

COMENTARIO

por Rosana Guber()*

La joven albana de cabello rojo yace sobre el suelo de la bella Macedonia. La vida se le escapa por la boca mientras con la mirada busca al monje que la ha salvado vanamente de aquellos hombres sedientos de venganza.

-Qué le ha ocurrido a tu cara? pregunta la periodista inglesa a su ex marido. Pero él no responde. Sobre la alfombra de un caro restaurant de Londres él yace ahora en sus brazos. Un extranjero acaba de curtir a tiros a comensales y a mozos. Tan lejos parecía el desastre de aquella cena íntima.

Hanna pide a Kirkov, su amado de la adolescencia y hoy fotógrafo periodístico consagrado internacionalmente, que la ayude a encontrar a su hija. Albana como ella, falta hace dos días y su madre teme que los macedonios cristianos, etnicistas militantes, le hayan dado muerte.

Kirkov yace sobre el suelo de su nativa Macedonia, adonde había regresado para siempre. Cae la lluvia en esa tierra de pastores, clérigos y guerreros armados por europeos, norteamericanos, rusos, israelíes. La camisa celeste se hace roja mientras la joven albana huye de la muerte.

En su film *Antes de la lluvia* (1996) Milcho Manchevski no sólo revela la sangría de la extinta Yugoslavia. Ensaya, además, una lúcida aproximación intelectual al tema que las autoras abordan en su perceptivo artículo: las complejidades teóricas de la vinculación entre globalización y localización.

Briones et al. proponen examinar críticamente la correspondencia entre el par

(*) Investigadora del CONICET-ICA/UBA.

globalización-localización y otras oposiciones: centro-periferia, dominación-subalternidad, hegemonía-contrahegemonía, homogeneidad-heterogeneidad. Ejemplificando con las localizaciones del transnacionalizado neo-pentecostalismo, y con la transnacionalización organizativa, comunicativa y reivindicativa del "Cuarto Mundo" integrado por los exponentes quintaesenciales de la localidad, los pueblos indígenas u "originarios", las autoras ponen de manifiesto que globalización y localización son, además de nociones heurísticas, instrumentos analíticos. No todo es globalizable; no todo lo aparentemente local inherentemente lo es. Cada uno de estos términos-procesos entraña poder y capital diferentes y desiguales: "lo global" globaliza y localiza selectivamente", afirman acertadamente.

Pero ¿es todavía posible la aproximación etnográfica, nacida con la modernidad, a un mundo globalizado? ¿Cómo incide la globalización en nuestras investigaciones? Para reflexionar sobre la dicotomía global-local y sus implicancias en la labor antropológica servirán los dos ejemplos del artículo y la lógica de presentación de Manchevski.

Conviene advertir desde el principio que la novedad introducida por el debate de la globalización no reside en hacer etnografías procesuales, históricas y no-aislacionistas. La teoría antropológica de la segunda mitad del siglo XX es una sucesión de intentos por superar el estudio de "culturas" y "sociedades" basado en la presencia directa del investigador en un lapso y una extensión espacial acotados, fuera del mundo. Las determinaciones complejas que atraviesan nuestros objetos de conocimiento han sido señaladas, de modos diversos, por los críticos del concepto clásico de "comunidad" y por la escuela de Manchester con su interés en el conflicto, hasta los enfoques económico-políticos desde los '60, y los más recientes aportes de la antropología histórica.

Lo que sí introducen los debates sobre la globalización es efecto del descentramiento y la aceleración de los procesos propios del capitalismo de acumulación flexible, que obligan a reconsiderar los parámetros tiempo-espaciales en que se encuadran las vidas de las personas con que trabajamos, la teoría antropológico-social desde la cual operamos, y la persona misma del investigador (Gupta & Ferguson 1992, Harvey 1989, Kearney 1995, King 1991, Marcus 1995, entre otros). El descentramiento no es sólo territorial; también afecta a los sujetos y las narrativas, tema usual en el debate sobre la postmodernidad. Una de las lecciones de ese descentramiento, no una revelación de los "postmos", es que los sujetos colectivos -naciones, etnias, mujeres, etc.- no están dados pues resultan de construcciones discursivas, sociales, políticas y culturales.

