

Eduardo Restrepo

Teorías y conceptos

para el pensamiento
antropológico

Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías

1
COLECCIÓN ESTUDIOS

Red de Antropologías del Sur





RED. ANTROPOLOGÍAS del SUR

JUNTA DIRECTIVA

Jacqueline Clarac de Briceño (coordinadora general y académica)
Carmen Teresa García (coordinadora académica)
Carlos Camacho (secretario)
Annel Mejías Guiza (coordinadora editorial y administrativa)
José Gregorio Vásquez (coordinador editorial)
Camilo Morón (coordinador de eventos)
María Angela Petrizzo (coordinadora digital)

MIEMBROS FUNDADORES NACIONALES

Jacqueline Clarac de Briceño (ULA, Mérida, Venezuela)
Esteban Emilio Mosonyi (UCV, Caracas, Venezuela)
Carmen Teresa García (ULA, Mérida, Venezuela)
Rosa Iraima Sulbarán (UNEARTE, Caracas, Venezuela)
María Angela Petrizzo (UNATUR Núcleo Hotel Escuela, Mérida, Venezuela)
Manuel Díaz (UNELLEZ, Barinas, Venezuela)
Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo (ULA, Mérida, Venezuela)
Camilo Morón (UNEFM, Falcón, Venezuela)
Anderson Jaimes (Museo del Táchira / UPTM, Táchira, Venezuela)
Annel Mejías Guiza (ULA, Mérida, Venezuela)
Jennifer Gutierrez Seijas (UC, Carabobo, Venezuela)
Emanuel Emilio Valera (SOVENAF / UCV, Caracas, Venezuela)
Carlos Camacho (UNESUR, Mérida, Venezuela)
José Gregorio Vásquez Castro (ULA, Mérida, Venezuela)
Andrés Agustí (ULA, Mérida, Venezuela)
Domingo Briceño Carmona (productor audiovisual, Trujillo, Venezuela)
Carlos Camacho Acosta (ULA, Mérida, Venezuela)

MIEMBROS ASOCIADOS NACIONALES

Issa Rodríguez García (UPEL, Yaracuy, Venezuela)
Francisco Hernández (UNELLEZ, Barinas, Venezuela)
Carmen Mambel (UC, Carabobo, Venezuela)
Ángel Oroño (UNERMB, Zulia, Venezuela)
Carlos Rivas (UPTM / Casa del Costurero, Mérida, Venezuela)
Felipe Bastidas Terán (Grupo de Investigación Alteredad Latinoamericana y Caribeña, Venezuela/Chile)
Fidel Rodríguez Velásquez (PUC-Río, Brasil/Venezuela)
Julimar Mora (UNILA, Foz de Iguazú, Brasil/Venezuela)
César Torres (UC, Valencia, Venezuela)
Maury Márquez González (UCV, Caracas, Venezuela)
Carlos Aguilar (Poder popular, Mérida, Venezuela)
Mariana Suárez (UPTM, Mérida, Venezuela)
Laura González (UCV, Caracas, Venezuela)

MIEMBROS ASOCIADOS INTERNACIONALES

Eduardo Restrepo (PUJ, Bogotá, Colombia)
Miguel Mugueta (UNICEN, Córdoba, Argentina)
Cristina Fustec-Briceño (París, Francia)
Carlos Angarita (PUJ, Bogotá, Colombia)
Marianela Stagnaro (ICA, Córdoba, Argentina)
Franklin Plessman de Carvalho
(Universidade Federal do Recôncavo da Bahia Região Nordeste, Bahia, Brasil)
Javier Romero Flores (Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia)
Katrín Lengwinat (UNEARTE Metropolitana, Venezuela / Alemania)
Rafael Pedro Curtoni (UNICEN, Córdoba, Argentina)
Jorge Sánchez Maldonado (Corporación Universitaria del Meta, Colombia)
Leonardo Montenegro Martínez
(Universidad Autónoma de Madrid, Bogotá, Colombia)
Laura Vázquez Vega (ENAH, México)
María Fernanda González Orío (Universidad Santiago de Cali, Colombia)
Pamela Patricia Barrionuevo (ICA, Córdoba, Argentina)
Kalil Abu-Qalbein Koda (Universidad Austral de Chile, Valdivia, Chile)
Omar Alejandro Ortega (Universidad Nacional de Jujuy, Argentina)

**Teorías y conceptos
para el pensamiento antropológico**

Red de Antropologías del Sur



COLECCIÓN ESTUDIOS



CUENTAS DE LA RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

Correo electrónico: redantropologiasdelsur.vzla@gmail.com

Twitter: @AntropoDelSur

Facebook: <https://www.facebook.com/AntropologiasDelSur/>

Página web: <http://red.antropologiasdelsur.org/>



COLECCIÓN ESTUDIOS

En la colección **Estudios**, de la **Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías**, de la **Red de Antropologías del Sur**, editaremos textos de reflexión y práctica de las antropologías del sur y desde el sur, las antropologías propias, las antropologías insurgentes, con el objetivo de poner a disposición de la comunidad académica latinoamericana, caribeña y del mundo en general, especialmente a estudiantes en formación, tanto libros, compilaciones como ensayos de reflexión antropológica de investigadores/as especialmente de Latinoamérica y el Caribe. Son textos digitales, gratuitos y en acceso abierto. También buscamos visibilizar los aportes de las antropologías del sur, dícese latinoamericanas, caribeñas, africanas, asiáticas, orientales u de otra región, para contribuir en el debate sobre la metodología, epistemología y teorizaciones de las antropologías propias y comprometidas con las prácticas otras.

