

## La Diversidad Cultural como discurso global

Gustavo Lins Ribeiro  
Universidad de Brasília, Brasil  
gustavor@unb.br

\*Doctor en Antropología por la City University of New York

### RESUMEN

En el presente artículo, el autor tiene como objetivo discutir la “diversidad cultural” como discurso global de las elites comprometidas con la cooperación internacional y la gobernanza global; en una era de globalización intensificada, estos escenarios están frecuentemente enmarcados por discursos que plantean choques entre civilizaciones o por el contrario, que alaban la diversidad cultural como la piedra angular del diálogo intercultural. El autor analizará y confrontará dichos discursos.

### ABSTRACT

In this article, the author discusses “cultural diversity” as a global discourse of the elites engaged in international cooperation and global governance; in an era of intensified globalization, these scenarios are frequently framed by discourses that present civilisation collisions or, on the contrary, that praise cultural diversity as the corner Stone of intercultural dialogue. The author will analyse and confront these discourses.

### PALABRAS CLAVE

diversidad cultural, globalización, cooperación internacional, gobernanza global.

### KEYWORDS

diversity, globalization, international cooperation, global governance.

# La Diversidad Cultural como discurso global<sup>1</sup>

Por Gustavo Lins Ribeiro

La humanidad parece siempre enfrentar una disyuntiva extrema, como si tuviera que decidir entre fuerzas conflictivas y fuerzas conciliadas, homogeneidad y heterogeneidad, competencia y colaboración, guerra y paz. En una era de globalización intensificada, estos escenarios están frecuentemente enmarcados por discursos que plantean choques entre civilizaciones o por el contrario, que alaban la diversidad cultural como la piedra angular del diálogo intercultural. La gobernanza global es hoy un escenario político complejo, pero muchos de sus agentes y agencias están, en mayor o menor medida, influenciados por esos discursos. Hay así, agencias globales y agentes en cuyas visiones prevalece una comprensión de la globalización como un proceso homogeneizador conflictivo y otros que lo ven como una oportunidad de mejorar la cooperación entre entidades heterogéneas. Mi interés principal en este artículo es discutir la “diversidad cultural” como discurso global de las elites comprometidas con la cooperación internacional y la gobernanza global. En efecto, la capacidad actual que tiene la “diversidad cultural” de construir un amplio consenso, muestra de manera vívida cuándo los agentes sociales que creen en diferentes discursos globales y tienen diferentes posiciones políticas (como los funcionarios del Banco Mundial y los activistas de los movimientos anti-globalización) comparten el enfoque de que la diversidad cultural es patrimonio común de la humanidad y debe ser atesorado y preservado. Para conseguir mis objetivos, primero discutiré la relación entre diversidad y globalización. Luego exploraré la tensión universal/particular para ofrecer el concepto de *cosmopolítica*<sup>2</sup> como un tipo específico de discurso global. Antes de considerar los límites de la existencia de la universalidad provenientes de los principales discursos globales contemporáneos (como los de derechos humanos, del desarrollo y del Patrimonio de la Humanidad), yo analizo “diversidad cultural” en el marco de lo que llamo discursos fraternos globales.

## 1) Globalización y diversidad

El actual reconocimiento de la importancia de la diversidad como valor central es el resultado de una creciente conciencia sobre la globalización

1.- El presente artículo fue leído en español de su versión original en portugués por su autor en la inauguración del Centro de Estudios de la Cultura y la Comunicación de la Universidad Veracruzana el 13 de marzo de 2009. Posteriormente fue traducido por Celia del Palacio y Antoni Castells para reproducirse en una edición limitada de los Cuadernos de Cultura y Comunicación del mismo CECC. La versión actual fue revisada por Celia del Palacio para su publicación en Balajú.

2.- En inglés, cosmopolitics es una combinación de cosmopolitan (cosmopolita) y politics (política o políticas). (Nota de los traductores)

y sobre la interconexión de los asuntos culturales, políticos, económicos y sociales en un mundo que se ha encogido. El desarrollo de esta concientización está relacionado de manera muy cercana a la creciente complejización de los flujos de personas, bienes, capital e información. Con segmentaciones étnicas más complejas, repertorios de información y diferencias culturales favorecidas por la compresión del tiempo y el espacio (Harvey, 1989), la diversidad cultural se ha politizado más, tanto dentro de los estados-nación como a nivel global. La política de la diferencia ha evolucionado rápidamente convirtiendo las demandas de reconocimiento cultural y étnico en arenas importantes de las luchas políticas contemporáneas. Consecuentemente, muchos discursos, ideologías y utopías abordan el problema de la diversidad cultural. La culturalización de los conflictos políticos, especialmente aquellos relacionados con demandas de ciudadanía basadas en identidades étnicas, ha reforzado las ideologías de pluralismo y multiculturalismo (ver, por ejemplo Kymlicka, 1996 y Sartori, 2000).

Es cierto que la globalización aumenta la exposición a la diferencia y hace la diferenciación social más compleja. Pero los discursos sobre la diversidad, así como sobre el universalismo y el particularismo, están relacionados con las tensiones existentes entre las partes constitutivas de cualquier sistema social, especialmente aquellos sistemas sociales insertados en dinámicas de crecimiento y expansión. Las tensiones entre las fuerzas de la centralización y la descentralización son inherentes a la expansión capitalista, por ejemplo. La triunfante expansión global contemporánea del capitalismo ha maximizado esas tensiones. La lucha por la diversidad cultural forma parte de manera creciente de la lucha en contra de las tendencias centralizadoras del capital global en sectores económicos como las telecomunicaciones y las industrias culturales. Pero la defensa de la diversidad cultural puede reflejar también la concientización de las corporaciones transnacionales sobre la naturaleza “glocal” de la economía política. Los procesos de centralización están relacionados con la acumulación del poder, homogeneización, e incluso producción estereotipada y la producción de taxonomías para controlar las diferencias. Los procesos de descentralización están relacionados con la diseminación del poder, la heterogeneización y la producción de diferencias para crear taxonomías que permitan beneficiarse de la diversidad. Sin embargo, la descentralización puede ocurrir de maneras que también refuercen la acumulación de poder; maneras que implican sistemas organizacionales y de control más sofisticados y flexibles ya que están localizados en campos atravesados por fuerzas paradójicas. En escenarios como estos, ocurre la “descentralización con centralización”, un oxímoron que Saskia

Sassen (1991) utiliza para explicar algunas de las dinámicas de la globalización contemporánea. En procesos de descentralización con centralización, el manejo de la diversidad adquiere importancia estratégica mayor, mientras que la uniformización es relegada a un segundo plano. La diferencia se convierte tanto en un bien como en un problema; como tal, es necesario conocerla y domarla.

Las agencias de gobernanza global y las redes internacionales necesitan administrar la diferencia. Su poder centralizador reside, en parte, en sus habilidades para adaptar tanto las diferentes demandas independientes que se originan desde dentro del sistema global que dirigen, como las respuestas diferenciadas que el sistema global le da a las regulaciones centralizadas. Hacer compatibles los intereses locales, regionales, nacionales y transnacionales requiere sensibilidad para manejar la información que fluye de maneras tanto centralizadas como descentralizadas. Ahí yace pues la necesidad de tomar en cuenta una pluralidad de contextos de producción de sentido que están interconectados por iniciativas institucionales o por las redes. Los agentes transnacionales y las agencias están más inclinados a organizar la diversidad que a reproducir la uniformidad (Hannerz, 1996). Al mismo tiempo, “la pareja unidad/diversidad es inherente al imaginario y a la práctica del manejo simbólico del mercado mundial” (Mattelart, 2005: 61). En definitiva, las instituciones de gobernanza internacional y las redes están sujetas a las dinámicas de la descentralización/centralización y necesitan atajar los problemas traídos por la diversidad para asegurar su reproducción.

La diversidad cultural se ha convertido en un “término ubicuo” que abarca todo y que abarca posiciones políticas contradictorias sostenidas por los estados-nación, las agencias de gobernanza internacional, las grandes empresas de comunicación (Mattelart, 2005). De hecho, el discurso de la diversidad es un campo de contención. Hay diferentes tipos de “diversidad” situados en dos campos principales, definidos por la creciente presencia de intereses directivos o políticos. Así, la diversidad puede volverse una gran prioridad para los hacedores de políticas interesados en las resoluciones de conflictos o en iniciativas de desarrollo (ver Banco Mundial, 2001: 42; y Marc, 2005), así como los activistas políticos interesados en las luchas para la supervivencia de los pueblos indígenas o en el fortalecimiento de la sociedad civil (ver Gaventa, 2001: 280 y la Declaración de Principios del Foro Social Mundial- [www.forum-socialmundial.org.br](http://www.forum-socialmundial.org.br), por ejemplo).

La diversidad es un tema obligatorio, especialmente para las agencias mundiales de gobernanza ya que las diferencias culturales son siempre parte de sus actividades diarias, ya sea potencialmente o de facto (ver

Ribeiro, 2003). Es también obligatorio para aquellos que son sensibles políticamente al papel de la diferencia en la construcción de políticas. En resumen, la diversidad puede ser una herramienta tanto para la reproducción como para la lucha en contra de la hegemonía. No hay nada en la “diversidad” que la convierta necesariamente en un reto para los sustentantes del poder. Por el contrario, la diversidad puede estar ligada a la vieja discusión sobre el pluralismo, un debate central sobre el liberalismo (Sartori, 2003). En este sentido, no es sorprendente que el debate provocado por la “diversidad” sea un punto central del debate democrático, especialmente en las últimas décadas en que el respeto por la diferencia se ha convertido en uno de los temas más protagónicos en la agenda de la sociedad civil (Taylor, 1994; Kymlicka, 2001).

La emergencia de múltiples voces diferenciadas en los debates políticos y académicos junto al crecimiento constante de la sensibilidad hacia la diferencia, han transformado la “diversidad cultural” en un objeto de deseo que demanda nuevos modos más creativos de interpretación. Walter Dignolo (2000) acuñó la expresión “diversalidad” para designar la diversidad como un proyecto universal en lugar de la abstracción universal proveniente de las perspectivas hegemónicas. La diversalidad se entiende como una renuncia a las definiciones clásicas de universalidad y de ver en la diversidad el principio fundamental de la creatividad. La diversalidad debería ser “la inexorable práctica del cosmopolitismo dialógico y crítico más que el proyecto de una sociedad ideal futura planeada desde un solo punto de vista (el de lo abstracto universal) que nos regresaría (otra vez!) al paradigma griego y a la herencia europea” (Dignolo, 2000:744). Considerar la diversidad como un nuevo universal no es, sin embargo, suficiente. El problema sigue estando en donde siempre estuvo: en la relación entre lo particular y lo universal.

## **2) Particulares, universales y cosmopolítica**

En un mundo pleno de diversidad, los universalismos tradicionales ya no son discursos indiscutibles. La crítica está dirigida especialmente hacia las formulaciones occidentales etnocéntricas que, dadas sus posiciones hegemónicas, han sofocado otras perspectivas. Enrique Dussel (1993), por ejemplo, sostiene que fue la centralidad europea en el sistema mundial la que le permitió al eurocentrismo moderno aparentar ser universal. El eurocentrismo de la modernidad ha confundido así la universalidad abstracta con la globalidad concreta, hegemónizada por Europa como “centro” (idem). Un proyecto como el de Dipesh Chakrabarty (2000) de “provincializar Europa” también tiene implicaciones debido al impulso de descentralizar universalismos y criticar la modernidad europea como

medida. Este enfoque cuestiona el papel prominente que la historicidad juega en la construcción de interpretaciones occidentales y abre la posibilidad de renovación del pensamiento europeo desde los márgenes. La explosión de totalidades, la alabanza de los fragmentos y la multiplicidad de tiempos y lugares, son indicativos de nuevas tensiones entre universalismos y particularismos.

