la

competencia de las otras culturas locales en el manejo de los tópicos y estilos discursivos de Occidente.

Tanto la antropología como la historia han registrado las diferentes formas de resistencia que generaron los pueblos sometidos. Sin embargo uno puede ver, salvo algunas excepciones, que los derechos de conquista del vencedor no dejaban mucho margen para los reclamos de los vencidos, al menos al comienzo de la conquista. De hecho, es desde la propia ética del conquistador que el perdedor debe encontrar el espacio para sus reclamos. Hasta que el conquistador no establece su orden, su ética y su legalidad, el conquistado solo puede pedir piedad.<sup>4</sup>

“Lo que permite a las resistencias asumir el carácter de luchas colectivas es la existencia de un exterior discursivo, que impide estabilizar la subordinación como diferencia” (Laclau y Mouffe 1987). Durante los primeros años de la conquista de América los españoles esclavizaron cientos de nativos, aunque esto fué hecho bajo una dudosa situación legal debido al carácter misional que se le dió a la conquista mediante las “Bulas Inter Caetera”. No fué hasta 1500 que un comité de expertos, teólogos y abogados, expresó que los nativos no podían ser esclavizados (Rumeu de Armas 1975). Desde esta legislación fué que los nativos y sus defensores comenzaron a reclamar su cumplimiento.

En la situación de culturas locales subordinadas a otra cultura local, los nativos no blancos de varias partes del mundo fueron empujados y presionados a comprender y seguir los modos de la cultura occidental. Algunas veces con violencia y otras veces sin ella, las culturas locales comenzaron a participar en variados grados en la cultura global. Algunas de estas culturas locales pudieron introducir algo de sus propios estilos discursivos y tópicos en esta red que he llamado Cultura Global. Esta introducción de otros discursos locales - no occidentales - sucedió en distintos periodos históricos y es presumible que seguirá sucediendo en el futuro.

Otras culturas locales no pudieron lograr introducir sus propios discursos pero sí pudieron introducir trazas de sus textos. Sin embargo esto fué posible por medio de la yuxtaposición de discursos locales y discursos globales. Esto implica el uso de discursos que circulan en la cultura global para la introducción a través de éstos de trazas de textos locales.

En este trabajo analizaré tres momentos en la formación de la cultura global y los estilos discursivos que generaron estos momentos en algunas culturas locales. Argumento que esos estilos y conductas fueron y son respuestas o estrategias locales cuyo objetivo fué operar en los espacios que la cultura global ofrecía para la participación discursiva.

En un libro reciente Edward Said (1993) cuestionó el valor de analizar un género literario sin tener en mente la influencia que tuvo y continúa teniendo el período imperialista en las mentes y en la imaginación de Occidente. El autor reclamaba un punto de vista contrapuntual, lo que significa ser capaz de ver ambos lados de la relación imperial, y las acciones y reacciones que ésta genera.

Desde mi propio punto de vista entiendo que es imposible entender las culturas locales (sus acciones, discursos y textos) sin tener en mente la existencia desde el siglo XIX (y posiblemente antes) de una Cultura Global de magnitud planetaria. De este modo, intento desarrollar aquí un análisis contrapuntual que nos muestre cuan ligados están los discursos y las acciones de las culturas locales con la situación histórica, política y estética de la Cultura Global.

## PRIMER MOMENTO: MILENARISMO<sup>5</sup> Y ORDEN COLONIAL

En 1893, según Worsley (1957), Tokeriu, un nativo de Nueva Guinea perteneciente a la aldea Gaabuna localizada en el norte de la Bahía Milne, profetizó la llegada de una tormenta que sumergiría toda la costa en un maremoto. Sin embargo los nativos que obedecieran la siguiente regla serían salvados: estaba prohibido usar las herramientas del hombre blanco, sólo debían utilizarse herramientas de piedra. Poco tiempo después Tokeriu el profeta recibió la visita de un espíritu que le dijo que estaba cerca una era en que la tierra sería fructífera y que también aparecería un vapor que traería a los nativos muertos para que se reunieran con sus familiares. Luego Tokeriu formaría un gobierno y tendría una nave a su disposición.