Teorías y conceptos para el pensamiento antropológico

Eduardo Restrepo

Colección Estudios
Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías
Red de Antropologías del Sur

Departamento de Estudios Culturales
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad Javeriana, Bogotá



Red de Antropologías del Sur

Teorías y conceptos para el pensamiento antropológico

© Eduardo Restrepo

- © Colección Estudios, Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías, Red de Antropologías del Sur
- © Departamento de Estudios Culturales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Javeriana

Primera edición, 2020

COORDINACIÓN DE COLECCIÓN
Annel Mejías Guiza

DISEÑO Y CUIDADO DE COLECCIÓN
José Gregorio Vásquez C.

Fotografía de portada:
© <https://pixabay.com/es/>

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY:
E-Book: Depósito Legal: ME2020000087
E-Book: ISBN: 978-980-18-1135-0
Edición Impresa
Depósito Legal: ME2020000088
ISBN: 978-980-18-1134-3

Edición digital de distribución gratuita



Todos los documentos publicados en esta revista se distribuyen bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional. Por lo que el envío, procesamiento y publicación de artículos en la revista es totalmente gratuito.

*Cuando la realidad no coincide con el deseo, los seres humanos
la interpretan para que lo haga, se las arreglan para reprimir
lo impensable y poder verbalizarlo con palabras tranquilizadoras.*

Michel-Rolph Trouillot (1995: 353)

Introducción

Este libro ha sido concebido como una introducción a algunas de las teorías y de los conceptos que suelen ser abordadas en la enseñanza de la antropología. Es un libro que tiene como propósito ofrecer un primer acercamiento a algunos de los enfoques teóricos y conceptos que han hecho parte de la historia de la disciplina, así como de otros más recientes que constituyen insumos con los cuales se viene posibilitando de múltiples maneras el pensamiento antropológico.

Así, en la primera parte del libro se hace un recorrido por nombres de autores ya canónicos en corrientes como el evolucionismo, el funcionalismo, el estructuralismo, el interpretativismo, con sus respectivas figuras míticas Tylor y Morgan, Malinowski, Lévi-Strauss y Geertz. Hay otros, también clásicos, que suelen ser desconocidos hoy pero que fueron fundamentales hace unas décadas, como aquellos pertenecientes a lo que hemos denominado antropología crítica latinoamericana. En esta primera parte del libro, se incluyen además otras teorías y escuelas menos transitadas y más brumosas (que suelen englobarse erróneamente con el epíteto de “antropología postmoderna”), por lo menos en los programas y departamentos de antropologías más convencionales, como lo son el postestructuralismo, la teoría postcolonial, el giro decolonial y las antropologías del mundo.

Aunque con algunas modificaciones y ampliaciones para el presente libro, los primeros cuatro capítulos habían aparecido publicados en Cuzco, por un editor independiente, bajo el título de *Escuelas clásicas del pensamiento antropológico*. Fueron escritos, hace ya un buen número de años, para acompañar los materiales de una clase semipresencial de estudiantes de antropología en Mocoa y Quibdó, en Colombia. De ahí su tono introductorio y los esfuerzos por explicitar asuntos elementales para quienes ya tienen acercamientos previos a estas teorías. El siguiente capítulo, que aborda las teorías contemporáneas, retoma fragmentos de algunas de mis publicaciones en libros y artículos previos, así como incorpora algunos pasajes inéditos. Aunque es una introducción muy panorámica a teorías más recientes, en contraste con los cuatro primeros, su lectura exige lectores con un equipaje conceptual básico y cierta familiaridad con un estilo de argumentación más académico.

En la segunda parte, titulada Conceptos, este libro se detiene en el abordaje de algunas de las categorías con las que suelen operar los antropólogos. Cultura e identidad, los dos primeros conceptos abordados, hacen incluso parte del embrujo antropológico, de eso sobre lo que supuestamente sabemos y que suelen ser nodales en nuestros análisis y narrativas. Con el primero, el de cultura, no falta quien lo considere como el objeto de la antropología, aunque sea empíricamente insostenible establecer tal equiparación¹. En este capítulo se hace un recorrido por cómo ha sido entendido este concepto desde la antropología y se indican algunas de las disputas teóricas que lo han acompañado. Por su parte, identidad es un concepto del que es difícil escapar, del que se habla de tantas y contradictorias maneras que se hace difícil

1 Las adecuaciones históricas y etnografías de lo que en efecto han sido las antropologías y los antropólogos realmente existentes no parecen importarles mucho a los grises guardianes de la disciplina. Solo parece interesarles ciertos enunciados que los congratulan con sus lugares de confort, reproduciendo unas narrativas de una disciplina imaginada (y no pocas veces romantizada) que les evita ponerse en cuestión.

asir. Por eso, en el capítulo destinado a este concepto se ofrecen algunos argumentos teóricos y sugerencias metodológicas que permitan disipar en algunos puntos la densa bruma analítica.

Racismo, desarrollo y multiculturalismo son los otros tres conceptos que se abordan en esta segunda parte del libro. Con un mundo sacudido por *black lives matters* a propósito del asesinato de George Floyd en Estados Unidos, que ha tenido múltiples repercusiones globales, se hace cada vez más problemático desconocer los efectos del racismo estructural y de los racismos cotidianos en la vida y muerte, en los privilegios y despojos que han garantizado una desigualdad racializada que había devenido sentido común. En este capítulo se ofrecen algunas distinciones analíticas y argumentos teóricos para entender con mayor densidad lo que está en juego con el racismo.

En el siguiente capítulo se aborda el desarrollo, un término en torno al cual se continúa galvanizando gran parte de la imaginación social y política de nuestra época. Los ejércitos de tecnócratas asociados a la industria del desarrollo en diferentes escalas son numerosos y sus retóricas salvacionistas de los otros confluyen, por supuesto, con sus a menudo jugosos salarios. El mundo del desarrollismo demanda tecnócratas y expertos “inocentes”, con poca o ninguna capacidad de historización y crítica. Ofrecer algunas herramientas para la desnaturalización del discurso y aparato del desarrollo es precisamente lo que busca este capítulo. Por eso, se argumenta que el distanciamiento crítico que desnaturaliza al desarrollo tanto como a unas idealizadas exterioridades encarnadas por unos radicales otros, va de la mano de las urgencias de etnografías que evidencien su poder de seducción en el deseo por el desarrollo. Espero que este capítulo contribuya a interrumpir las certezas del desarrollo desde etnografías densas de sus embrujos y efectos, de las burocracias y tecnologías de poder, de las clientelas y los deseos por el desarrollo.