Los universales y los particulares son un tema muy discutido por los filósofos. Sin embargo, los antropólogos también tienen una preocupación de larga data por estos temas ya que están interesados en la cultura, como atributo general de la humanidad, y de las culturas como existencia diferenciada de ese atributo. Tanto los filósofos como los antropólogos han contrastado el universalismo con el particularismo y el relativismo. La discusión en torno al relativismo cultural ha sido central, de un modo o de otro, para la antropología desde sus orígenes y ha sido revisitada durante décadas (ver por ejemplo Herskovits, 1958; Geertz, 1984; Abu-Lughod, 2002). Al mismo tiempo, los antropólogos también han llevado su atención a los intercambios e interconexiones entre los pueblos tanto como a la naturaleza “espuria”, “híbrida” de las culturas (ver por ejemplo a Sapir, 1924; Wolf, 1984; García Canclini, 1990; Werbner, 1997).

Los multifacéticos y a veces paradójicos significados de la “diversidad cultural” son herederos de las discusiones del concepto de cultura y han estado presentes durante mucho tiempo en los debates antropológicos sobre la cultura, en singular, y de las culturas, en plural. El concepto antropológico de “cultura” significa atributos universales compartidos por todos los seres humanos. El término “culturas” se refiere a las variaciones concretas de esos atributos en innumerables contextos históricos y geográficos. Cultura, en singular, puede ser usada para describir una forma única de experiencia humana como en la expresión “cultura Yanomami”. Por lo tanto, el mismo sustantivo puede expresar universales y particulares, puede expresar factores comunes de todos los seres humanos tanto como experiencias que sólo tienen ciertas partes de la humanidad. Bajo el paraguas de un solo atributo humano (cultura), las culturas necesitan ser entendidas en su pluralidad y en su capacidad de comunicarse unos con otros. La cultura sólo existe a través de las culturas. De este modo, cultura(s) puede(n) ser asociada(s) con entidades universales, particulares o mixtas. Estas propiedades del concepto crean aporías como la alabanza simultánea de la diversidad y la unidad. No debería sorprendernos que Raymond Williams (1983), en su conocido libro, *Keywords*<sup>3</sup>, consideró a la cultura como uno de los dos o tres con-

---

3.- Existe versión en español: Palabras Clave. Editorial Nueva Visión. 2000. Buenos Aires. (Nota de los traduc-

ceptos más complicados que existen.

La consideración de la “diversidad cultural” de inmediato nos lleva hacia los conceptos ya revisados de universalismo y particularismo. La expresión misma “diversidad cultural” podría llevarnos a creer que estamos situados en el campo del relativismo cultural. Pero las transformaciones de la diversidad cultural hacia el discurso global muestran que la universalización de la diversidad es una posibilidad real. Necesito aclarar que no estoy demasiado preocupado por las discusiones de los universales como esos que pueden expresarse a través de afirmaciones como la siguiente: “el lenguaje es un atributo de la humanidad”. Mi preocupación está relacionada a las discusiones en torno a cómo algunos particularismos como los conceptos occidentales de “derechos humanos”, “desarrollo” y “valores universales excepcionales”, por ejemplo, se convierten, o pretenden convertirse en “universales”. En definitiva, estoy preocupado por los discursos globales que pretenden ser universales y necesitan ser enmarcados dentro de historias de poder particulares ya que reflejan capacidades desiguales de definir lo que es común o deseable para cualquier ser humano. La transformación de los particulares en universales es más un problema sociológico e histórico que un problema lógico. El monopolio de lo que es universal es un medio de (re)producción de las elites globales. Los locales no son capaces de darle voz a sus concepciones de universales, menos imponerlos, a menos que se articulen con redes globales, en cuyo caso ya no son, en sentido estricto, actores locales.

### **Tres particularismos**

Para una mejor comprensión del universo más amplio en el cual está situado mi razonamiento, voy a subdividir los particularismos en tres categorías: particularismos locales, particularismos translocales y particularismos cosmopolitas. Los tres frecuentemente coexisten dentro de la misma formación cultural y varían de acuerdo a las diferentes formas en a) que distintos actores sociales representan el papel de la diferencia y la semejanza en la construcción de sus identidades y b) los papeles que juegan la diferencia y la semejanza en la construcción de las políticas. En realidad, dadas las complejas relaciones que las diferentes cohortes de personas mantienen a través del tiempo, contrariamente a la creencia generalizada, los particularismos son productos de historias de interconexiones e intercambios. En este sentido, todos los particularismos son híbridos. Debe quedar claro que no hay culturas genuinas en sí mismas ya que están inmersas en largos procesos y contextos. Estoy de acuerdo con Eric Wolf para quien

“Ni las sociedades ni las culturas deben ser vistas como presupuestos, integradas por alguna esencia interna, un origen único o plan maestro. Sino más bien moldes culturales, y moldes de moldes que están continuamente en construcción, deconstrucción y reconstrucción, bajo el impacto de múltiples procesos operativos sobre amplios campos de conexiones sociales y culturales”. (Wolf, 2001:313).

A pesar de este acercamiento a la cultura más complejo y no esencialista, los actores sociales frecuentemente creen en la existencia de genuinas formas culturales que pertenecen o fueron exclusivamente creadas por un pueblo único y genuino. Este tipo de representación social es lo que permite poner el escenario del desarrollo de los particularismos locales.

*Los particularismos locales* son conjuntos de prácticas y discursos sostenidos por un pueblo en particular en un lugar dado, de maneras que parecen estar social y espacialmente arraigadas. En vista de su fuerte sentido de la originalidad y autenticidad, los particularismos locales parecen ser idiosincráticos. Este tipo de particularismos es especialmente relevante cuando está asociado con la creencia de que se refiere a las expresiones únicas y las formas de vida de un pueblo determinado. Por lo tanto, está inmediatamente relacionado con las diferencias culturales y con la diversidad. Proporciona un alto grado de cohesión, unidad e identidad, como poderosa fuente de construcción colectiva. Los particularismos locales son muy útiles para contrastarnos: nosotros el pueblo “X”, con ellos, el pueblo “Y”. Como fuerzas fundamentales de la formación de la identidad, son de capital importancia en la definición de redes de alianza y cooperación entre los pueblos, vistos como la parte interna de la colectividad, así como para trazar las líneas que demarcan quiénes son los externos. Las ideologías multiculturales de la convivencia, especialmente aquellas que destacan los límites y las fronteras, juegan un papel importante en este universo. A pesar de que los particularismos locales son medios simbólicos a la disposición de los pueblos locales, pueden ser diseminados a otros pueblos. Esto es especialmente cierto en la era de la globalización caracterizada por la existencia de diversos flujos desterritorializados de bienes, información y personas. Sin embargo, no todos los particularismos fluyen con la misma intensidad y visibilidad.

Los particularismos locales son algunos de los más sólidos ladrillos del etnocentrismo, el sistema ideacional ambivalente que es simultáneamente responsable de las representaciones positivas sobre los grupos de actores sociales y de las representaciones negativas sobre los externos. El etnocentrismo políticamente activo puede conducir a esencialismos así como a fundamentalismos. La emergencia de estas ideologías basa-

das en la exacerbación de las diferencias culturales debe ser entendida en contextos sociales y políticos donde están los desbalances entre los diferentes grupos étnicos. La globalización ha prohiado contradicciones entre los segmentos étnicos y los estados-nación al mismo tiempo que ha mejorado las habilidades de los grupos étnicos para hacer alianzas internacionales. Sin embargo, ya que la mayor parte de los conflictos étnicos tienen lugar con los estados-nación (ver Williams, 1989, para analizar la relación entre el racismo y la construcción de la nación), estas políticas son el marco donde las ideologías de la convivencia son (re)construidas, frecuentemente como resultado de las confrontaciones entre los diferentes segmentos étnicos y los gobiernos centrales. En las últimas cuatro décadas, los conceptos de pluralismo étnico y el multiculturalismo se han vuelto cada vez más centrales, trayendo nuevas dinámicas y presiones a la vida política (Taylor, 1993; Kymlicka, 1996, 2001; Glazer, 1998). El papel estratégico que los países anglosajones juegan en la producción de grandes discursos contemporáneos es el motor detrás de la diseminación mundial de las perspectivas multiculturales. Esta preeminencia ha estado asociada con el “imperialismo cultural” norteamericano (Bourdieu y Wacquant, 2002), es decir, con un particularismo local que ha sido universalizado a través de los efectos del poder.

La americanización de la “cultura mundial” es un tema ambivalente, muy relacionado con las discusiones sobre el imperialismo que frecuentemente refleja la posición ideológica de un autor. Estoy de acuerdo con Dezalay (2004:12) que la “americanización” es un término reduccionista porque obstaculiza la percepción de la “larga historia de las estrategias internacionales” que son producidas por los estados-nación luchando en arenas globales sobre la imposición de diferentes modos de conocimiento sobre el estado. Sin embargo creo que es posible estar de acuerdo en que: a) por una parte, no cabe duda de que los pueblos locales indigenizan los flujos globales de información y cultura y que a veces los resisten; b) y por otra parte, la preeminencia de los artefactos y matrices culturales norteamericanos es muy evidente dentro de esos flujos. Hunter y Yates (2002) ilustran muy bien mis afirmaciones. En su trabajo en torno a “el mundo de los globalizadores americanos”, ponen atención a “las fuerzas de indigenización y de hibridación” pero reconocen que “al final del día”, nos enfrentamos a la realidad actual del poderoso papel aunque no dominante, de América en el proceso de globalización” (p.325). Basándose en entrevistas con los cuadros directivos y ejecutivos de las organizaciones y corporaciones transnacionales, los autores muestran cómo estas elites globales monolingües angloparlantes exportan su moral y sus agendas ideológicas. Ellos viven en una burbuja sociocultural de creencias y prác-

ticas que se caracteriza por la gran exposición a la compresión de tiempo y espacio y a los espacios homogéneos globalmente fragmentados, una fe ciega en la inevitabilidad de la globalización y en el mercado, una opinión positiva de su propio trabajo (jamás visto como destructor de las culturas locales), y la concepción de que “están respondiendo de diferentes maneras a las necesidades materiales enraizadas en la concepción del individuo como actor social racional, competitivo y adquisitivo” (2002: 355). Su autoridad moral está “fincada en el lenguaje de los derechos y necesidades universales” (2002: 338). Las necesidades universales están definidas en concordancia con los propios programas de los globalizadores. En este contexto, el multiculturalismo juega un papel claramente instrumental y funcional. Es útil como una estrategia de las corporaciones multinacionales para “atemperar tanto la imagen como la realidad de su trabajo como imperialismo light. Igualar el recurso moral a los derechos humanos y necesidades universales es entonces una tendencia a indigenizar sus marcas, sus identidades organizacionales y clientelas” (2002: 341). La diversidad local y cultural debe ser respetada como una necesidad de sobrevivencia en un mundo globalizado. La indigenización es vista como una estrategia “glocal” de mercado. Estas creencias están muy lejos de convertir a estos globalizadores en una elite cosmopolita. Hunter y Yates concluyen que:

“De capital importancia en este proceso es la creencia que una idea mayormente humanitaria apuntala su trabajo y el trabajo de las organizaciones que representan. Ya sea comercial, de entretenimiento, religiosa o educativa, la misión organizativa de su trabajo es satisfacer una necesidad humana universal, incluso si ellos son los que están creando esa necesidad. Así, en maneras que no son siempre muy claras, quieren creer que ellos y su trabajo contribuyen a un bien moral. En estas maneras, la vanguardia de la globalización mantiene un sentido de inocencia moral acerca del mundo que están ayudando a crear. El cinismo simplemente está ausente; en vez de ello, la candidez –sobre quiénes son y lo que están produciendo- es la sobrecogedora sensibilidad presente” (2002: 355).