Más tarde, la aldea fué visitada por un grupo de hombres blancos quienes fueron recibidos de una forma tan hostil que fué realmente difícil para ellos controlar a los nativos. Finalmente los seguidores de Tokeriu se vieron desilusionados cuando la profecía no se cumplió y trataron de asesinarlo. El gobierno colonial intervino, arrestó a Tokeriu y lo envió a la cárcel por dos años.

Este incidente ocurrió en un contexto donde las relaciones entre los blancos y los nativos eran muy tensas. Durante los primeros 25 años de dominación europea fueron matados 55 blancos. Según Worsley las fluctuaciones en la economía, los cambios de gobiernos coloniales -alemanes, australianos, japoneses- la guerra entre ellos y las contradicciones entre la prédica cristiana y la conducta real de los blancos, debieron funcionar como elementos que hacían aparecer a la sociedad europea, ante los ojos de los nativos, como una sociedad misteriosa e irracional.

Qué significa este incidente desde el punto de vista de la participación de la cultura local en la cultura global? Como dice Worsley, es un símbolo de la imposibilidad que tenía en ese momento la cultura local para entender como funcionaba la sociedad europea. Pero también revela la introducción de textos globales -la idea de un gobierno de estilo colonial y la posesión de un barco como símbolo de status- en la cultura local.

El movimiento nativo tenía muchas características locales y algunas otras tomadas de la cultura global. Es obvio que no existió allí una intención de participar en la cultura global. Los textos generados eran para ser consumidos en la misma cultura local - en movimientos posteriores los textos de la cultura global son más evidentes, especialmente los textos religiosos.

Considero que no existía en ese momento un exterior discursivo que pudiera transformar la resistencia en lucha. De hecho lo que existió fué un interior discursivo. Esto significa que los cambios sociales producidos en Nueva Guinea generaron en algunos grupos nativos ciertas respuestas que, aunque tomando trazas de textos globales, estaban destinadas más a ser consumidas en el espacio de la cultura local que a participar en la cultura global. En este sentido el discurso milenarista no encontró un espacio de participación en la cultura global porque no era parte de los tópicos y estilos discursivos que el occidente, como cultura local dominante, impuso.

Estos movimientos ocurrieron en lugares alejados de los centros urbanos. Allí emergieron otra clase de movimientos más apropiados para participar en la cultura global : las huelgas y los reclamos políticos. En estos casos sí existía un exterior discursivo: la legislación impuesta por el gobierno colonial. Este fué el punto de partida para la resistencia de los nativos porque la legislación no era respetada por los colonos blancos. Es en este tipo de casos donde comienza a aparecer la estrategia que mencioné más arriba, la yuxtaposición de discursos locales y globales.

## SEGUNDO MOMENTO: DOS DISCURSOS HEGEMONICOS EN LUCHA

Según Foucault (1970:17) en ciertos momentos del siglo XVI y XVII (en Inglaterra sobre todo) apareció una voluntad de saber que imponía al sujeto conocedor una posición, una forma de mirar. "Una voluntad de saber que prescribía el nivel técnico del que los conocimientos deberían investirse para ser verificables y útiles". Esta voluntad de saber estaba preñada de una voluntad de verdad que, basada en un soporte y una distribución institucional, tendió a ejercer

sobre los otros discursos, de la propia cultura occidental primero y de otras culturas locales después, una cierta presión que los desplazó dejándolos en una posición subordinada.

Este nuevo discurso se expandió junto con el proceso de conquista y colonización del mundo, por lo que su historia como institución se encuentra estrechamente ligada con la constitución histórica de la cultura global. Desde el comienzo este tipo de textos pugnarón por ocupar la posición dominante dentro de la cultura global, desplazando principalmente a los textos de origen religioso. En el siglo XVIII hace irrupción en occidente un nuevo discurso político que se ve ligado muy rápidamente con el de la voluntad de verdad. El discurso del que hablo es el discurso democrático, el cual se convirtió en el exterior discursivo que permitió ver las relaciones de subordinación como relaciones de opresión (Laclau y Mouffe 1987). En el siglo XIX el discurso democrático se ve cada vez más ligado a los discursos de la razón -en términos de instituciones podríamos hablar de la relación entre Academia y Estado Moderno- sirviéndose mutuamente como base y fundamento.