Finalmente, el capítulo dedicado al concepto de multiculturalismo. Nuestra epocalidad es una que ha sido troquelada por el giro al multiculturalismo, por los desplazamientos de las políticas por la transformación histórica hacia unas políticas de las identidades. Nos hemos alejado del sujeto político de la revolución en nombre de la emancipación universal de opresiones y explotaciones, hacia unos sujetos de derechos en nombre del reconocimiento de la diferencia y los particularismos. En este capítulo se parte de diferenciar multicultural de multiculturalismo, así como de indicar que existen diferentes tipos de multiculturalismos dependiendo de los horizontes políticos que movilizan y los efectos que persiguen. Propongo entender que el giro al multiculturalismo no se circunscribe al registro político-jurídico, sino que opera como una tecnología de producción y administración de ciertas poblaciones-en-su-diferencia. Al igual que el capítulo del desarrollo, espero interrumpir la edad de la inocencia de antropologías plagadas de buenas intenciones, a menudo cómodas y serviles al mercado o a idealizados sujetos de resistencia, para propiciar pesimismo del intelecto que orienten estudios y argumentos pertinentes para las luchas por venir.

Para el capítulo de cultura reproduzco, con algunas modificaciones, el texto que publiqué en el 2010 en mi libro *Intervenciones en teoría cultural*. Quienes quieran profundizar en mis cuestionamientos al concepto de cultura, pueden consultar mi texto “Artilugios de la cultura: apuntes para una teoría postcultural”². El capítulo de identidad reproduce, con una pequeña ampliación sobre el sujeto, el capítulo que apareció en el libro arriba mencionado. Estuve tentado a reescribirlo retomando pasajes de un manuscrito que acabo de concluir sobre Stuart Hall, pero desistí porque tiene la virtud de esclarecer algunos puntos básicos para quienes se introducen en el tema. Aunque una versión del capítulo racismo ya había sido publicada, para

2 Como casi todas mis publicaciones, lo podrán bajar de mi página: <http://www.ram-wan.net/eduardo-restrepo/>.

este libro volví sobre el texto e hice numerosas precisiones y modificaciones. Algunos argumentos con los que ahora no me sentía identificado, los modifiqué para que se sintonicen con lo que hoy considero más acertado. Aunque un par de pasajes del capítulo del desarrollo los había publicado, ese capítulo ha sido escrito como tal para este libro. Finalmente, el capítulo de multiculturalismo es el ensamblaje de varios textos publicados, uno de ellos en inglés, que los he revisado para este libro.

Desde el título he preferido referirme a pensamiento antropológico antes que a antropología porque no me anima ningún patriotismo o nacionalismo disciplinarios. Siempre he sospechado de los grises policías de las fronteras disciplinarias que no se atreven a ir más allá del canon sedimentado. Lo mejor de la antropología florece cuando se abre en conversaciones auténticas con otros autores y formaciones disciplinarias o transdisciplinarias, cuando es puesta en cuestión desde vocabularios y lugares que escapan a sus zonas de confort. Esto no supone desconocer especificidades en estilos intelectuales ni énfasis en los abordajes para entender el mundo.

De una manera amplia, entiendo el pensamiento antropológico como el resultado de una práctica intelectual derivada de unas posiciones de sujeto que abrevan de ciertas tradiciones, autores, teorías y encuadres que se consideran relevantes en el campo antropológico, que dibujan de múltiples y contradictorias maneras unos lenguajes y prácticas atribuidas en ciertos contextos institucionalizados a los antropólogos.

No se puede perder de vista que este libro es apenas una entrada a lo que es mucho más amplio, complejo y heterogéneo de lo que a menudo se encierra felizmente bajo una artificiosa etiqueta de una escuela o teoría, de lo que se le atribuye tersamente a un autor o se endosa una definición a un concepto. Este libro es, como decía uno de los protagonistas de una novela de Umberto Eco, una escalera que debe usarse para llegar a otro lado y luego abando-

narse. Debe ser cuestionado, complejizado e interrumpido por lecturas propias más juiciosas y detenidas de los autores y de los textos referidos. Nadie le ahorra a uno la lectura de las fuentes, el trabajo de encarnar a autores, teorías y conceptos.

Por lo tanto, el propósito de este libro no es más, pero tampoco menos, que una inicial ayuda en aras de caminar un primer trecho para luego ser abandonado en el no endosable proceso de intelectualmente erguirse y transitar con pies propios. Espero que este libro no se lo tome como la última palabra, que no ayude a sedimentar etiquetas ni a fetichizar imaginarios héroes culturales. No tengo empatía por la intelectualidad perezosa que demanda clausuras tersas y definicionales, que en su laboriosa reiteración de lo consabido obliteran disidencias y heterodoxias. Antes que la última palabra, por tanto, cuando mucho este libro ofrece unos primeros balbuceos.

Luego de varias décadas transitando los más disimiles textos y autores, tengo la certeza que no siempre los textos crípticos son lo más adecuados, no necesariamente los autores pedantes-camente oscuros suponen entendimientos relevantes sobre el mundo. Pueden constituirse en una irresistible seducción, por supuesto, para lectores masoquistas, lectores en los que el grado de sufrimiento o frustración son parte importante del goce que los define. La oscuridad propia de los solemnes encriptamientos en la escritura no debe tomarse como un evidente equivalente de su mayor valía. No poca trivialidad y estupidez pueden habitar tales textos, incluso de consagrados autores. Por supuesto que las claridades también pueden ser tramposas, aunque de otra manera. En ocasiones, infantilizan a sus lectores al asumirlos como unos incapaces. Otras veces se les aplana lo que es más denso y contradictorio, generando certezas que paralizan.