Sólo pueden darse el lujo de tener esta candidez aquellos que ejercen el poder económico. La “americanización” es un tema relevante en los procesos globales y un ejemplo de cómo un particularismo local puede pretender ser universal. La universalización de los particularismos locales es el mejor escenario para ver cómo la definición de lo que es universal, está sujeta a conflictos de interpretación arraigados en diferentes posiciones de poder y subjetivas. Vale la pena repetirlo: hay una lucha por mantener el monopolio de lo que es universal, ya que este monopolio es un

medio fundamental de la reproducción simbólica de las elites globales. Una vez que un universal es definido, mientras más grupos de personas se acoplen a la definición, más globales son. En vista del hecho de que los universales son tomados con frecuencia como atributos de la humanidad, mientras más cerca está un grupo o una persona de esos universales, más humanos son. Las idiosincrasias son útiles para estereotipar y para discriminar.

Aunque pocos disputarían el papel dominante de los Estados Unidos en la globalización, la discusión de si la globalización es una forma de imperialismo controlada por los Estados Unidos y por corporaciones transnacionales, está lejos de terminar. Las posiciones conflictivas sólo son otro indicador de que la diseminación de los particularismos locales ocurre dentro de un universo donde otros discursos de cómo manejar mejor los conflictos de la diversidad cultural abundan. Algunos de estos discursos están más preocupados por las formas de interacción y diálogo que con la diversidad como colección de unidades discretas que, de todos modos, son forzadas a vivir juntas ya que sus vidas se desarrollan dentro de la misma estructura política que es la del mundo globalizado. Estos otros discursos están relacionados con lo que yo llamo particularismos translocales.

*Los particularismos translocales* claramente admiten ser un producto de diversos intercambios y préstamos. Se refieren abiertamente a pueblos y culturas que se localizan en situaciones geográficas múltiples. La diversidad no se define solamente por la existencia de “otros” exóticos cuya presencia claramente nos y les establece fronteras. La diversidad cultural se vive como una realidad que no es externa al ego de la comunidad, por el contrario, la diversidad y la hibridación son vistas como un sello identitario. Los particularismos translocales son una parte muy fuerte de las ideologías identitarias de los pueblos mestizos y diaspóricos y, como tales, juegan papeles similares a los que los particularismos locales juegan en la formación de la identidad (Ver, por ejemplo a Sahlins, 1997). En este sentido, los particularismos translocales pueden también desarrollarse y convertirse en esencialismos y fundamentalismos. Pero los actores sociales que sostienen a los particularismos translocales están mucho más conscientes de los préstamos y contribuciones de otras formaciones culturales. En este sentido, no están muy inclinados a la producción de ideologías de convivencia, como algunas formas de multiculturalismo, basadas en rígidas diferencias y demarcando líneas precisas. La ideología principal aquí es la interculturalidad, un discurso que remarca la mutualidad más que la exclusividad. Néstor García Canclini (2004:15) hace la siguiente diferenciación entre multiculturalismo e in-

terculturalidad:

“Las concepciones multiculturales admiten la diversidad de las culturas, minimizan sus diferencias y proponen políticas relativistas del respeto, que frecuentemente refuerzan la segregación. De manera diferente, la interculturalidad tiene qué ver con la confrontación y la imbricación, lo que ocurre cuando los grupos establecen relaciones e intercambios. Ambos términos suponen dos modos de producción de lo social: la multiculturalidad supone aceptación de lo que es heterogéneo; la interculturalidad implica que esos que son diferentes, son lo que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos.”

Los particularismos translocales tienden a proliferar como resultado del aumento en la complejidad de los flujos de mercancías, gente e información promovidos por la compresión intensa del tiempo y el espacio en el mundo contemporáneo globalizado. Estos flujos disyuntivos generan identidades multifacéticas y una gran abundancia de híbridos y mezclas. Una mayor conciencia de la hibridación puede generar pretensiones de elevar la hibridación a la categoría de un nuevo universal; pero esto no necesariamente lleva a un respeto generalizado por la diferencia como la fuente de creatividad e ingenio humanos. Por el contrario, la hibridación puede desencadenar un miedo a la pérdida de la pureza y la esencia y, consecuentemente, un aumento en las perspectivas fundamentalistas, un retroceso, un regreso a la idea que los particularismos locales son la única fuente de formación de la identidad y los trampolines para la construcción de universales.

*Los particularismos cosmopolitas* son capaces de lidiar con las tensiones entre el particularismo y el universalismo, entre la hibridación y el fundamentalismo en una vena más productiva. De manera distinta a las formas previas de particularismos ya mencionados, los particularismos cosmopolitas son discursos que de manera intrínseca toman en cuenta los asuntos globales y esperan ser tomados en consideración, si no incorporados, por otras personas. Ellos se alimentan del cosmopolitismo como una ideología de la tolerancia, de la comprensión, de la inclusión y de la convivencia. El cosmopolitismo es un concepto occidental que es el epítome de la necesidad que tienen los agentes sociales de concebir una entidad política y cultural más grande que su patria, que pueda abarcar a todos los seres humanos en una escala global. El cosmopolitismo presupone una actitud positiva hacia la diferencia, el deseo de construir alianzas más amplias y comunidades igualitarias y pacíficas de ciudadanos que deben ser capaces de comunicarse por encima de las fronteras sociales y culturales formando una solidaridad universalista. Su impulso inclusivo es más evidente en los momentos de crisis de otros

modos de representación y de asociación a otras unidades sociopolíticas y culturales. Una buena parte del malestar y falta de entendimiento que el cosmopolitismo puede producir, está relacionado con su ambigüedad, esto es, su manera única de unir la diferencia y la igualdad, una paradoja aparente del deseo de reconciliar los valores universales con la diversidad de las posiciones personales construidas cultural e históricamente. La composición del término griego *cosmopolis*, ya indica su tensión no resuelta: cosmos, un orden natural universal se relaciona con polis, el orden variable de la sociedad. Como resultado de esto, desde la ciudad-estado democrático hasta la aldea global, la idea del cosmopolita ha sido asaltada por preguntas como “el mundo ¿de quién?”

Desde sus inicios, el cosmopolitismo ha sido una categoría marcada por la necesidad de negociar con “otros” y ha reflejado tensiones entre realidades locales y supralocales, perspectivas etnocéntricas y relativistas y particularismo y universalismo. Los particularismos cosmopolitas son los particularismos más fáciles de universalizar ya que están en sí mismos basados en concepciones globales de solidaridad, inclusión y respeto por la diversidad cultural. Actualmente, el cosmopolitismo es una ideología sumamente poderosa de sociabilidad entre los globalizadores independientemente de sus diferencias políticas en torno a las características de la globalización y a sus metas. En el movimiento anti-globalización o en el Banco Mundial, ser un ciudadano del mundo, es una obligación. Difícilmente podría ser de otra manera, las elites políticas globales, altamente expuestas a la compresión de tiempo y espacio y la diversidad étnica, sí desarrollan una identidad más compleja, ya que los poderes (re)estructurantes de los diferentes niveles de integración (local, regional, nacional, internacional y transnacional) trabajan de maneras diferentes para aquellos expuestos a las fuerzas globales y transnacionales (Ribeiro, 2000). La diversidad cultural es así, una ideología central que los cosmopolitas tratan de universalizar.

### **Cosmopolítica**

Los particularismos cosmopolitas coinciden enormemente con lo que yo he llamado en otro lugar (Ribeiro, 2003) cosmopolítica<sup>4</sup>. Este concepto me permite explorar los particularismos cosmopolitas como forma del discurso político global y de ir más allá de la tensión entre particular/universal que, de un modo u otro, es un marco en esta discusión. De hecho, la cosmopolítica es un discurso global que está consciente de su naturaleza política. La cosmopolítica es una matriz discursiva intrínsecamente

---

4.- Sobre Cosmopolítica, véase el libro editado por Cheah y Robbins (1998), especialmente los capítulos de Robbins (1998, 1998<sup>a</sup>), Cheah (1998, 1998<sup>a</sup>), Wilson (1998) y Clifford (1998).

relacionada a las interpretaciones políticas y a las acciones de alcance global. Esta es la razón por la cual las agencias de gobernanza global son centros de producción de la cosmopolítica.

Hay dos campos de interpretación y promoción de la cosmopolítica. El primero es hegemonizado por los capitalistas transnacionales y sus elites asociadas que alaban un mundo neoliberal sin fronteras, es decir, el acceso abierto a los mercados y a los recursos locales, naturales y sociales, de cualquier parte. También postulan el reforzamiento de esas agencias de gobernanza como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la organización del Comercio Mundial. La diversidad cultural y el respeto a la diferencia se ve como un medio de obtener sumisión y gobernabilidad, o como una estrategia de mercado. Los cosmopolitas hegemónicos promueven la (re)producción del status quo global. El segundo campo está compuesto por agencias e intelectuales, en el sentido gramsciano (Gramsci, 1978), interesados en otro tipo de globalización, en la diseminación de la cosmopolítica crítica. Estos intelectuales se encuentran de manera típica en los medios universitarios (especialmente en áreas como la antropología, ciencia política, economía, estudios culturales, filosofía, geografía, literatura, relaciones internacionales, sociología), otros están en las organizaciones no gubernamentales y en los movimientos sociales. Ellos defienden y diseminan visiones de la heterogeneidad, heteroglosia, diversidad cultural y fortalecimiento de los actores locales. Postulan la necesidad de una sociedad civil global para regular el poder de las elites hegemónicas transnacionales y desterritorializadas. Las articulaciones internas de esta segunda clase son la base de la cosmopolítica contra hegemónica de los activistas transnacionales.

Ambos campos, de diferentes maneras, se alimentan de los discursos globales como, por ejemplo, el desarrollo (con sus promesas de bienestar ilimitado y trascendencia tecnológica), el republicanismo, el liberalismo, el socialismo, el ambientalismo y la defensa de los derechos humanos. También están fortalecidos por los nuevos marcos teóricos de la actividad política y cultural procreados por las tecnologías de la comunicación de finales del siglo XX. Las tecnologías de la comunicación se han convertido en un foco de exploración de la cultura global, así como en la emergencia de nuevas identidades fragmentadas y flexibles, interacciones electrónicas y espacio público, hibridación cultural y comunidades cosmopolitas politizadas. El internet ha conducido a la existencia de una comunidad transnacional imaginada y virtual, sincronizada por el ciberespacio, interactuando en tiempo real e involucrada en intercambios económicos, culturales y políticos globales (Ribeiro, 1998). Sin embargo, el internet no sustituye la presencia real que sigue siendo fundamental

para la existencia de rituales que permiten la construcción de cadenas de solidaridad complejas entre los actores políticos. Es importante observar, por ejemplo, la importancia de los mega rituales globales de integración de las elites transnacionales, como los congresos de las Naciones Unidas y el Foro Social Mundial, en las últimas dos décadas.