En esta coyuntura y en el mismo siglo XIX el discurso democrático da lugar a pensar las desigualdades económicas como injustas. Así comienza a perfilarse un antagonismo entre dos textos generados por la cultura occidental: el discurso liberal y el discurso socialista. Especialmente el segundo pretendía basarse en la verdad científica, como sostenía Marx en la Ideología Alemana. Estos discursos circularon rápidamente por la cultura global y hubieron de marcar con trazas de sus respectivos textos las luchas sociales del siguiente siglo.

Durante el siglo XX, y especialmente luego de la Segunda Guerra Mundial, estos textos hegemonizaron los estilos discursivos de distintas luchas sociales. Para la década del '70 la participación de los nativos, al menos de Latinoamérica, en la cultura global se expresaba especialmente a través de este tipo de textos:

**“Nuestra historia a partir del Descubrimiento es la historia del despojo: el colonizador nos arrebató las tierras, los ríos y bosques. Ante esta situación, tuvimos que decidirnos entre pelear, entregarnos o huir (...). No era la lucha del nuevo mundo contra la península ibérica, sino la alianza del mundo de la opresión contra lo que restaba de libertad en el hemisferio (...). La tierra americana dejó de alimentarnos, para satisfacer los apetitos y necesidades de un mundo que perfeccionaba cada vez más sus instrumentos y mecanismos de explotación (...). En el país surge actualmente el consenso popular que no hay alternativa válida de desarrollo sin la ruptura con las relaciones que nos atan desde la conquista, las que evidencian hoy en la estructura capitalista dominante (...). El aporte de los campesinos y pobladores de las barriadas ha**

sido reducido al de meros instrumentos de trabajo al servicio de intereses extraños a ellos (...). Por lo expuesto en forma elemental, podemos afirmar que nuestra lucha es contra lo extranjero y sus intermediarios (...). Extranjero es para nosotros lo que niega nuestras formas de vida, nuestras formas de trabajo y nuestra solidaridad. Lo extranjero: culpable de la destrucción de nuestra flora y de nuestra fauna, de la fertilidad de nuestros ríos y de nuestros bosques. Lo extranjero: para quien nosotros somos objeto único de explotación con miras a su enriquecimiento. Por ello, nos resistimos a integrarnos a la sociedad capitalista actual mediante planes de instituciones o personas que sirven de intermediario a lo extranjero, y exigimos que el Estado venezolano profundice su política nacionalista mediante una acción decidida de promoción de nuestra cultura y de nuestra economía.”

Del Acta Constitucional de la  
Confederación Indígena de Venezuela,  
dada a publicidad en Abril de 1973.

Este discurso, tomado de una compilación hecha por Colombres (1975), evidencia el tipo de superposición y de adopción de textos globales por parte de las culturas locales. El estilo discursivo, las metáforas utilizadas evocan otros textos, los textos de la izquierda de aquellos años. En la década del '70 circulaba un tipo de discurso en la cultura global que podríamos llamar de liberación, de revolución social, etc. En este contexto de luchas sociales, de antagonismo entre el capitalismo y el socialismo, las culturas locales (en este caso de Venezuela) encontraron un espacio discursivo donde podían hacer aparecer su voz.

Precisamente el campo del antagonismo entre este y oeste les permitió introducir algo de su “discurso local” dentro de textos eminentemente globales, es decir cargándolos con otros significados que podríamos llamar *ad hoc*. El exterior discursivo fué la explotación, la dominación de lo extranjero vistas como injustas. La condición de posibilidad para introducir los textos de la cultura local -los que hacen referencia a la promoción de la propia cultura y al proceso de conquista- es un discurso ya presente en la cultura global, aunque ese discurso estuviera en competencia con otro, el de las democracias capitalistas.