Este proceso teórico y también histórico ha generado, empero, narrativas de la globalización desprovistas de sujetos o que incorporan a la transnacionalidad sujetos preestablecidos. Estas dos caras de la misma moneda, reveladoras del desconcierto con que afrontamos el devenir mundial y nuestro protagonismo en él, se ilustran en el artículo: un sujeto genérico del neo-pentecostalismo como "las iglesias", "las religiones" o "los creyentes", contrasta con la referencia a "pueblos originarios", nombre con

que las autoras ratifican una continuidad esencialista invocada por los activistas "nativos". En este panorama conviene recordar el empeño de los etnógrafos por dar cuenta de los agentes-sujetos-actores sociales como síntesis complejas de la localidad-globalidad.

Antes de la lluvia refiere a la globalización constantemente: en Skopje y en Londres; en una agencia de noticias y en sus fotos donde se suceden, como en un mazo de cartas, rasgos exóticos y dramas lejanos; en la toma de una ametralladora liviana de última generación que vigila el funeral de Kirkov y su pariente, rodeados por ancianas enlutadas y estandartes medievales; en los Cascos Azules de la ONU en los que nadie en la aldea cree; en la muralla de odio étnico entre macedonios y albanos. Quizás porque lenguaje y audiencia obligan al cine a anclarse en personajes, esa globalidad se presenta situada en espacios, gente y temporalidades. Familia, trabajo, funebria, comida, liturgia y guerra arraigan el conflicto albanio-macedonio en militantes étnicos, clérigos, corresponsales, mujeres y madres.

La película de Manchevski coincide con lo que George Marcus llama "etnografía multi-situada". A diferencia de la más convencional, esta forma etnográfica propone definir sus objetos en diversos escenarios y en la circulación de sentidos, identidades y personas en un tiempo-espacio difuso, evitando así confinarse en la macro-perspectiva de un sistema sin sujetos. Como sugiere Marcus,

el sistema mundial no es el marco holístico teóricamente constituido que da el contexto al estudio contemporáneo de sujetos locales observados de cerca por los etnógrafos, sino que deviene en integrado a, y encuadrado en objetos de estudio multi-situados (1995:97, mi traducción).

Pero si las lógicas culturales se producen siempre de maneras múltiples y en las encrucijadas del sistema -mercados, industrias, agencias periodísticas, elites, etc.- la etnografía no pierde a sus sujetos sino que los reformula. Ello involucra directamente al investigador, sus agendas políticas y sus líneas teóricas.

Aún bajo el impacto de su última labor profesional en Bosnia, y a punto de regresar a su tierra natal, Kirkov se niega a pensarse como pro-bosnio o pro-serbio-bosnio, como pro-armenio o pro-azerí. "No tomo partido!" dice desde su absoluto desencanto, pero sabiendo además que estas contiendas están perdidas de antemano por todas sus partes. Las escenas terminales lo confirman: la hija de Hanna muerta por su propio hermano quien le dispara como a una traidora; Kirkov asesinado por sus connacionales por liberar a la hija de Hanna de una muerte segura a manos de los macedonios; el ex-marido de la periodista inglesa sintiéndose a salvo de los desastres étnicos del mundo en aquel restaurant londinense. "La pérdida de lo subalterno", no el abandono de su perspectiva ni la denuncia de la desigualdad, es parte de una etnografía donde la producción cultural se ejerce en múltiples espacios y direcciones, y donde la constitución de los sujetos y su subalteridad no pueden presuponerse (Marcus 1995:101).

Centros y periferias, subalternidades y hegemonías, se suceden en la localización y transnacionalización de sujetos multi-situados sin treguas ni preavisos ni efectos uniformes ni paraísos aislados. Parafraseando al viejo monje cristiano macedonio, en el tiempo-espacio de la acumulación flexible "el círculo nunca es redondo". Y, las autoras acordarían, la globalización tampoco.

BIBLIOGRAFIA

Gupta, Akhil y J. Ferguson

1992. Beyond 'culture': space, identity, and the politics of difference. *Cultural Anthropology* 7:6-23.

Harvey, David

1989. *The Condition of Postmodernity- An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. London, Basil Blackwell.

Kearney, M.

1995. The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review in Anthropology* 24:547-65.

King, A.D.

1991. *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Binghamton, State University of New York Press.

Marcus, George

1995. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*. 24:94-117.