El concepto de cosmopolítica es útil para debatir las posibilidades de articulación supra y transnacional en la era actual caracterizada por intensas redes de relaciones entre los actores globales. De manera distinta del concepto de universal, la cosmopolítica no oculta su naturaleza política y la necesidad de formar conjuntos políticos más amplios. La articulación se convierte, así, en un concepto clave ya que la eficacia de la cosmopolítica en el nivel transnacional depende de la diseminación en redes. En esta conexión, el concepto de cosmopolítica también implica el reconocimiento de que no es sólo la cosmopolítica la culpable de la complejidad y la diversidad en los contenidos de los discursos globales y culturas. Sin duda sería una contradicción con la idea misma de cosmopolítica el creer que puede haber sólo una correcta para todos los sujetos glocalizados. Puede haber cosmopolíticas híbridas y plurales, por definición. Sin embargo, la cosmopolítica es producto de diferentes campos de poder. La cosmopolítica que está protegida por agentes hegemónicos, tiende a ser encuadrada en discursos que difícilmente esconden sus demandas de superioridad ontológica frente a otros. Mientras estas formulaciones respetan de manera formal la diversidad y la diferencia, rayan en la idea de un destino moral y teleológico que contribuye a la construcción de quasi-universales.

En un mundo globalizado, hay una creciente consciencia de que la definición de universalismo está sujeta a diferentes fuerzas y contradicciones. Esta conciencia se ha desarrollado posteriormente a la vista de los usos pragmáticos de los universalismos, como los derechos humanos, en la gobernanza global. En las arenas políticas globales que han sido creadas por actores y agencias que representan a los estados-nación, las formas de establecer consenso y metas comunes deberían evadir las trampas que se ocultan en medio de la tensión entre el universalismo/particularismo. La idea de un “universal” tiende a borrar las diferencias, el poder de las variaciones y las luchas que conforman los procesos que conducen a la definición de un interés común. Incluso, este concepto supone que los acuerdos están basados en el mismo tipo de bases culturales y en la comprensión de lo que es la buena vida. Los universales se presentan frecuentemente como entidades trascendentes, naturalizadas y eternas que se encuentran más allá de la cultura, la sociedad y el poder. Tienden a convertirse en un fetiche, tanto en las manos de los que creen

como en las de los que no creen en ellos. El universalismo, de este modo, oculta más de lo que muestra.

Es por esto que yo definiendo el concepto de cosmopolítica como el más adecuado para los actores políticos globales. Empieza con el presupuesto de que la política siempre se practica dentro de un marco de acción donde hay una gran diversidad de posiciones políticas y culturales. El concepto de “campo” es central aquí. Bourdieu (1986) define el campo como un conjunto de relaciones e interrelaciones basadas en valores específicos y prácticas que operan en contextos determinados. Un campo es heterogéneo por definición; está formado por diferentes actores, instituciones, discursos y fuerzas en tensión. Dentro de un campo, todo hace sentido en términos relacionales por medio de las oposiciones y distinciones. Las estrategias de cooperación o de conflicto entre los actores determinan si una doctrina particular es hegemónica, independientemente de sus éxitos o sus fracasos (Perrot et al., 1992: 202-4). Como resultado de los campos políticos y argumentativos, la cosmopolítica admite críticas y revisiones y respeta el disenso causado por variaciones culturales o locales. La crítica o la oposición a una cosmopolítica forman parte de las reglas democráticas en el escenario global. Criticar u oponerse a un universal, o estar ubicado fuera de su orbe o influencia, equivale a llenar un certificado de incompreensión, de falta de respeto hacia un valor fundamental de la civilización o demostrar fe ciega en un particular que representa intereses minoritarios en una carrera que lleva al choque en contra de las cualidades más grandes de la humanidad y su destino.

### **3) Discursos globales fraternos**

Los universales y la cosmopolítica se disputan la legitimidad en un campo que está atravesado por lo que yo llamo “discursos globales fraternos”. Este es un campo complejo compuesto por iglesias, diplomáticos, agencias de cooperación y gobernanza internacional, fundaciones y ONG’s, políticos, académicos. ¿Estos discursos globales fraternos siempre tienen impactos positivos? No. La historia está llena de ejemplos de violencia y opresión en nombre de la religión, de la libertad y la democracia. Uno de los problemas son los medios que las poderosas agencias utilizan para diseminar e implementar los discursos globales fraternos.

Para una definición formal de diversidad cultural como discurso global, no hay mejor documento que la Declaración Universal de la Diversidad Cultural de la UNESCO, adoptada en su 31<sup>o</sup> sesión de la Conferencia General en París, el 2 de noviembre de 2001. Este es un ejemplo de una declaración de una agencia que ve a la globalización como una oportunidad para aumentar la cooperación y la promoción de la paz (ver

<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf>). Mi atención en la UNESCO también se justifica porque ha sido, en las pasadas seis décadas, la agencia especializada en asuntos culturales.

Un estudio de la UNESCO (2004) basado en documentos oficiales muestra cómo la trayectoria de la discusión sobre la diversidad cultural ha cambiado dentro de la institución a través del tiempo, reflejando diversas conexiones en el sistema mundial. En un primer momento, durante el periodo de reconstrucción de la Segunda Guerra Mundial, la división Oriente-Occidente era vista como un asunto de la mayor importancia. En un segundo periodo caracterizado por la emergencia de las naciones postcoloniales, la cultura abarcaba la identidad. La resistencia cultural para homogeneizar las fuerzas políticas y tecnológicas también fue un asunto importante. Es durante un tercer periodo que la cultura como poder político ganó mayor fuerza ya que se convirtió en un asunto claramente ligado al desarrollo por medio de conceptos como desarrollo endógeno. El cuarto y último periodo está marcado por una conexión entre cultura y democracia no sólo en lo que se refiere a las relaciones internacionales sino también a las sub-nacionales. Los cambios en las definiciones y prioridades de la UNESCO indican una mayor politización del debate sobre la diversidad cultural.

La Declaración Universal de una organización de gobernanza global, es forzosamente un híbrido. Los procesos políticos involucrados con la elaboración de dicho documento están atravesados por las luchas de las elites nacionales basadas en diferentes clases de conocimientos del estado-nación (Dezalay, 2004). Los procesos de hibridación no ocurren en vacíos históricos y sociológicos. Están estructurados por relaciones de poder. Esto es especialmente cierto para aquellos discursos que son el resultado de largas negociaciones políticas dentro de una agencia multilateral. En una palabra, hay un dominio cultural (para usar el concepto desarrollado por Jameson, 1984). Lo que los pueblos de todo el mundo hacen híbrido es una visión occidental. Las consecuencias políticas de tal realidad, son lo suficientemente fuertes para ser notadas, no sólo en el campo de las negociaciones diplomáticas, sino también en los conflictos en las calles y en diferentes campos de batalla.

El preámbulo de la Declaración Universal sobre Diversidad Cultural la relaciona con otra cosmopolítica mayor: la Declaración Universal de los Derechos Humanos, alineando así la Declaración de la Diversidad Cultural con una familia de discursos globales en el sistema de las Naciones Unidas. Posteriormente afirma “el respeto por la diversidad de las culturas, la tolerancia, el diálogo y la cooperación en un clima de mutua confianza y comprensión están entre las más grandes garantías de la

paz internacional y la seguridad”. Aspirando a “una solidaridad mayor en la base del reconocimiento de la diversidad cultural, del desarrollo de la unidad de la humanidad, y del desarrollo de los intercambios interculturales”, el preámbulo de la Declaración cubre toda la extensión de los usos políticos de la cultura. Reconoce la importancia de la variación cultural, al mismo tiempo que sostiene la unidad de la humanidad y la necesidad de intercambios culturales. El preámbulo de la Declaración pinta a la globalización de una manera positiva. Expresa la creencia de que aunque el fomento de la globalización por el “rápido desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación” representa un “reto para la diversidad cultural”, la globalización “crea las condiciones para un renovado diálogo entre las culturas y las civilizaciones”. El “reto para la diversidad cultural” no está calificado, pero está presuntamente relacionado a las interpretaciones de la globalización que enfatizan su poder homogeneizador, tema muy serio ya que hay evidencia –la disminución de la diversidad lingüística, por ejemplo– de que dichos procesos también están ocurriendo.

El documento es una serie de 12 artículos sobre los cuales comentaré brevemente. El primer artículo se refiere a la diversidad cultural como la herencia común de la humanidad. Esta vez se invoca una analogía estratégica con el concepto de biodiversidad, uniendo a la Declaración con otro discurso global: desarrollo sustentable, la nueva ideología/utopía del desarrollo de finales del siglo XX (Ribeiro, 2002), el cual fue acuñado en 1992 durante la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio ambiente y Desarrollo (UNCED). La evocación a la biodiversidad es un paso estratégico porque representa una luz (verde) para otros agentes globales sobre la importancia de la diversidad cultural para la humanidad. El valor simbólico del consenso generado sobre la importancia de la biodiversidad se transfiere a la diversidad cultural<sup>5</sup>. Una estrategia como esta evoca el simbolismo potencial de la Conferencia de Río en 1992 – un extraordinario mega ritual global de integración de las elites transnacionales (participaron 172 gobiernos, 108 directivos a nivel estatal o gubernamental, así como representantes de casi 2,400 ONG´s). Esta impresionante reunión fue capaz de producir un discurso contemporáneo global de lo más influyente. La diseminación y eficacia del “desarrollo

---

5.- Una publicación del Banco Mundial hace una conexión clara entre la economía del medio ambiente y la economía cultural: “Muchas de las técnicas de análisis económico necesarias para la intervención en el área del patrimonio cultural han sido adaptadas de la economía del medio ambiente, la cual hace una década encaró la misma demanda de aplicar el análisis económico a la inversión en protección del medio ambiente. Hay un consenso general hasta la fecha sobre varias proposiciones económicas: los bienes culturales, como los bienes ambientales, tienen valor económico; esos valores y potenciales económicos pueden ser evaluados a través de metodologías mejoradas...; aún más importante, su valor económico puede ser capturado e incluso maximizado, a través de políticas adecuadas y evaluación eficiente” (El Banco Mundial, 2001: 43)

sustentable” creó un paraguas simbólico muy poderoso y muy útil para la articulación de otros discursos “para el beneficio de las generaciones presentes y futuras”. En esta conexión, la diversidad cultural está explícitamente relacionada al desarrollo en el artículo 3 de la Declaración Universal, como un factor que “amplía el rango de las opciones abiertas para todos” y como “una de las raíces del desarrollo”. De acuerdo con una vieja tradición antropológica (ver por ejemplo, Lévi- Strauss, 1987 [1952]), la diversidad está relacionada con la creatividad y la innovación. Al mismo tiempo, las providencias tomadas contra la violencia étnica y los fundamentalismos son muy claras en el artículo 4 que afirma a los derechos humanos como la garantía de la diversidad cultural y asienta lo siguiente: “nadie puede evocar la diversidad cultural para infringir los derechos humanos salvaguardados por la ley internacional, ni para limitar sus atribuciones”. En el artículo 5, los derechos culturales se definen como parte de los derechos humanos. “La libertad de expresión, el pluralismo en los medios, el multilingüismo, el acceso igualitario al arte y al conocimiento científico y tecnológico” así como a “los medios de expresión y de disseminación” son vistos, en el artículo 6, como “la garantía de la diversidad cultural”.

Algunas de las palabras clave y las expresiones de la Declaración incluyen: patrimonio común, singularidad, pluralidad, intercambio, innovación, creatividad, interacción armoniosa, inclusión, desarrollo, participación, paz, derechos humanos, respeto, libertad, diálogo, cooperación, solidaridad, asociación. Todos estos son términos positivos que pueden ser agrupados en tres tipos de campos semánticos asociados a la necesidad de (1) Comunidad, es decir, la necesidad de considerar a una colectividad más grande que la propia (en un mundo globalizado esto significa la humanidad); (2) Diversidad, es decir, la necesidad de reconocer la importancia de la diferencia para la vida humana y la construcción de políticas más complejas y (3) Cooperación, la necesidad de articulación y no aislamiento en un mundo integrado. La Declaración está, por tanto, claramente localizada en el universo de los discursos globales fraternos.