Invito a los lectores a que no den por sentado las obliteraciones que este libro supone, sino a que estén alertas a estas ausencias. Me he detenido en algunos autores, pero he dejado

de lado a muchos otros. He abordado, así fuese vaga y erráticamente, unas teorías mientras que tantas otras ni siquiera han sido mencionadas. Me he detenido en un puñado de conceptos sacrificando otros que, desde otras perspectivas e intereses, probablemente sean más relevantes que los abordados. No puedo evadir las responsabilidades de tales desconocimientos, los cuales no dejan de inquietarme. Por eso imagino lectores que no sean para nada condescendientes, que estén muy atentos a lo que no ha sido abordado, a lo que por mi premura, incapacidad o ignorancia ha sido dejado de lado.

Parte I

TEORÍAS

*La actividad teórica es también una práctica [...]
Un instrumento para cambiar el mundo (o evitar que cambie).*

Jesús Ibáñez (1985: 216)

1. Escuelas de finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX

Aunque el término de antropología se puede registrar incluso en el siglo XVII (Tokarev 1989: 20), el momento formativo de la antropología académica moderna en el establecimiento metropolitano se da en la segunda mitad del siglo XIX y primeras dos o tres décadas del siglo XX. El proceso de diferenciación de otras disciplinas (como la sociología y la historia) y del pensamiento filosófico supone una profesionalización asociada a la creación de asociaciones y sociedades antropológicas¹ así como la instauración de los departamentos de antropología donde recibirán entrenamiento específicamente como antropólogos las primeras generaciones. Parece haber un acuerdo entre los más diversos antropólogos que con la escuela conocida como evolucionismo

1 A finales del siglo XIX aparecen en diferentes países europeos y en los Estados Unidos una serie de sociedades de investigación científica que apelan a las nociones de etnología o antropología. Así, por ejemplo, entre las primeras sociedades de este tipo encontramos: la Société d'ethnologie de Paris (1839), sucedida luego por la Société d'anthropologie (1859) y la Société d'ethnologie (1859). Para 1942 surge la American Ethnological Society fundada en Nueva York y, un año más tarde, en Inglaterra se fundó la Ethnological Society. En 1863, también en Inglaterra, se creó la Anthropological Society, la cual se fusionó con la Ethnological Society, originándose el Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. En Alemania se funda en 1869 la Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte y, unos años más tarde, aparece en Italia en 1871 la Società italiana di antropologia e etnologia (Tokarev 1989: 19-20).

se da inicio a la antropología moderna. Así, por ejemplo, alguien tan distante del evolucionismo como Malinowski argumenta: “La antropología moderna se inicia con la concepción evolucionista” ([1942] 1967: 27).

No obstante, en esta historia del surgimiento de la antropología como disciplina, se encuentran antecedentes que no sobran ser mencionados. Uno de los que más le puede llamar la atención a los antropólogos de la actualidad es un libro publicado en 1800 por Joseph-Marie Degérando titulado *The Observation of Savage Peoples*. En una Francia donde los filósofos eran las autoridades y los guardianes del conocimiento, Degérando argumenta que es necesario observar el mundo cuidadosa y sistemáticamente: “El método de observación tiene un procedimiento seguro; reúne hechos para compararlos y los compara para conocerlos mejor” (Degérando [1800] 1969: 61).

Desde su perspectiva, está claro que “conocer mejor” significa hacer observaciones rigurosas, algo que luego resonará con fuerza en ciertas escuelas del pensamiento antropológico de la primera mitad del siglo XX. Esta afirmación de conocimiento basado en el empírico es una diferencia fundamental con los predominantes enfoques filosóficos especulativos (metafísicos o escolásticos, por ejemplo) en los que la coherencia lógica y la consistencia de las proposiciones tiene más importancia (Degérando [1800] 1969: 67).

Los proyectos de Tylor y Morgan, dos de las figuras más famosas del evolucionismo en antropología, también se basan en la presunción de la importancia nodal de la observación y los datos, y ambos rechazan el énfasis filosófico en las especulaciones. Escribieron en las últimas tres décadas del siglo XIX en un contexto anglosajón en el que las relaciones entre ciencia y filosofía tenían diferentes connotaciones que en Francia a principios de siglo (Degérando). Es importante tener en cuenta

estos contextos. Su estilo narrativo es abundante en los datos que recopilan de viajes, misioneros y agentes coloniales.

No obstante, tienen sus diferencias. Morgan no solo los citó con frecuencia, sino que también hizo una observación importante de primera mano durante años entre poblaciones indígenas en los Estados Unidos. Del mismo modo, Tylor ([1871] 1970: 9-10) planteó explícitamente la pregunta sobre el problema metodológico de la validez de ese tipo de recurso de información, aunque no hizo lo que luego se conocerá como trabajo de campo. Tylor, entonces, encaja más fácilmente con la etiqueta de un investigador “de escritorio” de la que tomaran distancia los etnógrafos de comienzos del siglo XX. No obstante, la observación empírica, recopilada directa e indirectamente, es un tropo central del trabajo de Morgan y Tylor.

La objetividad y la realidad son axiomas para todos estos autores que nos ayudan a comprender mejor el surgimiento de la “antropología evolucionista” y la noción de ciencia social relacionadas con la Ilustración. Por supuesto, la objetividad y la realidad están mediadas por la categoría de “hechos”, que es crucial en las nociones de ciencia del siglo XIX. Para todos ellos, la ciencia debe ser objetiva o, más precisamente, la objetividad es necesariamente una condición de la ciencia. En términos generales, hacen un contraste entre las creencias basadas en prejuicios y la investigación científica, es decir, conclusiones objetivas como producto del pensamiento imparcial y riguroso regido por los hechos.