COMENTARIO

por Alcida Rita Ramos (*)

"Manifestações de impulsos globalizadores não são novas na história da humanidade", esclarecem as autoras. De fato, o próprio Cristianismo, surgido de uma aldeia de pescadores do Oriente Médio, chegou em dois mil anos de expansão a se manifestar virtualmente por toda a superfície do "globo". Se levada às suas últimas consequências, a tarefa de desinflar o globo seria algo historicamente extenuante, um regresso quase infinito, a começar pela divulgação dos primeiros instrumentos líticos. No entanto, congratulo-me com as autoras pela perspicácia de identificar certos aspectos cruciais na problemática da globalização, dentre os quais, o sinal de alerta para o perigo de se ser levado pela onda de interesse no assunto sem fazer o esforço de nadar até terra firme. Tentarei neste comentário seguir alguns fios de reflexão que me foram suscitados pelo artigo, especialmente no que se refere à atuação de antropólogos que se dedicam a estudar povos indígenas.

Talvez a maior novidade da globalização atual seja a velocidade com que ela ocorre, velocidade essa tão extrema que gera algumas mudanças qualitativas e não apenas quantitativas no processo de passagem do local ao global. Aquilo que custou ao Cristianismo dois milênios, custa a seitas como o pentecostalismo ou a igreja universal apenas umas poucas décadas. Acelera-se tudo: circulação de mercadorias, de conflitos, divulgação de idéias, digestão de modas. A lógica do mercado impõe um ritmo tal em que o tempo de disseminação diminui em razão diretamente inversa à do espaço ocupado. Se no compasso da economia de *gift* bens e idéias circulam durante muito tempo em espaço limitado, no compasso da economia de *commodity* bens e idéias passaram a circular em cada vez menos tempo por cada vez mais espaço; de fato, por *todo* o espaço.

Nesse processo de aceleração máxima, como na segunda lei da termodinâmica tão cara à cibernética, certas coisas acontecem: maior quantidade de informações e, em consequência, maior intensidade na produção de estereótipos, até se chegar ao ponto

(*) Professora titular do Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

em que a realidade é substituída pelo famoso simulacro de Baudrillard. Não é mais necessário "conhecer" uma paisagem, um povo, um estilo de arte. Pode-se ter tudo isso em CD-ROM. Redimensiona-se essa paisagem, esse povo, essa arte, que perdem sua terceira dimensão, mas ganham a capacidade de ser facilmente digeríveis e apropriáveis.

Na passagem do local para o global, perdem-se as complexidades que, de fato, dão o sabor da diversidade cultural. A própria noção de diversidade já se pasteurizou tanto que basta apelar para ela, apenas pronunciar-lhe o nome, para satisfazer as necessidades éticas, políticas e morais do "globo". Isto feito, dispensa-se o incômodo de se saber como "realmente" a diversidade se atualiza no concreto. Mas para que isso aconteça, é preciso haver "comutadores" que façam a passagem do concreto indigesto para o seu simulacro devidamente metabolizado. Espera-se, então, que os antropólogos, entre outros, procedam a essa passagem quando se trata de povos "nativos". Os próprios antropólogos, sentindo-se atropelados pelo "globo", propõem-se esse papel ao advogarem não mais o estudo de culturas em si mesmas, algo tido como paroquial e exotizante, mas povos inseridos no meio global (ver, por exemplo, Thomas 1991).

Está aí um risco que devemos medir com cuidado. Pois, ao evitarmos "exotizar" os povos que estudamos, estamos contribuindo para a pasteurização da diversidade cultural. Como o colesterol, há o bom e o mau exotismo. Será um bem ou um mal à saúde da humanidade dependendo do uso político que se fizer dele. É mau quando se presta à canibalização pelos centros de produção simbólica (exemplo, as práticas matrimoniais dos Yanomami assemelham-se às dos bandos de babuínos. *Time Magazine* 1976:37). É o índio transformado em espetáculo e lembrete atávico do passado hobbesiano dos centros de poder. Como evitar que o antropólogo produza o mau colesterol? Talvez Gregory Bateson tenha dado a resposta:

Se fosse possível apresentar adequadamente o todo de uma cultura, enfatizando cada aspecto exatamente como é enfatizado na própria cultura, nenhum único detalhe apareceria como insólito ou estranho ou arbitrário ao leitor. Ao contrário, os detalhes pareceriam todos naturais e razoáveis como parecem aos nativos que vivem na cultura a vida inteira (Bateson 1958:1).

É o oposto do simulacro. Como diz Bateson, é algo desejado mas dificilmente alcançado. "Se fosse possível", a familiaridade superaria o exotismo e o exotismo perderia a sua virulência de simulação.