La semántica y el universo programático donde esta agenda está localizada, son similares a algunas formulaciones ideológicas y utópicas. Estas últimas son componentes especialmente relevantes de los discursos globales fraternos. Las utopías se entienden aquí según la concepción de Paul Ricoeur (1986): las utopías son la lucha en el presente sobre el significado del futuro. Estas formulaciones no son nunca inocuas ya que las maneras en que los actores sociales interpretan el futuro tienen consecuencias muy graves para la acción social. En realidad, las utopías frecuentemente existen dentro de un universo contradictorio y conflicti-

vo donde los diferentes actores sociales y políticos luchan por hacer que sus interpretaciones sean las más válidas. El hecho de que un discurso utópico dado, el desarrollo, por ejemplo, se convierta en casi de consenso universal, no significa que reine pacíficamente sin oposición. Las ideologías y las utopías están íntimamente relacionadas con el ejercicio del poder. Ellas expresan los conflictos de interpretación sobre el pasado (la ideología) o sobre el futuro (la utopía) y luchan por instituir hegemonías por medio del establecimiento de ciertas visiones retrospectivas o prospectivas como verdades, como el orden natural y el destino del mundo. La pregunta es ¿cómo una utopía dada adquiere mayor visibilidad y legitimidad? La respuesta no es sencilla. Requiere poner atención en la eficacia de los discursos y en las relaciones entre el discurso y el poder.

Otra cuestión de gran importancia relacionada con lo anterior es ¿por qué, al enfrentar las muchas contradicciones entre los aspectos programáticos de los discursos fraternales globales y la cruda realidad de la vida cotidiana, los agentes y las agencias que incorporan estos discursos siguen reproduciéndose? No creo que esto pueda explicarse solamente en términos de luchas utópicas entre las diferentes agencias globales. Tampoco es suficiente un acercamiento pragmático en el cual la existencia de estas agencias se vea en función de su propia reproducción egoísta como productores de discursos globales. De hecho, es común que las agencias de gobernanza global sean conscientes de las limitaciones de sus discursos y puedan incluso criticar sus propios modos de operación. Esto no es necesariamente una contradicción. Se puede entender a la luz del estudio de Michael Herzfeld sobre la burocracia. Es inherente a la razón fundamental de las burocracias producir sus propias críticas, como una manera de diseminar y naturalizar la propia estructura burocrática que parecen criticar y, algunas veces, a la cual parecen oponerse (Herzfeld, 1992). De hecho, la capacidad de producir excusas por las fallas, para reciclar formulaciones y para crear nuevas formulaciones es parte de las “jergas de la exoneración propia” (ibid: 46) en muchas instituciones. Herzfeld también acuñó otro concepto interesante, el cual yo encuentro muy adecuado para entender por qué los discursos fraternos globales pueden coexistir con la cruda realidad de un mundo conflictivo. Partiendo del concepto de Weber de la teodicea, un concepto relacionado a las diferentes maneras en las cuales el sistema religioso parece buscar interpretar las aparentes contradicciones de la persistencia del mal en un mundo ordenado por la divinidad, Herzfeld (1992: 7) propone que la “teodicea secular provee al pueblo de medios sociales de lidiar con la decepción. El hecho de que los otros no siempre se atreven a dudar de los más absurdos intentos de explicar el fracaso (puede ser) la evidencia de una orientación muy

práctica, una orientación que se rehúsa a socavar las convenciones de la auto justificación porque virtualmente todos... pueden necesitar recurrir a ellas en el transcurso de su vida”. Los discursos fraternos globales son, de este modo, utopías atravesadas por la teodicea secular, y como tales, tienen un papel sociológico de la mayor importancia en la (re)producción de la cohesión social y política y de la coherencia en los cuerpos colectivos de los agentes transnacionales. Estos discursos se han vuelto más y más importantes en un mundo globalizado.

#### **4) La diversidad cultural y los límites de la pretensión de universalismo de los discursos globales**

Los discursos globales son enmarcados como si fueran universales admirados y deseados por todos, sin tomar en cuenta clase y diferencias culturales. Algunos de estos discursos globalizadores son similares a lo que Arjun Appadurai llama ideascapes –“elementos del punto de vista de la Ilustración que consisten en la concentración de las ideas, términos e imágenes, incluidos ‘libertad’, ‘bienestar’, ‘derechos’, ‘soberanía’, ‘representación’, y el término más importante, ‘democracia’.” (1990: 9-10). Dada la hegemonía norteamericana y europea en la formación del sistema mundial, la diseminación de los discursos globales carga con las marcas occidentales. En esta sección, consideraré brevemente dos de los mejor conocidos discursos globales, los cuales gozan de gran influencia: los derechos humanos y el desarrollo, a fin de indicar su fragilidad respecto a la variabilidad cultural. El ejercicio inicial es un puente para explorar en la próxima sección, las relaciones entre la diversidad cultural y otro discurso global importante: el Patrimonio de la Humanidad. Siempre es bueno aclarar que debatir conceptos como la libertad, democracia y derechos humanos como matrices discursivas marcadas por la hegemonía occidental, no significa que yo no los aprecie. Significa, sin embargo, que estoy bien consciente de los resbalones semánticos que los hacen útiles para conseguir metas distintas de sus propias premisas. ¿Cuántas veces en el nombre de la democracia, de los derechos humanos y de la libertad han sido impuestos regímenes autoritarios o han sido perpetradas intervenciones imperialistas violentas? La ambivalencia de estas formulaciones necesita ser considerada si queremos entenderlas mejor (Ver, por ejemplo Ribeiro 2002, 2004).

#### **Derechos Humanos**

Los derechos humanos son un discurso global fraterno que es responsable de los avances en la regulación de los abusos de agentes y agencias poderosos y violentos. La diseminación mundial de los derechos humanos

como discurso ha sido tan efectiva que puede ser considerado como el elemento clave en las condiciones ideológicas y utópicas del mundo contemporáneo transnacional. Los derechos humanos están basados en una concepción universal de los derechos que la gente merece sin considerar su ciudadanía particular. Ya que el uso legítimo de la violencia siempre se relaciona a los valores culturales, religiosos y políticos, la universalidad de los derechos humanos supone la existencia de valores universales, un concepto altamente problemático. Serge Latouche (2002: 85), por ejemplo, apunta que “debemos empezar a darnos cuenta de la inexistencia de valores que trascienden a la mayoría de las culturas, por la simple razón de que un valor, sólo existe en un contexto cultural dado”.

Sin duda, la universalidad de los derechos humanos nunca fue un asunto consensual. Hasta el día de hoy, la Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas es el documento más importante sobre este tema. Después de su aprobación, en 1948, siguió una larga y difícil negociación en lo que se refiere a los compromisos que cada estado-nación estaba dispuesta a hacer para implementar la declaración:

“Las dificultades que surgieron en las negociaciones coinciden con aquellas encontradas, en general, por la acción internacional para la promoción de los Derechos Humanos. Estas se derivan del hecho de que para asumir compromisos jurídicos precisos sobre el tema, habría que llegar a fórmulas de comprensión capaces de expresar ideales comunes de los diferentes estados, en lo que toca a sus tradiciones jurídicas, sus sistemas políticos y credos religiosos. Incluso, habría sido necesario tomar en cuenta diferentes estándares sociales y económicos de estos estados y requerir una precisión de un sistema especial de control capaz de promover, ya no digamos garantizar, la observación de normas, objetos y negociaciones” (Mengozi, 2000: 356).

Mientras más grande sea la variación cultural, más grande será la oposición a la universalidad de los derechos humanos. Véase, por ejemplo, las tensiones entre los diferentes estados-nación occidentales y China o los países musulmanes, creadas por la divergencia de opiniones respecto a los derechos humanos. Para los musulmanes, los derechos humanos son de origen divino y por lo tanto, indisolublemente unidos a la ley de Dios. En 1981 (Salah, 2003: 42), se promulgó una Declaración Universal Islámica de los derechos humanos, en el Consejo Islámico Europeo con base en Londres. Esta declaración difiere del espíritu de la declaración de las Naciones Unidas, la cual está muy inspirada en los principios de la Ilustración. En los “considerandos” del preámbulo, por ejemplo, se dice que “Allah (Dios) ha dado a la humanidad a través de sus revelaciones en el Santo Corán y en la Zuna de Su Bendito Profeta Mahoma un marco

legal y moral duradero dentro del cual establecer y regular las instituciones humanas y las relaciones”; y que “los derechos humanos decretados por la Ley Divina pretenden conferir dignidad y honor a la humanidad y están diseñados para eliminar la opresión y la injusticia” ([www.alhewar.com/ISLAMDECL.html](http://www.alhewar.com/ISLAMDECL.html) , consultada el 11 de marzo de 2006).

Los derechos humanos son por lo tanto, frecuentemente aprisionados en forcejeos típicos de las tensiones entre lo universal/particular. Estos pueden ser vistos ya sea como “herramientas indispensables de las luchas democráticas y como un momento especialmente importante del proceso civilizatorio” o bien como “la expresión etnocéntrica de las pretensiones hegemónicas de formaciones culturales específicas, apoyadas por instituciones, estados y aparatos de poder “ (Soares, 2001: 23). La relación entre derechos humanos y la diversidad cultural está muy propensa a generar contradicciones. Hay que considerar, por ejemplo, que los derechos humanos también son muy útiles para la protección de las minorías étnicas. De hecho, a pesar de sus orígenes occidentales, los derechos humanos se han vuelto una categoría instrumental de las luchas de los pueblos originarios en América Latina. La apropiación de los derechos humanos como un discurso fraterno global promueve valores absolutos como el repudio radical al genocidio, etnocidio, xenofobia, racismo y la desaparición de los opositores estatales.

El discurso global de los derechos humanos es de este modo, tanto un particularismo translocal (el resultado de diversas negociaciones internacionales) como un particularismo cosmopolita. También puede jugar el papel de un particularismo local cuando los agentes hegemónicos y las agencias y los proyectos imperialistas tratan de esencializar el universo en contra de la diversidad cultural. Es un particularismo cosmopolita cuando los agentes y las agencias hegemónicas se abren a las variaciones de los derechos humanos de acuerdo a sus contextos sociales, políticos y culturales.

## **Desarrollo**

El desarrollo es una ideología y una utopía moderna y occidental. Desde la Segunda Guerra Mundial, ha sido uno de los discursos más presentes tanto en el discurso común como en la literatura más especializada. Su importancia para la organización de las relaciones sociales, económicas y políticas, ha conducido a los antropólogos a considerarlo como “una de las ideas básicas en la cultura occidental moderna” (Dahl y Hjort, 1984: 166) y “algo como una religión secular”, incuestionable, ya que “oponerse es una herejía casi siempre severamente castigada” (Maybury-Lewis, 1990: 1). La esfera de acción y múltiples facetas del desarrollo son lo que

permite sus muchas apropiaciones y lecturas frecuentemente divergentes. La plasticidad del desarrollo es central para asegurar su viabilidad continua; está “siempre en el proceso de transformarse a sí mismo, de cumplir promesas” (DSA, s/f: 4-5). Las variaciones en las apropiaciones de la idea de desarrollo, así como los intentos de reformarla, están expresados en diversos adjetivos que han sido parte de la historia: industrial, capitalista, socialista, hacia dentro, hacia afuera, comunitario, inequitativo, dependiente, sustentable, humano. Estas variaciones y tensiones reflejan no sólo las experiencias históricas acumuladas por diferentes grupos de poder en sus luchas por la hegemonía dentro del campo del desarrollo, sino también diversos momentos de integración en el sistema capitalista mundial.