Sin embargo podemos ver que el discurso global (el discurso socialista en este caso) aparece como trazas de texto en el discurso local. Es decir, depende de que punto de vista adoptemos veremos trazas de textos locales en discursos globales o trazas de textos globales en discursos locales. Esto sucede por la mecánica del discurso activista en si mismo; como se intenta promover acciones políticas el discurso debe ser creído y aceptado como propio por la comunidad local.

En este caso el texto global aparece yuxtapuesto a un discurso local que se refiere principalmente a su historia y utiliza sus estilos discursivos. Pero por el



otro lado el discurso generado es sólo un texto local en un discurso global porque forma parte de un más amplio discurso de liberación. Debido a su carácter mixto este discurso puede ser entendido y consumido<sup>6</sup> tanto en la cultura local como en la global.

Un aspecto que es importante notar es que la participación en la cultura global a través de este tipo de discurso aparece principalmente entre los grupos étnicos campesinos, quienes han tenido un contacto más estrecho con los blancos desde el punto de vista económico e ideológico, y a quienes se refiere el discurso socialista (en tanto campesinos). Otro aspecto a remarcar es que, como podemos ver en el discurso transcrito, comienzan a aparecer en este período trazas del discurso ambientalista, sin embargo no tenía en ese momento la importancia que adquiriría en las próximas décadas.

### TERCER MOMENTO: UN DISCURSO, UN MUNDO

Con la caída de los regímenes comunistas a principios de los '90 el discurso de las democracias liberales pasó a detentar un lugar predominante en la cultura global. Ya antes de estos sucesos había ido creciendo el interés por los problemas del medioambiente, hasta convertirse en estos últimos años en uno de los discursos centrales en la cultura global. Los problemas ecológicos han servido para poner de relieve otras cuestiones tales como el desarrollo desigual entre el norte y el sur, la soberanía de las naciones sobre los recursos naturales existentes en sus territorios y otros que sería extenso de desarrollar aquí.

En junio de 1992 se realizó en Río de Janeiro la Cumbre de la Tierra, más conocida como la Eco '92, allí se reunieron representantes de organismos nacionales e internacionales, ONGs y varios jefes de estado. Durante quince días se discutieron políticas ambientales que serían coordinadas por la comunidad internacional y se presentaron informes sobre el estado de salud de la tierra. Entre muchas otras actividades varios jefes de estado pronunciaron discursos de distinto tono acerca de los problemas ambientales, el desarrollo sostenible y las políticas a seguir en el futuro acerca de estos temas; entre los oradores se encontraba un indígena del Amazonas, quien comenzó su discurso diciendo: "Nos han mantenido en silencio durante quinientos años y ahora sólo me dan cinco minutos para que hable."

Esta frase es muy elocuente acerca de la emergencia de un nuevo texto en el discurso ecologista de la cultura global. La existencia de un exterior discursivo -el discurso ecologista en general y en particular sus textos referidos a los pueblos

indígenas como un modelo de conducta ecológica y como aquellos afectados directamente por la desaparición de las selvas- permitió la introducción de textos locales que no tenían relación directa con los problemas ambientales o al menos no con el estilo en que estaban siendo presentados. Esto puede ser mejor visualizado en el siguiente incidente ocurrido en el encuentro de las ONGs.

El 9 de junio el cacique Juruna, de los indios Xavantes apareció en el Foro Global de las ONGs cubierto con una piel de leopardo que ofrecía a la venta en 600 dólares. Frente al ataque de los ecologistas el cacique respondió:

“Yo quiero saber cual es el problema de que un indio, que vive en el medio de la selva, venda una piel de leopardo o de yacaré. Ese es un derecho del indio ya que él mata a los animales salvajes porque son más fuertes que uno. Aprovechamos su carne para sobrevivir. A toda esta gente que ahora me insulta yo les pregunto cómo quieren que haga un indio cuando se enfrente a un leopardo. ¿Dejarse matar para que se queden contentos los extranjeros? Yo querría que los ecologistas y ambientalistas se preocupen más en defender la vida del hombre que la vida de los animales de la selva. Que defiendan a la gente y no a esos animales que luego se los llevan para criarlos en sus departamentos. Parece que no se dieran cuenta que el ser humano es más importante que un yacaré. Son más duros con nosotros que con las multinacionales que destrozan la tierra y aman el dinero. Para el Primer mundo somos como en el cine, payasos, somos una fantasía, pero la realidad no tiene nada que ver con eso, nosotros no queremos vivir como bichos en la selva. Si quieren que nosotros vivamos como salvajes, pues que den el ejemplo los civilizados: que saquen la luz de todas las ciudades y entonces, si todos vivimos a oscuras, yo acepto que no nos pongan luz a nosotros. Pero si el resto tiene luz y para ello arruina la Tierra y el Mundo, por qué nosotros tenemos que vivir a oscuras.”<sup>7</sup>

El incidente nos muestra a las claras cómo los problemas ecológicos y sus imágenes derivadas generan un discurso que permite a estas culturas locales intervenir, en algunos casos por primera vez, en una discusión de orden global, y que lo que se pone en juego desde el punto de vista de estas culturas locales es mucho más que sólo la cuestión ecológica, sino que se pone en discusión, a través del uso de la metáfora, la relación de estas culturas locales con la cultura global.

Es importante notar que en este caso la nueva voz que emerge es principalmente la de los pueblos cazadores-recolectores. Como con el discurso socialista y los pueblos campesinos, el discurso ecologista se refiere en muchos casos a los pueblos selváticos quienes aparecen como los afectados más inmediatamente por la destrucción de la selva y como modelo de co-existencia equilibrada con la naturaleza. Como veremos existe una idea fantástica acerca de los indígenas,

fantasiosa al menos cuando esta idea es aplicada sin mayor información a todos los cazadores-recolectores. Esta idea da a los nativos la autoridad para intervenir en este discurso global en particular y para usarlo como un medio para hacer emerger sus propios textos.

Muchos estudiosos han tendido a volver sus miradas hacia aquellas culturas llamadas primitivas en la búsqueda de modelos para un desarrollo ecológicamente apropiado. Tal vez los más interesantes trabajos dentro de esta orientación han llamado la atención sobre la importancia del conocimiento local en el diseño de estrategias para el desarrollo sostenible y ecológicamente apropiado (Brokensha et al, 1980; Nations & Komer, 1983; Richard 1985; Brokensha & Little 1988; Clay 1988). Aparte de esta orientación existe una idea más naif que si no está completamente equivocada al menos es una exageración. Me refiero a la ontologización del ecologismo de las culturas nativas.

Desde este punto de vista se sostiene que en las sociedades nativas existe una conciencia que los hace vivir en armonía con la naturaleza en general. Las sociedades de cazadores-recolectores son tomadas como caso paradigmático porque el tipo de tecnología que poseen no genera la magnitud de problemas que genera nuestra tecnología. Aunque esto es cierto el error está en ontologizar esta conciencia, es decir suponer que el solo ser un indígena cazador-recolector implica una conciencia acerca del cuidado del medio-ambiente.

El punto es que esta conciencia no existe como tal en muchas culturas nativas. Las razones que los nativos usan para justificar conductas que aparecen como ecológicas ante nuestros ojos (tales como tabús en la matanza de ciertos animales en períodos específicos o límites en la caza) están más relacionados con cuestiones religiosas que con una conciencia ecológica (Wright 1985).

En muchos casos una de las razones del movimiento de algunos pueblos nómades es que se explota un territorio durante el tiempo que éste es capaz de sostener al grupo. Contrariamente a lo que en general se imagina la gente, el grupo no abandona el lugar con el fin de permitir que la naturaleza se recupere sino por la falta de comida (Hawkes y Hill 1982; Sahlins 1983).