Para Degérando este contraste tiene una implicación metodológica importante dado que la objetividad y relevancia de los datos están en relación inversa con el aumento de los prejuicios de la persona que observa los hechos. En otras palabras, mientras más sesgada es la mirada, el registro es menos pertinente:

[...] se limitan a descripciones sumarias de las impresiones que recibieron y de los juicios generales que infirieron sobre el ca-

rácter de las personas. Sin embargo, este inconveniente podría haberse evitado fácilmente al hacer una política para describir las cosas sin juzgarlas, o para elegir una expresión cuyo sentido sea más acordado, o para dar una estipulación precisa del sentido en el que se pretende su uso. Este no es el lugar para enumerar las imprecisiones derivadas de la falta de imparcialidad en las exploraciones, los prejuicios impuestos por sus opiniones particulares, los intereses de la vanidad o el impulso del resentimiento (Dégérando [1800] 1969: 67).

Aunque Dégérando, Tylor y Morgan tienen diferentes categorías en las que sitúan su análisis social, están de acuerdo en la presunción de que el modelo de ciencias naturales del siglo XIX se convierte en el paradigma del análisis social. Las categorías de “causalidad” y “ley natural” tienen especial relevancia para comprender este punto. Así, por ejemplo, Dégérando ([1800] 1969: 61-62) argumenta que la “Ciencia del Hombre” (con mayúsculas) es una ciencia natural porque, como otras ciencias naturales, implica observación metódica, la recopilación de hechos, su comparación y, lo más importante, busca comprender las causas de cada acción en particular para establecer leyes generales.

Por su parte, Tylor pensó en la antropología como una ciencia. Además, pasa un capítulo entero explicando cómo la antropología es la *ciencia de la “Cultura”* (con mayúscula). No es gratuito que considere que: “La tendencia de la investigación moderna es cada vez más hacia la conclusión de que si la ley está en alguna parte, está en todas partes” (Tylor [1871] 1970: 24). Tylor ([1871] 1970: 2-3) argumenta que la historia de la humanidad es parte integrante de la historia de la naturaleza. En su perspectiva, “Cultura” o “Civilización” responde a las regularidades, no es un fenómeno caótico o causal. De hecho, argumenta cómo deben considerarse estas regularidades en términos de relaciones de causalidad y, luego, en términos de leyes naturales. Por lo tanto, el origen de la cultura se ve en términos de un proceso que puede explicarse por estas regularidades:

Al estudiar tanto la recurrencia de hábitos o ideas especiales en varios distritos como su prevalencia dentro de cada distrito, tenemos ante nosotros pruebas reiteradas de causalidad regular que producen los fenómenos de la vida humana y leyes de mantenimiento y difusión según las cuales estos los fenómenos se instalan en condiciones estándar permanentes de la sociedad, en etapas definitivas de la cultura (Tylor [1871] 1970: 13).

Morgan es menos explícito al afirmar un estado de ciencias naturales para su tipo de investigación. Sin embargo, su modelo de períodos y condiciones etnológicas tiene un fuerte sentido de regularidad y necesidad, como lo hacen las leyes naturales: “Ahora se puede afirmar con evidencia convincente de que el salvajismo precedió a la barbarie en todas las tribus de la humanidad, como se sabe que la barbarie precedió a la civilización. La historia de la raza humana es una en origen, una en experiencia, una en progreso” (Morgan [1877] 1969: 3-4).

Evolucionismo

En la historiografía más convencional, los antecedentes intelectuales más inmediatos de la antropología moderna, como de otras disciplinas sociales, se encuentran en el siglo XVIII en lo que se ha conocido como la Ilustración. Muchos pensarían que el evolucionismo en antropología es el resultado de la influencia de *El origen de las especies* de Darwin, publicado en 1859. No obstante, el concepto de evolución circulaba, al menos, desde principios del siglo XIX en diferentes campos de la filosofía y la reflexión social, mucho antes de que Darwin le diera su sentido del evolucionismo biológico (Harris 1982). Influjo de la filosofía positivista de Herbert Spencer.

Hacia las últimas décadas del siglo XIX, confluyen una serie de pensadores que son referidos como los primeros antropó-

logos asociados a una corriente que ha sido denominada evolucionismo. Dentro de los autores más destacados del pensamiento evolucionista encontramos: Herbert Spencer, Edward Tylor y James Frazer en Inglaterra y a Lewis Henry Morgan en los Estados Unidos.

El siglo XIX es testigo de una expansión de colonialismo e influencia europea en el mundo. Esta expansión estuvo asociada no sólo a transformaciones de orden tecnológico como la revolución industrial, sino también a cambios en el imaginario político y social de los europeos (Wallerstein 2007). Aunque como veremos más adelante se ha cuestionado al evolucionismo por su justificación ideológica de tal expansión e influencia, también debe indicarse que reconocía que incluso las sociedades más “salvajes” respondían a una racionalidad y eran representantes de la unidad psicológica y biológica del género humano:

[...] el evolucionismo del siglo XIX se presenta como el reconocimiento pleno de una racionalidad de las prácticas y de las creencias de las sociedades salvajes. Donde el siglo XVIII no había visto frecuentemente sino “supersticiones”, en todo lo que difería de las prácticas y creencias de Europa, la nueva antropología reconoce “costumbres” (Leclerc 1973: 34-35).