El desarrollo opera como un sistema de clasificación estableciendo taxonomías de pueblos, sociedades y regiones. Edward Said (1994) y Arturo Escobar (1995) han mostrado la relación entre crear una geografía, un orden mundial y el poder. Podemos decir, junto con Herzfeld (1992: 110) que “crear y mantener un sistema de clasificación siempre ha caracterizado el ejercicio del poder en sociedades humanas”. Las clasificaciones frecuentemente producen estereotipos que son útiles para mantener sujetas a las personas a través de simplificaciones que justifiquen la indiferencia a la heterogeneidad. Los estereotipos apenas pueden ocultar sus funciones de poder bajo la superficie de las jergas del desarrollo y la cooperación, el diccionario que está lleno de dualismos que se refieren, de manera estática o dinámica a estados transitorios o a relaciones de subordinación (desarrollados/no desarrollados; países en vías de desarrollo; mercados emergentes; ver Perrot et al., 1992: 189). Los estereotipos también puede convertirse en palabras clave –por ejemplo ayuda, apoyo, donantes/receptores, donantes/beneficiarios—que claramente indican, y de maneras nada sutiles, el desequilibrio de poder entre dos conjuntos de actores y legitiman la transformación de uno de los grupos en objetos de las iniciativas de desarrollo.

La autoafirmación de inevitabilidad que hace el desarrollo no es más que otra faceta de esta demanda por el universalismo. El hecho de que el desarrollo sea parte de un sistema de creencias más amplio marcado por matrices culturales occidentales, plantea grandes limitaciones a sus planteamientos universales, y es otra razón por la cual, en muchos contextos no occidentales, los habitantes locales son renuentes a convertirse en sujetos del desarrollo. Es difícil estar en desacuerdo de que no hay un método universal para conseguir una “buena vida” (Rist, 1997: 241). La prehistoria del desarrollo refleja que esas matrices discursivas occidentales como la idea de progreso (la cual puede rastrearse hasta la

antigua Grecia: ver Delvaille, 1969; Dodds, 1973) y otras relacionadas a momentos de quiebre como la Ilustración –un momento crucial del desarrollo de los pactos sociales, económicos y políticos de la modernidad y sus ideologías asociadas y utopías (industrialismo, secularismo, racionalización e individualismo, por ejemplo). Leonard Binder (1986: 10-12) reconoce, en ciertas teorías del desarrollo, una matriz aún más estrecha: la imagen de los Estados Unidos “como algunos liberales querrían que fuéramos”. Más recientemente, a finales de los 80 y principios de los 90, el desarrollo sustentable reverberaba con los conceptos de relaciones correctas entre los seres humanos y la naturaleza. Estas ideas eran típicas de los protestantes, de las clases medias urbanas en países como Alemania, Inglaterra y los Estados Unidos (Ribeiro, 1992).

Voy a mencionar brevemente algunos tópicos antropológicos que hacen problemática esta pretensión del desarrollo al universalismo. La primera, es la existencia de conceptos del tiempo que son radicalmente diferentes (Lévi-Strauss, 1987). El desarrollo está basado en una concepción del tiempo como secuencia lineal de estados que avanzan sin fin hacia mejores momentos. Una implicación de este constructo occidental es que el crecimiento, la transformación y la acumulación se convierten en principios conductores de las políticas. Pero en muchas sociedades no occidentales, el tiempo se entiende como ciclos de reinicios eternos que favorecen el florecimiento y la consolidación de la contemplación, adaptación y homeostasis como los pilares de sus cosmologías. Por esta misma línea, no podemos subestimar el papel del control del tiempo – particularmente del reloj, madre de la complejidad mecánica—en el desarrollo económico de las pasadas centurias (Landes, 1983). La sincronía y la predictibilidad son las bases de las relaciones laborales capitalistas e industriales. Otra diferencia importante es la transformación de la naturaleza en una mercancía, un proceso histórico relacionado con el desarrollo del capitalismo y la modernidad (Jameson, 1984). Muchos de estos impasses entre los desarrollistas y los pueblos originarios han estado basados en esta diferencia cosmológica. Lo que para algunos pueden ser meros recursos, para otros pueden ser lugares y elementos sagrados.

El desarrollo es entonces un particularismo local cuya universalización depende de la expansión de los sistemas de poder político y económico. Con el giro cultural de los años 90, el desarrollo se ha culturizado y el reconocimiento de la diversidad cultural se ha convertido en un asunto importante para los planificadores (ver, por ejemplo, Marc, 2005). Sin embargo, el desarrollo depende de un concepto instrumental de cultura. En sus manos, la cultura se vuelve una “tecnología directiva de intervención de la realidad” (Barbosa, 2001: 135). Este concepto funcional

concede la cultura como un conjunto de comportamientos y significados interrelacionados, adaptados y coherentes que pueden ser identificados y valuados en términos de su impacto positivo o negativo en la adquisición de metas. Este concepto de cultura encaja muy bien en el campo del desarrollo, porque se ajusta perfectamente a la terminología y a la razón de ser de los planificadores. Pero este concepto no representa adecuadamente por lo menos dos consideraciones importantes sobre la cultura: a) la contradicción y la incoherencia son parte importante de la experiencia humana; y b) la cultura está inmersa y atravesada por relaciones de poder históricamente definidas (por lo tanto el cambio cultural siempre está relacionado con el cambio político). En suma, la empobrecida y no problemática versión de “diversidad cultural” es la que florece en el campo del desarrollo.

La consideración de “derechos humanos” y “desarrollo” muestra la manera en que los discursos globales más importantes están sujetos a conflictos de interpretación relacionados con las características de los campos sociopolíticos en los que están localizados. Los derechos humanos son un discurso global regulatorio dirigido al control de la violencia en cualquier parte, sin importar la jurisdicción. Está basado en supuestas concepciones universales de crecimiento colectivo y bienestar y anclados en un campo político dominado por la planeación, los debates económicos y las políticas. Los postulados universalistas de tanto los “derechos humanos” como el “desarrollo” están sujetos a resistencia. Las concepciones reduccionistas de la diversidad cultural son favorecidas en estos campos políticos.

### **5) El Patrimonio de la Humanidad y el valor universal excepcional**

El Patrimonio de la Humanidad (World Heritage) es otro discurso global de gran diseminación contemporánea y comparte varias características tanto de los derechos humanos como del desarrollo. Pero su particularidad consiste en ocuparse de asuntos relacionados con el reconocimiento. Esta es la razón por la cual lo llamaré un discurso de reconocimiento global, dirigido a la definición de una familia de marcadores identitarios extraordinarios que tengan sentido tanto en los circuitos internacionales como nacionales. Si los derechos humanos y el desarrollo suponen, refuerzan y crean geografías de poder político y económico, la herencia mundial supone, refuerza y crea una geografía cultural del prestigio. La Convención de la UNESCO en 1972 sobre la Protección del Patrimonio Cultural y Natural de la Humanidad es el tratado internacional que afirma la necesidad de identificar, proteger y preservar la herencia cultural y

natural alrededor del mundo. La definición de Patrimonio de la Humanidad tiene relación con lo que se ha entendido como “valor universal excepcional” y está anclada en un campo político permeado por los debates culturales y las políticas. La “Guía de operación para la implementación de la Convención del Patrimonio de la Humanidad” así define “valor universal excepcional”:

“Valor universal excepcional significa importancia cultural y/o natural tan excepcional que trascienda las fronteras nacionales y se convierta en importante para las generaciones presentes y futuras de la humanidad”. (World Heritage Centre, 2005: 14)

“Valor universal excepcional” define qué (en realidad quién) es universal, qué/quién merece ser parte del patrimonio mundial, esto es, qué/quién trasciende más allá del confinamiento de la localidad (en términos espaciales y temporales), y es capaz de ser admirado por otros en una economía global y simbólica, central no sólo para la acumulación de prestigio político, sino también para la dinámica de fuerzas económicas importantes, como el turismo. Unirse al mapa del Patrimonio de la Humanidad, implica el reconocimiento de estar entre los mejores ejemplos de logros humanos o de las maravillas naturales. Los diez criterios para la evaluación del valor universal excepcional, son también los criterios de selección para la inclusión en la lista de los sitios Patrimonio de la Humanidad. Ellos son testigos de la expectación generada por estas regulaciones. Para estar en la lista, uno de estos sitios debe, por ejemplo “representar una obra de arte del genio creador de la humanidad”, “exhibir un importante intercambio de valores humanos”, “ser un testimonio único o por lo menos excepcional, de una tradición cultural o de una civilización”, ser “un ejemplo destacado de un tipo de construcción, conjunto arquitectónico o tecnológico o paisajístico que ilustre un momento importante de la historia de la humanidad”, “que contenga fenómenos naturales superlativos o áreas de belleza natural excepcional e importancia estética”, “que contenga los hábitats más importantes y significativos para la conservación in-situ de la diversidad biológica”. (World Heritage Center, 2005: 19-20).

El VUE no es inocuo, sino que claramente muestra cómo algunos discursos –o sus fragmentos- tienen fuerza elocutoria, tienen impacto mundial. Crea reconocimiento en un tiempo en que las demandas de reconocimiento abundan. En este sentido, las discusiones sobre el valor universal excepcional no pueden ser reducidas a una lucha por controlar una definición abstracta, no impactante, del universalismo. Más bien, el VUE se ha convertido en un problema dada su fuerza elocutoria. El valor

universal excepcional es una herramienta taxonómica y las herramientas taxonómicas, como ya lo dije antes, frecuentemente tienen efectos de poder que estructuran las relaciones entre diferentes actores colectivos. El VUE es un componente central del discurso global por medio del cual los estados-nación necesitan conformarse si quieren tener acceso al reconocimiento a nivel global. Como parte de la cosmopolítica engendrada por una agencia de gobernanza global, el significado de VUE está sujeto a debate y a cambios.

Las agencias de gobernanza global reflejan las articulaciones en el sistema mundial y sus diferentes ideologías y utopías. La frase “valor universal excepcional” provee un ejemplo sumamente interesante de cómo una formulación puede evolucionar a través del tiempo. Lo que pudo haber sido en un principio una frase que se explica por sí misma, la expresión de un acuerdo circunstancial, se ha convertido en el objeto de múltiples debates densos y sofisticados. El VUE se ha convertido en un dispositivo que crea nuevos espacios para las luchas de poder que incluyen a los diferentes tipos de elites localizadas en los estados-nación y en las agencias de gobernanza global. El VUE también (re)crea a su alrededor nuevas relaciones de poder que están destinadas a cambiar el status quo que han venido a representar.

Quiero explorar la idea de que el VUE es un significante flotante, es decir, una expresión que es muy variable y que puede ser llenada con diferentes contenidos de acuerdo con diferentes a) coyunturas históricas, b) relaciones con otras expresiones alrededor suyo, c) grupos de interés que luchan por controlar su significado<sup>6</sup>. Los significantes flotantes pueden ser entendidos de muchas maneras por múltiples agentes. Es la flexibilidad y la polisemia de un significante flotante lo que determina su eficacia, mientras que, a la vez, lo transforman en un punto de contención.