La imagen de indio ecologista es usada e incrementada por algunos indígenas. Durante mi trabajo de campo entre los chamacoco del Chaco paraguayo el líder de la comunidad parecía muy hábil en emitir discursos de tono ecologista y fué muy insistente en la conducta ecologista de su gente. Sin embargo durante mi estadía allí pude ver desde la caza sin ningún tipo de límites hasta el descarte de basura de todas clases (baterías, latas, vidrio, nylon, etc.) en el río y en cualquier sitio. De hecho la aldea tenía una gran cantidad de basura acumulada en distintos

lugares<sup>6</sup>. En este trabajo de campo pude establecer que el discurso ecologista mantenido por el líder estaba orientado a obtener ayuda de una fundación ecologista y de otras con las cuales yo pudiera ponerlos en contacto (Blaser 1992).

El discurso ecologista era completamente global en este caso, al menos durante mi trabajo de campo yo nunca escuché trazas de él en discursos o conversaciones que circularan en la cultura local. El discurso ecologista fué utilizado principalmente para construir una imagen de sí mismos (los chamacoco) que pudiera ser consumida fuera de la cultura local. Acerca de esta clase de manipulación de imágenes varios autores (Wagner 1975; Hobsbawm & Ranger 1983) han señalado que la cultura, las costumbres y tradiciones están siendo continuamente inventadas, reinterpretadas y representadas por una variedad de razones. Estas razones revelan las cambiantes relaciones de poder en ambos niveles, el local y el global.

## CONCLUSIONES: UNA PLURALIDAD DE ESTRATEGIAS LOCALES

He tratado de ejemplificar como ciertas condiciones históricas, y los discursos generados por ellas, en la formación de la actual cultura global han permitido a algunas culturas locales introducir sus propios textos en los discursos dominantes.

He analizado tres momentos que reflejan distintas clases de relaciones discursivas entre culturas locales y cultura global. En el primer momento las trazas de textos globales son introducidas en el discurso local, sin participación de la cultura local en el discurso global. El discurso que es generado en esta situación es solo para consumo interno.

En el segundo caso existe una suerte de equilibrio. El discurso global y el discurso local aparecen como trazas de texto dependiendo en dónde el discurso es consumido. Aquí la estrategia es desarrollada por un segmento de los nativos americanos (campesinos) que estaban más ligados a los blancos.

En el tercer momento es la voz de los cazadores de la selva la que aparece, pero en este caso el discurso local aparece como trazas de texto en el discurso global.

Hasta ahora muchos de estos textos son reclamos, sin embargo es posible que en el futuro estos textos se extiendan e incorporen más información acerca de la cultura local que los produjo. Aquí solo he analizado unos pocos casos y clases muy específicas de discursos. De hecho entre los chamacoco he registrado la existencia de otros tópicos discursivos que podrían generar estrategias similares a las del

segundo momento. el punto es que cada cultura local desarrolla diferentes estrategias para manejar diferentes clases de discurso y diferentes situaciones históricas y políticas.

Además de los casos que he analizado aquí, existen ciertas filosofías y conocimientos generados por otras culturas locales distintas de occidente que han comenzado a circular y han devenido muy influyentes en la cultura global, tales son el budismo, filosofías orientales, yoga, medicina tradicional china y algunas más. Sin embargo no está claro cómo sucedió esto o qué clase de estrategias usaron estas culturas para introducir sus discursos dentro de la cultura global, si tal estrategia existió. Tal vez sería posible relacionar diferentes estrategias con diferentes posiciones de poder en la cultura global. En el caso del "cargo cult" o movimiento mesiánico, como fué analizado arriba, la cultura local estaba dominada por el orden colonial en tal forma que implicó para los nativos una respuesta interna que no encontró eco fuera de su propia cultura.

Es diferente la estrategia desarrollada por los campesinos de Sudamérica. Aquí el uso del discurso socialista permitió a la cultura local convertirse en parte de un movimiento más grande que tenía por objetivo poner en marcha acciones políticas concretas.