Lewis Morgan publicó en 1877 *Ancient society*. En este libro se encuentran los planteamientos del pensamiento antropológico evolucionista. Distingue tres grandes fases en la historia de la humanidad: salvajismo, barbarie, civilización. En cada una de estas fases, Morgan identifica tres periodos: antiguo, medio y tardío. En el salvajismo inferior se subsistía mediante la recolección. En el salvajismo medio se daba el descubrimiento del fuego y se recurría a la pesca. En el salvajismo superior se descubría el arco y la flecha orientándose la subsistencia hacia la cacería. En la barbarie inferior se empieza a utilizar la cerámica, mientras que en la barbarie

media se domestican los animales y se descubre la agricultura. El manejo de los metales, en particular del hierro, es un indicador del estadio superior de la barbarie. Finalmente, la civilización empieza con la invención de la escritura.

En cuanto a la evolución de las relaciones sociales y de familia, las fases serían las siguientes: la consanguínea, la punalúa (caracterizada por la prohibición de casamiento entre hermanos), la sindiásmica (que consistiría en un estado de transición hacia la monogamia), la patriarcal y la monógama. Por tanto, Morgan traza una línea de evolución que se inicia desde la filiación matrilineal y el incesto para arribar a la filiación patrilineal y la prohibición del incesto.

Edward Tylor (1832-1917). Sus ideas evolucionistas se encuentran ya presentes en su trabajo *Reserches into the Early History of Mankind* (Investigaciones en la historia temprana de la humanidad) publicado en 1865. Pero es con su libro *Primitive culture* (Cultura primitiva) de 1871 que su pensamiento evolucionista adquiere madurez y es objeto de reconocimiento. La definición de cultura que Tylor propuso en este libro fue ampliamente citada.

La escuela evolucionista se ha basado en una serie de ideas centrales y relacionadas entre sí que podemos denominar postulados. Algunos de estos postulados eran muy novedosos e incluso radicales para la época. Estamos en el siglo XIX donde muchas ideas que hoy nos parecen obvias, sonaban realmente extrañas para la gran mayoría de los pensadores de aquellos tiempos.

Entre los postulados del pensamiento evolucionista en antropología encontramos la afirmación de que existía una unidad psíquica y biológica fundamental de la especie humana. “El postulado fundamental es el de la unidad de la especie humana, desde luego la unidad psíquica” (Mercier 1974: 38). Los evolucionistas afirmaban que todos los seres humanos existentes

sobre la tierra, a pesar de las inmensas variaciones de costumbres e idiomas que pueden ser constatadas, constituyen una única especie y son portadores de las mismas cualidades mentales. La unidad biológica y psicológica de la especie humana no era una idea aceptada por todos los intelectuales de aquel entonces. Algunos consideraban que las “razas” eran realmente especies humanas distintas y otros pensaban que las “sociedades primitivas” eran grupos humanos que habían caído en un proceso de degeneración.

Los evolucionistas cuestionaron estas ideas, planteando que todos (desde el europeo hasta el bosquimano, desde el japonés hasta el masai en África) no solo éramos parte de la misma especie, sino que también compartíamos el mismo sustrato biológico y psíquico. Así, para los evolucionistas, no solo todos pertenecemos a la misma especie sino que todos los grupos humanos tienen las mismas capacidades mentales y la misma habilidad para pensar lógicamente. Si todos los seres humanos compartimos estas características, la pregunta es entonces ¿cómo explicar las diferencias observables entre los grupos humanos en la actualidad y en el pasado?, ¿por qué unos son cazadores-recolectores mientras que otros son sociedades industriales? Como lo indica Stocking (1987), el dilema teórico más profundo para los antropólogos evolucionistas era la pregunta por ¿cómo explicar la evidente variedad social y cultural de los grupos humanos si se parte de la unidad biológica y psicológica de la especie humana?

El segundo postulado del pensamiento evolucionista en antropología trata de dar cuenta precisamente de la variedad social y cultural de los grupos humanos planteando que esta variación es la expresión de diferentes fases o etapas en la evolución social. En la evolución social se diferenciaban fases o etapas que, siguiendo la clasificación de Morgan, se denominaron: salvajismo, barbarie y civilización. Así, para los pensadores evolucionistas, todos los grupos humanos existentes en el presente así como los que habían existido en el pasado se encuentran ubicados en una fase o etapa

de un solo proceso de evolución de la especie humana. Así, por ejemplo, un grupo humano de cazadores-recolectores en Australia estaban en la fase de salvajismo, mientras que unos agricultores en Asia estaban en la fase de barbarie. Los europeos, por su parte, se encontraban en la fase de la civilización. Los pensadores evolucionistas propusieron una serie de criterios tecnológicos o sociales para diferenciar una fase de otra así como etapas al interior de cada una de estas fases. Según los pensadores evolucionistas, entonces, unas sociedades se encontraban en el punto más alto de la evolución, mientras que otras estaban en fases menos evolucionadas. Por tanto, la diferencia en el espacio se transforma en una diferencia en el tiempo.

Fases	Etapas	Marcadores tecnológicos
Civilización		Escritura
Barbarie	Superior	Hierro
	Medio	Agricultura
	Inferior	Cerámica
Salvajismo	Superior	Domesticación de animales
	Medio	Fuego / pesca
	Inferior	Recolección

Tabla 1. Fases y etapas de la evolución social según Morgan

Un tercer postulado de estos pensadores evolucionistas del siglo XIX consiste en plantear que todos los grupos humanos, sin excepción, transitan el mismo camino y aunque algunos lo hayan hecho más rápido que los otros, todos llegarían a la misma fase de evolución tarde que temprano. Por tanto, ningún grupo podría por sí mismo saltarse una etapa ni recorrer una trayectoria diferente. Este postulado se puede identificar como el postulado de la trayectoria unilineal de la evolución. Por tanto,

la evolución social de la especie humana se ha efectuado en una sola dirección. Así, los diferentes grupos humanos han recorrido cambios paralelos, aunque unos lo han hecho más lenta e incompletamente que otros: unos van a medio camino (los bárbaros) y otros se han quedado prácticamente en el comienzo del camino (los salvajes), mientras que unos cuantos han logrado estar en el punto cúspide del proceso evolutivo (los civilizados).