Visto assim, o exotismo pode ser saudável quando, por efeito de espelho, põe em cheque os próprios limites desses centros. Com maior ou menor eficácia, o velho relativismo cultural tem produzido alguns resultados nesse sentido. A Declaração dos Direitos Universais do Homem, por exemplo, é o retrato vivo da dialética entre a razão local e a razão universal. Se, de um lado, a Declaração se baseia em princípios estritamente europeus -mais precisamente, europeus ocidentais-, como o individualismo enquanto valor (Dumont 1985), de outro lado, ela foi inspirada pelo direito à diferença, mesmo que essa diferença contrarie o princípio do individualismo. Quantos

povos indígenas, nada individualistas, já levaram a foruns como as Nações Unidas as suas demandas de sujeitos coletivos pelo direito de não serem individualistas?

Para evitar ser suplantado ao mesmo tempo pelo global e pelo local, o antropólogo deve estar em constante estado de alerta para não assumir ingênua ou involuntariamente esse papel que lhe querem atribuir de sintetizador de culturas, tornando simples o que é extremamente complexo. Parte da complexidade cultural é a própria disposição dos "povos antropológicos" de entrar no jogo global, fazendo da própria noção de cultura um instrumento pragmático de globalização. Quando o antropólogo observa a utilização política da cultura X ou cultura Y pelos seus detentores, não basta identificar o fenômeno como um exercício em cultura espúria versus genuína (Jackson 1995). É preciso ir mais longe, é preciso acompanhar a trajetória mental e política desse povo e não se deixar ofuscar pela razão do "globo" segundo a qual povos indígenas deixam de o ser quando abraçam a lógica do "centro", pois a lógica local tem razões que a própria razão antropológica pode desconhecer. Há que aprender com esses povos, não apenas a sua especificidade cultural tão detalhadamente como ansiava Bateson, mas as suas estratégias muitas vezes vistas pelos próprios antropólogos como condenáveis, ingênuas ou ineficazes. É bom lembrar que os povos indígenas têm grande experiência de caminhar certo por trilhas tortas. Por mais incoerentes que essas estratégias possam parecer ao olhar cartesiano, elas sempre revertem em lições de criatividade (Sahlins 1988, 1992, 1993) que seria obtuso ignorar.

Se, por um lado, é inegável a capacidade antropofágica dos centros de disseminação, por outro lado, também é verdade que à história subjaz um processo dialético que geralmente se desenrola em silêncio, passa com frequência desapercibido, mas que tem a capacidade de transformar o curso dos acontecimentos independentemente das vontades políticas em jogo. É bem possível que só os centros de poder mundial tenham as condições necessárias para proceder à globalização do local - daí a seletividade do que será ou não globalizado, como bem apontam as autoras - e que o local, a dita periferia, seja estruturalmente incompatível com esse processo, o que não seria exatamente surpreendente do ponto de vista da diversidade cultural. Mas também é possível que o processo de disseminação global já traga em seu interior o desenho de seu próprio limite que, quando alcançado, desencadeará algum tipo de contra-processo, com certeza trazendo algumas surpresas. Até que ponto os antropólogos estão aptos e dispostos a seguir os indícios e traçado de tal desenho, com certeza delineado pelo que hoje se identifica como a criatividade do local, é o desafio que temos pela frente.

Brasília, março de 1997

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Rita Laura Segato pela inspiração sobre algumas idéias contidas neste comentário.

REFERENCIAS

Bateson, Gregory

[1938] 1958. *Naven. A survey of the problems suggested by a composite picture of a culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*. Stanford, Stanford University Press.

Dumont, Louis

1985. *O Individualismo*. Rio de Janeiro, Rocco.

Jackson, Jean E.

1995. Culture, genuine and spurious: the politics of Indianness in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist* 22(1):3-37.

Sahlins, Marshall

1988. Cosmologies of capitalism: the Trans-Pacific sector of the 'World System.' *Proceedings of the British Academy for 1988*:1-51.

1992. The economics of develop-man in the Pacific. *Res* 21:12- 25.

1993. Goodbye to tristes tropes: ethnography in the context of modern world history. *The Journal of Modern History* 65(1):1-25.

Thomas, Nicholas

1991. Against ethnography. *Cultural Anthropology* 6(3):306-322.

Time Magazine

1976. Beastly or Manly? *Time Magazine*, 10 de maio, p. 37.

RESPUESTA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

REFERENCIAS

Briones, C.

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

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

Cohen, A.

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

Jackson, J.

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

1996. The impact of recent national legislation in the Vaupés region of Colombia. *Journal of Latin American Anthropology*. Special Issue: "Ethnicity reconfigured: indigenous legislators and the Colombian constitution of 1991", J. Rappaport (guest ed.), 1(2): 120-151.

Marcus, G.

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

Segato, R.

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