Acerca de los cazadores-recolectores, ellos están dominados (como en el primer caso) por un estado nacional, pero la situación histórica y política es muy distinta. Primero, ellos ahora conocen mejor como funciona la sociedad blanca<sup>9</sup> y de este modo ellos pueden desarrollar estrategias de participación adecuadas a la situación política. Segundo, la opinión pública internacional ha revalorizado su condición de primitivos (el movimiento ecologista tuvo gran influencia en esto).

En relación a los discursos y conocimientos nombrados antes (budismo, yoga, etc.) pienso que es posible establecer como aparecieron en la cultura global atendiendo a sus condiciones históricas y políticas particulares. Es muy probable que hayan existido y aún existan diferentes estrategias de las culturas locales en su relación con la cultura global. En la actualidad algunas actitudes del mundo islámico podrían representar una estrategia muy distinta de las aquí tratadas. Durante la Guerra del Golfo el ejército iraquí desparramó toneladas de crudo en el océano y quemó cientos de pozos petroleros, comenzando lo que muchos periodistas llamaron terrorismo ecológico. La pregunta es si esta conducta es casual o si estamos frente a un contradiscurso. En términos de un discurso global ecologista (occidentalmente dominado) se responde con un discurso local antiecologista. Otro ejemplo es la condena a muerte de Salman Rushdie. ¿Podría esto reflejar una estrategia que intenta competir con occidente por la posición dominante en la cultura global?

Responder estas preguntas requiere una profunda investigación y un acercamiento desde la cultura global. He intentado aquí mostrar un poco cuán productiva podría ser esta perspectiva. Sin embargo es claro que por ahora "Cultura Global" es más una intuición que un concepto bien definido. Es de esperar que futuros desarrollos afinen más el concepto haciéndolo una herramienta valiosa para la comprensión de muchos interrogantes que existen hoy en la agenda de las ciencias sociales.

## NOTAS

<sup>1</sup> Uso la palabra discurso para referirme a un texto completo o un conjunto de textos que mantienen una relación interna coherente entre ellos. Hablo también de textos o trazas de textos para referirme a textos que fueron parte de un discurso completo y que ahora han sido tomados de allí; en este proceso el texto adquiere nuevos significados al ser relocalizado en un nuevo contexto.

<sup>2</sup> Como un primer acercamiento estoy usando el concepto de cultura global en un sentido muy amplio. Este hace referencia a ciertos tópicos y estilos comunes en la comunicación y en los discursos internacionales. Sin embargo creo que el concepto es una especie de bastón teórico ya que a pesar de ser usado, el mismo o conceptos asociados como sociedad global, comunicación global, etc, es realmente difícil encontrar una seria discusión acerca de qué significa "global" y cuales son sus implicancias teóricas y metodológicas.

<sup>3</sup> Si entendemos cultura global solo como la red de información circulante entre las culturas locales incorporadas en un imperio.

<sup>4</sup> Por supuesto que esto es en términos muy generales; es sabido que muchos pueblos pudieron negociar con sus conquistadores algunos derechos, pero muchas de estas negociaciones fueron hechas por personas pertenecientes a las clases dominantes de sus sociedades y muchas veces lo que se negoció para conseguir mejores condiciones de vida fué la sumisión de sus propios pueblos (Andrien 1991).

<sup>5</sup> En milenarismo envuelvo a los "cargo cults" y mesianismos.

<sup>6</sup> Entendido y consumido no significa acordado ni creído.

<sup>7</sup> Suplemento Verde de Página 12; Junio, 12 1992.

<sup>8</sup> Muchos colegas argumentarían que esta conducta es parte de su cultura y que no podemos evaluar lo que es apropiado ecológicamente o no sin analizar sus implicaciones culturales y sus funciones (si éstas existen). Estoy de acuerdo con esto, yo sólo discuto lo que es ecológicamente apropiado desde el más común y popular punto de vista y cuán alejados están de esto las conductas chamacoco.

<sup>9</sup> En el area donde trabajé (Chaco) hubieron varios cargo cults y movimientos mesiánicos durante la primera mitad del siglo.