Un cuarto postulado es el de que todos los grupos humanos inventan o descubren por sí mismos, en el momento adecuado, las técnicas, prácticas, relaciones, costumbres e ideas. Eso de que cada uno recorre por sí mismo un único camino evolutivo, implica que todos entonces pueden inventar independientemente los artefactos materiales e ideacionales que les permite establecer este recorrido. La agricultura o la cacería, por ejemplo, son inventadas de forma independiente por cada uno de los grupos humanos en un momento determinado de su proceso evolutivo. Esto significa, que los evolucionistas consideraban a los diferentes grupos humanos o sociedades como entidades discretas, cada una de las cuales recorre el mismo proceso evolucionista, en relativa independencia de los otros.

Finalmente, un quinto postulado concibe a la evolución como el paso de formas más simples a unas más complejas, de lo indiferenciado a lo diferenciado, de lo homogéneo a lo heterogéneo. Un grupo humano era más evolucionado con respecto a otro porque tenía tecnologías productivas más complejas (se consideraba que la agricultura era una tecnología productiva más compleja que la recolección, por ejemplo) o porque su estructura social era más diferenciada (si había estratificación social con autoridades diferenciadas se consideraba que eran formas más complejas que un grupo humano que fundaba su estructura social en el parentesco). Lo complejo nace de lo simple, lo diferenciado de lo indiferenciado, lo heterogéneo de lo homogéneo, ese era el postulado. Por tanto, los pensadores evolucionistas partían del supuesto de que las sociedades son organismos o sistemas

naturales que tienen un curso necesario de desarrollo el que, a su vez, puede ser reducido a principios o leyes generales.

A menudo se ha planteado que los antropólogos evolucionistas del siglo XIX se dedicaban a la antropología de escritorio (o de sillón, como dicen algunos). Es decir, que armaban sus grandes relatos sobre la evolución de la humanidad desde sus oficinas sin hacer trabajo de campo, sin contrastar sus postulados con investigaciones de terreno concreto. No obstante, como lo anota Palerm (1977), no es del todo cierto generalizar esto a todos los antropólogos de la época. Es en este marco que se realizan las primeras expediciones que llevaron al terreno a estudiosos de las sociedades no occidentales. A pesar de estos estudios, es claro que para la escuela evolucionista en antropología la descripción de un grupo humano particular no tenía valor autónomo, sino en relación a poder reconstruir la historia de la evolución social de la humanidad en general.

Los evolucionistas apelaron a los cuestionarios y a los correspondientes en diferentes partes del mundo. Algunos de ellos, como Morgan, adelantaron sus investigaciones en terreno directamente. El método comparativo busca establecer las analogías entre grupos humanos separados en el tiempo y en el espacio. Los pensadores evolucionistas en antropología recurrieron al método comparativo, es decir, comparar diferentes aspectos de distintos grupos humanos existentes para examinar sus diferencias y similitudes. La forma de la familia se examinaba en diferentes sociedades, o las maneras de gobierno existentes o la tecnología de producción. A veces se comparaba una institución o aspecto entre muchas sociedades, en otras ocasiones se cruzaban varias instituciones o aspectos de una sociedad para compararlas con esos mismos cruces en otras sociedades. Mediante esta comparación se establecieron tipologías o clasificaciones de instituciones o aspectos particulares, de cruces entre ellos, o de las sociedades en general.

Dado que los evolucionistas pensaban que la diferencia entre los grupos humanos se debía a que estaban en distintas fases o estadios de la evolución, esto significaba que mediante el método comparativo se podía entender aquellas fases o etapas por las que ya habían pasado los civilizados europeos pero en las que se encontraban aún viviendo los diferentes pueblos “barbaros” y “salvajes” del mundo. Estos pueblos “barbaros” y “salvajes” eran considerados como si fuesen fósiles vivientes, eran supervivencias del pasado de la humanidad. Las formaciones sociales y culturales diferentes de las europeas representan supervivencias de fases anteriores de la evolución humana.

La noción de supervivencia es crucial para el pensamiento evolucionista en antropología. Se puede pensar que las sociedades primitivas o bárbaras son una especie de supervivencia del pasado de Europa. Más precisamente, supervivencia significa que alguna técnica, práctica, relación, costumbre, institución o idea de una fase o etapa anterior se conserva como vestigio y huella de eso que ya debería haber pasado. Un ejemplo muy trivial, pero clarificante, es la carreta de caballos al lado del automóvil en una ciudad como Bogotá. Ahora bien, tanto si nos referimos a los grupos humanos que se encuentran en fases evolutivas ya superadas por Europa o a los vestigios de épocas anteriores que aun sobreviven en una fase posterior, son supervivencia del pasado, estas supervivencias son muy importantes para los evolucionistas porque son como fósiles vivientes que les permiten reconstruir la historia evolutiva de la humanidad. Mediante la comparación de los datos recolectados en grupos humanos en diferentes fases o estadios de evolución se puede llegar a formular las leyes generales. Este método comparativo es tomado de los naturalistas, quienes establecían contrastes sistemáticos entre los entes biológicos más sencillos o primitivos y los más complejos o evolucionados.