Al principio, el Patrimonio de la Humanidad reflejaba un enfoque de maravillas del mundo, los monumentos eran el principal punto de interés. Pero la politización de la cultura y de la identidad que se llevó a cabo en la década de 1990 ha abierto nuevas vías y perspectivas. El concepto de patrimonio cultural se ha ampliado para incluir factores externos a las expresiones arquitectónicas. La necesidad de ir más allá de un entendimiento eurocéntrico de la autenticidad, fue el objeto de una conferencia en Nara, Japón, en 1994, organizada por el gobierno japonés, la UNESCO, el Centro Internacional de Estudios de la Conservación y Restauración de los Bienes Culturales (ICCROM, por sus siglas en inglés)

---

6.- Claude Lévi-Strauss (1973) exploró el concepto de un significante flotante en su bien conocida introducción al trabajo de Marcel Mauss. Para ver la discusión relacionada al “significante vacío”, ver Laclau (1994).

y el Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS). El documento resultante (Ver Larsen, 1995: xxiii) claramente admite, en una vena relativista, la inadecuación de criterios fijos:

Todos los juicios sobre valores atribuidos al patrimonio así como la credibilidad de las fuentes de información relacionadas pueden diferir de cultura a cultura y aun dentro de la misma cultura. Es pues imposible basar los juicios de valor y autenticidad en criterios fijos. Por el contrario, el respeto debido a todas las culturas requiere que el patrimonio cultural deba ser considerado y juzgado dentro de los contextos culturales a los cuales pertenece.

El documento de Nara representó un esfuerzo para replantear qué eran los principios universales, significó un “deseo creciente de re-clarificar los principios universales operativos en el campo” (Stovel, 1995: xxxiv). De acuerdo con estas tendencias que crecientemente valorizan a los actores locales frente a los procesos globalizadores, otra conferencia fue organizada en 2003, por la Comisión Nacional de los Países Bajos para la UNESCO, en colaboración con el Ministerio de Educación, Cultura y Ciencia de los Países Bajos en Ámsterdam. Se tituló “Vinculando valores universales y locales: manejando un futuro sustentable para el Patrimonio de la Humanidad”. El VUE fue claramente cuestionado como parámetro de inclusión:

“El valor universal excepcional que justifica la inscripción de la propiedad en la lista del Patrimonio de la Humanidad no necesariamente coincide con los valores de los grupos locales que tradicionalmente habitan o usan un sitio y sus alrededores. Bajo esta luz, para una aplicación óptima de la Convención del Patrimonio de la Humanidad y un desarrollo sustentable económico y social de estas comunidades locales, parece imperativo que sus valores y prácticas –junto con los sistemas de manejo tradicionales- sean cabalmente comprendidos, respetados, animados e incluidos en las estrategias de manejo y de desarrollo”. (World Heritage Centre, 2004: 9)

Las conclusiones y las recomendaciones de la conferencia enfatizan de manera abierta la necesidad de ver los valores universales y locales en un continuum, no como una jerarquía, y también acentúan que los valores locales deben ser tomados en consideración en la identificación y manejo sustentable del Patrimonio de la Humanidad (Ver World Heritage Centre, 2004: 166-167). Es como si la sensibilidad global cosmopolita hacia la diversidad cultural entrara de lleno a escena. Hubo llamadas a la participación local y a “reconocer que la inscripción de la propiedad en la lista del Patrimonio de la Humanidad debe beneficiar a la comunidad

local e internacional como un todo y no sólo a algunos intermediarios”. Incluso, de acuerdo con el documento, las “voces de las comunidades locales, incluidos los pueblos indígenas” necesitaban ser escuchadas “particularmente en los foros internacionales sobre la conservación del patrimonio y su manejo”. El manejo de la diversidad sistémica fue alabado en lugar de los conceptos rígidos, el uso de los “sistemas tradicionales de manejo” fue particularmente destacado, “en todas partes prueban ser más efectivos para la conservación y con mayores ventajas para el desarrollo económico y social de la población local”. En definitiva, la agenda parecía inclinarse hacia posiciones similares a aquellas encontradas en el campo del desarrollo sustentable, en el cual las poblaciones locales son frecuentemente dibujadas como la meta principal del desarrollo y su cultura como una fuente rica de recursos, en otra demostración de las interconexiones entre la cosmopolítica y las elites globales.

En el mundo globalizado de hoy, la indigenización del concepto de valor universal excepcional se ha convertido en un problema al que los expertos tratan de adaptarse para tratar de resolver muchas aporías generadas en los cambios de papel y usos de la cultura y la identidad en la política global. Ahora el patrimonio está indisolublemente ligado con la población local, la cultura local y la historia. La globalización ha convertido la definición de universal en un problema. Esto es aún más delicado cuando los “universales” necesitan ser relativizados. Lo mismo sucede con “excepcional”. La definición de valores universales excepcionales es una tarea imposible de conseguir cuando todas las culturas son percibidas como inmanentemente iguales en sus logros y ninguna mantiene el canon deseado o el modelo trascendente. Estos movimientos hacen cada vez más complicado, si no imposible, tener una sola definición del concepto de VUE. Si la solución es la aceptación de varias definiciones del concepto, ¿el adjetivo universal puede seguir siendo usado? ¿Quién puede definir a los valores universales excepcionales? El VUE demuestra así abiertamente su condición de significante flotante. Ya que no pueden ser definidos, su fuerza elocutoria se vuelve más importante que su significado. El concepto de VUE congrega a las elites nacionales y transnacionales, profesionales y políticas en torno a discursos sobre cuáles son los símbolos de identidad colectiva más legítimos para ser diseminados en los flujos simbólicos nacionales y globales.

El VUE es un particularismo translocal, en el sentido de que siempre ha reflejado las perspectivas de muchos involucrados, lo cual está en el proceso de convertirse en un particularismo cosmopolita, o mejor aún, una cosmopolítica, esto es, un campo político de debates globalizados consciente de sus propios límites políticos y sus posibilidades. Pero

para estar en el mismo canal con el valor total de la diversidad cultural, los agentes sociales y las agencias involucradas en este campo semántico todavía necesitan reconocer que las demandas de universalidad en un mundo globalizado están siendo rápidamente transformadas en puntos de contención. La idea de “valor universal excepcional” no es ya sostenible si detrás de ella está una búsqueda de una definición “técnica” que complazca a todos los involucrados. Cualquier nueva definición está condenada a convertirse en punto de contención. Ya que es una característica de los campos generados por los discursos globales y la cosmopolítica para producir luchas interminables en torno a la definición de palabras clave, sin duda alguna para mantener el monopolio de las definiciones, yo defiendo que el VUE debe ser tratado como lo que es: un significante flotante, cuya definición depende de diferentes luchas de los grupos interesados en el manejo de la economía simbólica global.

## **6) Algunas observaciones y problemas**

- La tensión entre universal/particular es semejante a las relaciones entre lo global y lo local. La Glocalización (Robertson, 1994) fue el neologismo creado para referirse a las tensiones entre lo local y lo global y para disolver, aunque fuera parcialmente, una supuesta superioridad de lo global sobre lo local. ¿Es posible encontrar un concepto análogo al considerar la tensión universal/particular? La construcción de cualquier “universal” requiere ser historizada, culturizada y sociologizada si deseamos ser capaces de percibir cómo cualquier particular se vuelve universal por medio de trayectorias específicas a través de diferentes sistemas de poder.
- Ya que los discursos globales y la cosmopolítica generan conflictos de interpretación es común encontrar asociados a ellos, numerosos debates sobre las definiciones de palabras clave. Por ejemplo, la mera expresión “derechos humanos” está sujeta a divergencias, así como “desarrollo” (y términos como la sustentabilidad), y “los valores universales excepcionales”. Estos conflictos son una indicación del carácter de significantes flotantes de estos discursos. Esto también indica cuán importante es mantener el canon de un sistema taxonómico global, un papel jugado casi siempre por las agencias de gobernanza global.
- A pesar de la actual diseminación de la cosmopolítica –relacionada a los nuevos particularismos cosmopolitas– también existe una fuerte diseminación de discursos esencialistas, demandando autenticidad, y eso se identifica con particularismos locales. Las tensiones entre estos

tipos de particularismos permanecerá como un elemento de política global cultural. Consecuentemente, la cosmopolítica, es decir, los discursos globales que están conscientes de su inclusión en los campos políticos y a veces conflictivos, tienden a reemplazar a los universales. De (re) productores de “universales”, las agencias de gobernanza global deberían convertirse conscientemente en (re) productores de cosmopolítica. Si queremos resaltar la eficacia de los discursos fraternos globales y aspirar a la diversidad, la metodología de la producción de cosmopolítica necesita cambiar.

- Los documentos escritos en el espíritu de los discursos fraternos globales tratan de generar otros marcos ideológicos y utópicos pero no pueden evadir la cruda realidad de los conflictos. Para que un discurso fraterno global sea efectivo en el mundo contemporáneo, necesita a) renunciar a cualquier pretensión de ser la única solución universalmente válida, b) anunciar y denunciar sus propios pre-conceptos, c) entrar en complejos diálogos con diversas cosmopolíticas que son formuladas dentro del mismo campo semántico global para que d) encuentre las equivalencias existentes entre las muchas formulaciones, las haga explícitas y las mantenga en relaciones conscientes a fin de que ninguna formulación pueda ser electa para representar a toda la humanidad. En un mundo global, entremos a una era de post-declaraciones. En un mundo global, cualquier declaración universal está condenada a encontrar oposición inmediata. El único universal posible es el proceso de negociación democrática y el mantenimiento de los equivalentes en tensión.

- Las instituciones y las redes involucradas en este universo necesitan adoptar o profundizar el uso de prácticas que permitan que florezca la diversidad y que adquiera un peso real en los procesos de toma de decisiones. No hay soluciones fáciles para los conflictos de poder inherentes a cualquier campo político. Más frecuentemente, los cambios dependen de la naturaleza de la distribución del poder dentro de campos específicos formados por agencias particulares y redes. Esto implica que todos los actores y las instituciones dentro de esos campos tienen que “hacer” política conscientemente y constantemente para mantener sus intereses vivos. La socialización del conocimiento sobre la complejidad de los asuntos involucrados es importante para mejorar la calidad de la información que los actores manejan en estas arenas políticas. De este modo, las redes tienen que ser ensamblajes democráticos de instituciones y actores con la capacidad real de decidir e intervenir, especialmente si el resultado de esos procesos de toma de decisión no es agradable para los poderosos intereses invo-

lucrados en un escenario determinado. Para conseguir estas metas, las esferas públicas deben ser fomentadas, multiplicadas y hacerlas más inclusivas. La difusión de una pedagogía más democrática debe atravesar todo el campo y sus redes, desde los directivos de alto nivel y funcionarios públicos hasta los liderazgos de las bases. Los procesos interrelacionados deben ser abiertos a los participantes de maneras que permitan equilibrar el poder de los actores que operan en todos los niveles de integración (local, regional, nacional, internacional y transnacional). Estas son las tareas más importantes para todos aquellos interesados en la transparencia, la rendición de cuentas y el fortalecimiento de la sociedad civil. Ellos encontrarán una gran resistencia entre los actores más poderosos interesados en conservar el status quo y también en aquellos para quienes la democracia no es un valor importante. Para moverse hacia adelante en un mundo globalizado, donde el multiculturalismo es cada vez más un asunto de política transnacional, debemos admitir que las visiones políticas basadas en la universalización de “particularismos locales” están fuera de moda y condenadas al fracaso. En vez de ello, es necesario fomentar perspectivas mucho más abiertas, visiones que sean sensibles a diferentes contextos globales y políticos y, en última instancia, a la diversidad.