## BIBLIOGRAFIA

- ANDRIEN, K. 1991. Spaniards, Andeans and the Early Colonial state in Peru. In *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteen century* .(eds.) Kenneth J. Andrien and Rolena Adorno. Berkley: University of California Press.
- BLASER, Mario. 1992. "Y ya se es Ishir: Tradición e identidad entre los chamacoco". Bs. As. (en prensa).
- BROKENSHA, D., D. WARREN & O. WERNER, eds. 1980. *Indigenous knowledge systems and development* . Lanham, Maryland: University Press of America.
- BROKENSHA, D. & P. LITTLE, eds. 1988. *Anthropology of development and change in East Africa* . Boulder & London: Westview Press.
- CLAY, J. 1988. *Indigenous peoples and tropical forests: models of land use and management from Latin America* . Cambridge, Massachussets: Cultural Survival.
- CLIFFORD, J. 1986. On ethnographic allegory. En Clifford, J. & E. Marcus, *Writing Cultures: The poetics and politics of ethnograph y*: 98-121. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- CLIFFORD, J. 1988 *The predicament of culture: Twetieth-century ethnography, literature, and art*. Massachussets: Harvard University Press.
- COLOMBRES, A. 1975. *Por la liberación del indígena. Compilación del Proyecto Marandú*. Ediciones del Sol.
- CRICK, M. 1982. Anthropology of knowledge. *Annual Review of Anthropology*, 11: 287-313.
- ERIKSEN, H. 1992. Multiple Traditions and the Question of Cultural Integration. *Ethnos* 57 (1-2): 5-30.
- FOUCAULT, M. 1970. *El orden del discurso* . Tusquets Editores.
- GEERTZ, C. 1972. *Deep play: notes on the Balinese cockfight* . Daedalus.
- HAWKES, K. y HILL, K. 1982. ¿Por qué recolectan los cazadores? La explotación óptima de recursos entre los Aché del Paraguay oriental. *Suplemento Antropológico* , Asunción. 17(1): 99-130.
- HOBBSAWM, E. & T. RANGER, eds. 1983. *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HYMES, D. 1981. *"In vain I tried to tell you": Essays in native American Ethnopoetics* . Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- LACLAU, E. y C. MOUFFE 1987. *Hegemonia y radicalización de la democracia. Hegemonia y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI
- NATIONS, J. & D. KOMER 1983. Cultural America's tropical rain forest: positive steps for survival. *Ambio*, 12(5): 232-238.
- RABEY, M. y BLASER, M. 1993. Contextos en conversacion: Los lideres etnicos y sus interlocutores. M.S. (en poder de los autores)
- RABINOW, P. 1986. Representations as social facts: Modernity and post-modernity in anthropology. En Clifford, J. & E. Marcus, *Writing cultures: The poetics and politics of ethnography*: 234-261. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- RICHARD, P. 1985. *Indigenous agricultural revolution: ecology and food production in west Africa*. London: Hutchinson.
- ROSALDO, R. 1989. *Culture and truth: The remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press.
- RUMEU DE ARMAS, A. 1975. La primera declaración de libertad del indígena americano. *Serie Americanista*, vol.5 : 35-47.
- SAID, Edward. 1993. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf.
- SAHLINS, M. 1983. *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Acal Ed.
- SHERZER, J. 1987. A discourse-centered approach to language and culture. *American Anthropologist*, 89(2): 295-309.
- TEDLOCK, D. 1983. *The spoken word and the work of interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- VEBER, H. 1992. Why Indians wear clothes ... Managing identity across an ethnic boundary. *Ethnos*, 57 (1-2): 51-60.
- WAGNER, R. 1975. *The invention of culture*. Englewood Cliffs.
- WORSLEY, P. 1957. *The trumpet shall sound*. Granada Publishing Ltd., London.
- WORSLEY, P. 1984. *The Three Worlds*. Chicago: University of Chicago Press.
- WRIGHT, P. 1985. Los conceptos de trabajo y marisca como etnocategorías de los tobas de Formosa. M.S.