## **Bibliografía**

- Abu-Lughod, Lila, 2002. “Do muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others”. *American Anthropologist*, 104 (3): 783-790.
- Appadurai, Arjun, 1990. “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”. *Public culture*, 2(2): 1-24.
- Barbosa, Livia, 2001. *Igualdade e meritocracia. A ética do desempenho nas sociedades modernas*. Río de Janeiro, Fundación Getulio Vargas, Ed.
- Binder, Leonard, 1986. “The Natural History of Development Theory”. *Comparative studies in society and history*, 28: 3-33
- Bourdieu, Pierre, 1986. *Questions de sociologie*. París. Editions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant, 2002. “Sobre as artimanhas da razão imperialista”. *Estudios afro-asiáticos*, 24 (1): 15-33
- Chakrabarty, Dipesh, 2000. “The Idea of Provincializing Europe”, en: *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Princeton University Press, pp. 3-23

- Cheah, Pheng and Bruce Robbins (Eds), 1998. *Cosmopolitics. Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis, University of Minnesota Press
- Clifford, James, 1998. "Mixed Feelings", en: Pheng Cheah y Bruce Robbins (eds) *Cosmopolitics. Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 363-370.
- Dahl, Gudrun, y Anders Hjort , 1984. *Development as Message and Meaning*. *Ethnos*, (49): 165-185.
- Delvailee, Jules, 1969. *Essai sur l'histoire de l'idee de progres jusqu'à la fin du XVIII siècle*. Geneve. Slatkine Reprints.
- Dezalay, Yves, 2004. "Les courtiers de l'international. Heritiers cosmopolites, mercenaires de l'imperialisme et missionaries de l'universel". *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 151-152: 5-35.
- Dodds, E.R., 1973. *The ancient concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford, Oxford University Press.
- DSA- Department of social anthropology, s/f. Development as an ideology and Folk Model, a research programme of the Department of Social Anthropology at the University of Stockolm.
- Dussel, Enrique, 1993. "Europa, modernidad y eurocentrismo", en: E. Lander (Ed.) *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires, CLACSO, pp.41-53.
- Escobar, Arturo, 1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, Princeton University Press.
- García Canclini Néstor, 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo, 391 p.
- \_\_\_\_\_, 2004. *Diferentes, desiguales y desconectados: Mapas de la interculturalidad*. Barcelona, Gedisa.
- Gaventa, John, 2001. "Global Citizen Action: Lessons and Challenges", en: Michael Edwards and John Gaventa (Eds.) *Global Citizen Action*. Boulder, Lynne Rienner Publishers, pp. 275-287.
- Geertz, Clifford, 1984. "Distinguished Lecture: Anti-anti-relativism". *American Antropologist*, 86 (2): 263-278.
- Glazer, Nathan, 1998. *We are all Multiculturalists Now*. Cambridge, Harvard University Press.
- Gramsci, Antonio, 1978. *Os intelectuais e a organizacao da cultura*. Rio de Janeiro, Civilizacao Brasileira, Segunda edición.
- Harvey, David, 1989. *The condition of post-modernity*. Oxford, Basil Blackwell. (Existe version en español: *La condición de la postmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. 1998. Amorrortu. Madrid- Buenos Aires).

- Hannerz, Ulf, 1996. "Cosmopolitans and Locals in World Culture", en: *Transnational connections. Culture, people and places*. London, Routledge, pp.102-111.
- Herskovits, Melville J., 1958. "Some further comments on Cultural Relativism". *American Anthropologist*, 60 2): 266-273.
- Herzfeld, Michael, 1992. *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Hunter, James Davidson y Joshua Yates, 2002. "In the Vanguard of Globalization. The world of American Globalizers", en Peter L. Berger and Samuel P. Huntington (Eds.), *Many Globalizations*. Oxford, Oxford University Press, pp.323-357.
- Jameson, Frederic, 1984. "Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism". *New Left Review*, 146: 53-92
- Kymlicka, Will, 1996. "Las políticas del multiculturalismo", en: *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, Paidós, pp. 25-55.
- \_\_\_\_\_, 2001. *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. Oxford, Oxford University Press.
- Laclau, Ernesto. 1994. "Why do empty signifiers matter to politics?", en: Jeffrey Weeks (Ed.), *The Lesser Evil and the Greater Good. The Theory and Politics of Social Diversity*, London, Rivers Oram Press, pp.167-178.
- Landes, David S., 1983. *Revolution in time: Clocks and making of the modern world*. Cambridge, Harvard University Press.
- Larsen, Knut Einar, 1995. (Ed.) Nara Conference on Authenticity, Japan, Agency for Cultural Affairs and UNESCO World Heritage Centre.
- Latouche, Serge, 2002. "D'autres mondes sont possibles, pas une autre mondialisation". *Revue du Mauss*, 20: 77-89.
- Lévi-Strauss, Claude, 1973. "Introduction à L'œuvre de Marcel Mauss", en *Marcel Mauss, Sociologie et Anthropologie*, vol. I, 5a. Edition, Paris. Presses Universitaires de France, pp. IX-LII.
- \_\_\_\_\_, 1987 [1952]. *Race et histoire*. Paris, Gallimard.
- Marc, Alexandre, 2005. "Cultural Diversity and Service Delivery. Where do we stand?" Ponencia para *Las Nuevas Fronteras de las políticas públicas*. Congreso organizado por el Banco Mundial, Arusha Tanzania. Diciembre 12-15, 2005. En: <http://siteresources.worldbank.org/INTRANETSOCIALDEVELOPMENT/Resources/Marcpaper.rev.pdf>, consultada en noviembre de 2006.
- Mattelart, Armand. 2005. *Diversité culturelle et mondialisation*. Paris. Éditions la Découverte, 122p. (Existe version en español. *Diversidad Cultural y Mundialización*. 2006. Paidós. Barcelona).

- Maybury-Lewis, David, 1990. "Development and human rights: the responsibility of the Anthropologist". Ponencia presentada en el *Seminário Internacional sobre Desenvolvimento e Direitos Humanos*, ABA- Associação Brasileira de Antropologia y la Universidad de Campinas.
- Mengozzi, Paolo, 2000. "Proteção internacional dos direitos humanos", en: Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (Eds.) *Dicionário de política*, quinta edición. Brasília. Editora de Universidade de Brasília, pp. 355-361.
- Mignolo, Walter D., 2000. "The Many faces of Cosmo-polis: Border thinking and Critical Cosmopolitanism". *Public Culture*, 12 (3): 721-748.
- Perrot, Marie-Dominique, Gilbert Rist y Frabrizio Sabelli, 1992. *La Mythologie Programmée: L'économie des croyances dans la société moderne*. Paris. Presses Univesitaires de France.
- Ribeiro, Gustavo Lins, 1992. "Environmentalism and sustainable development: Ideology and Utopia in the Late Twentieth Century", en: *Environment, Development and Reproduction*. Research Texts 2. Rio de Janeiro, Instituto de Estudios da Religiao-ISER.
- \_\_\_\_\_, 1998. "Cybercultural Politics. Political Activism at a Distance in a Transational World", en: Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (Eds.) *Cultures of Politics/Politics of cultures. Revisioning Latina American Social Movements*. Westview Press, Boulder (Colorado), pp. 325-352.
- \_\_\_\_\_, 2000, *Cultura e política no mundo contemporâneo*. Brasília, Editora da Universidade da Brasília.
- \_\_\_\_\_, 2002, "Power, networks and ideology in the field of development", en: Carlos Lopes, Khalid Malik y Sakiko Fukuda-Parr (eds.) *Capacity of Development: new solutions to old problems*. London, Earthscan, pp. 168-184.
- \_\_\_\_\_, 2003. "Planeta Banco. Diversidad étnica, cosmopolitismo y transnacionalismo en el Banco Mundial", en: *Postimperialismo, cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona/Buenos Aires, Gedisa, pp. 125-141.
- \_\_\_\_\_, 2003<sup>a</sup>. "Cosmopolíticas", en: *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona/Buenos Aires, Gedisa, pp.17-35.
- \_\_\_\_\_, 2004. "Cultura, direitos humanos e poder", en: Alejandro Grimprson (Ed), *La Cultura en las Crisis Latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO Libros, pp.217-235.
- Ricoeur, Paul, 1986. *Lectures on Ideology and Utopia*. New York, Columbia Univesity Press. (Hay version en español: *Ideología y Uto-*

- pía. 2006. Gedisa, Barcelona).
- Rist, Gilbert, 1997. *The History of Development: From Western Origins to Global Faith*. London and New York, Zed Books.
- Robbins, Bruce, 1998. "Introduction Part I: Actually Existing Cosmopolitanism", en Pheng Cheah y Bruce Robbins (Eds.) *Cosmopolitics. Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 01-19.
- \_\_\_\_\_, 1998a. "Comparative Cosmopolitanism", en: Pheng Cheah and Bruce Robbins (Eds) *Cosmopolitics. Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 246-264.
- Robertson, Roland, 1994. "Globalisation or glocalisation?" *Journal of International Communication*, 1 (1): 33-52.
- Sahlins, Marshall, 1997. "O 'Pessimismo Sentimental' e a Experiencia Etnográfica: Porque a cultura nao é um 'objeto' em via de extincão". *Mana*, 3 (2): 103-150.
- Said, Edward, 1994. *Culture and Imperialism*. New York, Alfred A. Knopf. (Hay versión en español: *Cultura e Imperialismo*, 1996 Anagrama, Barcelona).
- Salah, Mohammed, 2003. "La mondialisation vue de l' Islam". *Archives de philosophie du droit. (La mondialisation entre illusion et utopia)* (47): 27-54.
- Sapir, Edward, 1924. "Culture, Genuine and Spurious". *American Journal of Sociology*, 29 (4): 401-429.
- Sartori, Giovanni, 2003. *Pluralisme, multiculturalisme et étrangères*. Paris. Éditions des Syrtes, 186 p. (Hay versión en español: *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. México. Taurus.)
- Sassen, Saskia, 1991. *The global city. New York, London, Tokyo*. Princeton, Princeton University Press.
- Soares, Luiz Eduardo, 2001. "Algumas Palavras sobre Direitos Humanos e Antropologia", en: Regina Novaes (Ed.) *Direitos Humanos. Temas e Perspectivas*. Mauad, Rio de Janeiro, pp. 23-35.
- Stovel, Herb, 1995. "Working Towards the Nara Document", en: Knut Einar Larsen (Ed.) *Nara Conference on Authenticity, Japan*. Agency for Cultural Affairs and UNESCO World Heritage Centre, pp. xxxii-xxxvi.
- Taylor, Charles, 1993. *El Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México. Fondo de Cultura Económica.
- The World Bank, 2001. *Cultural heritage and development. A framework for action in the Middle East and North Africa Region*, 102 p.

- UNESCO, 2004. *UNESCO and the issue of cultural diversity. Review and strategy, 1946-2004*. Paris. Mimeo, Division of Cultural Policies and Intercultural Dialogue.
- Werbner, Pnina, 1997. "Introduction: The Dialectics of Cultural Hybridity", en: Pnina Werbner and Tariq Modood (Eds.), *Debating Cultural Hybridity. Multicultural Identities and the Politics of Anti-racism*. London and New Jersey, Zed Books, pp. 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, Raymond, 1983. *Keywords*. New York, Oxford University Press. (Hay version en español: *Palabras Clave*, 2000, Nueva Imagen, Buenos Aires).
- Wilson, Rob, 1998. "A New Cosmopolitanism is in the Air: Some Dialectical Twists and Turns", en: Pheng Cheah and Bruce Robbins (Eds) *Cosmopolitics. Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 321-361.
- Wolf, Eric R., 2001. "Culture. Panacea or Problem?", en: *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*. Berkeley, University of California Press, pp.307-319.
- World Heritage Centre, 2004. *Linking Universal and Local Values: Managing a Sustainable Future for World Heritage*. World Heritage Papers 13. UNESCO, Paris, p.204.
- \_\_\_\_\_, 2005. *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*. UNESCO, Paris, 151p.