En el siglo XIX el modelo de ciencia natural constituía el paradigma del análisis social en general y del nascente pensamiento antropológico en particular. Las categorías de “causalidad” y “ley

natural” tienen un lugar destacado en estos pensadores. Tylor y Morgan también le dieron gran importancia a las observaciones y datos sobre los diferentes grupos humanos rechazando el énfasis filosófico a las especulaciones. No obstante, sus elaboraciones se basan fundamentalmente en información proveniente de misioneros, viajeros y agentes coloniales. Morgan los cita frecuentemente, pero también él mismo recolectó datos entre los indígenas en los Estados Unidos. Tylor ([1871] 1970: 9-10) se pregunta sobre la validez metodológica de esa información recolectada por misioneros, viajeros y agentes coloniales

Para ellos la ciencia debe ser objetiva o, más precisamente, la objetividad es una condición necesaria para la ciencia. Contrastan las creencias basadas en prejuicios y la labor científica que es producto de la investigación objetiva basada en los hechos. La relevancia de los datos se encuentra inversamente proporcional a los prejuicios que tiene la persona que observa los hechos.

Como ya lo mencionamos, a los evolucionistas del siglo XIX se los ha acusado de que eran antropólogos de escritorio, es decir, que estaban sentados en sus oficinas armando sus teorías y escribiendo sus libros sin ser investigadores de campo. Esta es una crítica que se hace décadas después desde otras corrientes antropológicas posteriores. La permanencia en el terreno adquiere su significancia para la antropología en las primeras décadas del siglo XX. Complejizando este señalamiento, Mercier escribía:

La oposición entre el investigador de oficina, el *arm-chair anthropologist* de este periodo, y el investigador de campo de los periodos subsiguientes, no se manifestó de una forma tan sencilla como se dice con frecuencia, pues ninguno se negó, si se presentaba ocasión, a la recolección directa de datos, pero la permanencia en terreno no tenía la significación que alcanzaría a finales del siglo XIX, y, sobre todo, en el XX (1974: 40).

Otra crítica realizada a la escuela evolucionista le considera expresión ideológica del colonialismo europeo. En efecto, algunos críticos de los años sesenta y setenta han establecido la correlación entre las premisas y planteamientos de los pensadores evolucionistas y la ideología que justificaba la expansión colonial capitalista europea del siglo XIX:

No es difícil comprender que en ese postulado propuesto por los evolucionistas, el proceso de expansión colonial encontraba un sólido argumento ideológico. En adelante, es posible decir que Occidente no solo está en posibilidad, sino también en el derecho y en el deber (moral) de conducir a las demás sociedades hasta el estadio de progreso (civilización) que habían alcanzado los países capitalistas. Así, pues, expansión colonial y evolucionismo van de la mano a lo largo del siglo pasado [se refiere al siglo XIX], especialmente durante su segunda mitad (Díaz-Polanco 1977: 8).

Difusionismo

La corriente de pensamiento antropológico que se llegó a conocer como difusionismo se constituye como una crítica a las explicaciones ofrecidas por el evolucionismo sobre cómo se producen los cambios tecnológicos, sociales y culturales en los grupos humanos. Para los difusionistas, también conocidos como “historicistas”, son los préstamos e influencias de unos grupos humanos sobre otros los que explican que se encuentren semejanzas entre ellos, no por las invenciones independientes y paralelas que planteaban los evolucionistas.

Desde la perspectiva del difusionismo, una invención (por ejemplo, el arco y la flecha) era realizada por un grupo humano en un momento y lugar determinado, la cual se diseminaba a grupos vecinos por el contacto con ellos o por migraciones de algunos de sus miembros. De esta forma, la invención se iba

diseminando paulatinamente hasta alcanzar, en algunos casos, continentes enteros o, incluso, viajar más allá hacia otros continentes. Los artefactos, costumbres, instituciones o ideas que se encuentran en gran parte de los grupos humanos (como el fuego o la prohibición del incesto) son invenciones muy antiguas que han tenido el tiempo de extenderse en el mundo entero. En contraste, aquellos artefactos, costumbres o ideas que solo se encuentran en una zona geográfica muy reducida se deben considerar como invenciones más recientes que no han tenido el tiempo suficiente para extenderse en un área más amplia.

Sobre esta escuela del pensamiento antropológico, Malinowski en su libro *Una teoría científica de la cultura*, publicado póstumamente a su muerte, afirma que “El verdadero mérito de la escuela difusionista consiste en su mayor concreción, en su sentido histórico más profundo y sobre todo en su consideración de las influencias ambientales y geográficas” ([1942] 1967: 28).

En el difusionismo se han distinguido dos corrientes principales. De un lado la corriente inglesa, asociada a los trabajos de Rivers así como de G. E. Smith (1871-1937), quien argumentaba que Egipto era el centro de las civilizaciones conocidas. De otro lado, se encuentra la corriente alemana, ligada a nombres como los de Grabner y Schmidt. Sus argumentos difusionistas consistían en considerar que existían unos focos primitivos de difusión.

La explicación difusionista del cambio histórico cuestiona muchos de los postulados de los evolucionistas. Por tanto, los postulados del difusionismo se pueden presentar en contraste con los del evolucionismo. En primer lugar, en oposición a la idea de que la evolución tiene una dirección evidente que se sucede por etapas específicas (salvajismo-barbarie-civilización), los difusionistas argumentan que el cambio histórico no sigue esta dirección evidente. El primer postulado del difusionismo es, entonces, una negación del etapismo (la idea de la sucesión de fases y etapas) y direccionalidad del cambio cultural.

El segundo postulado de los pensadores difusionistas se opone a la idea del evolucionismo de que los diferentes grupos humanos inventan independientemente los mismos elementos culturales dependiendo de su fase o estadio de evolución. Para los difusionistas, la invención independiente y paralela no era la regla como lo suponían los evolucionistas². Como ya lo anotábamos, para los difusionistas las invenciones de un artefacto, costumbre, institución o idea se dan una vez en un grupo humano determinado, no se repiten en los otros sino que estos la toman prestada, se la apropian, del grupo que la inventó. Esto significa que los grupos humanos no son tan innovadores como los pensaban los evolucionistas, sino que son los contactos culturales por vecindad o efectuados a través de la migración los que constituyen el ímpetu del cambio.

El tercer postulado de los difusionistas consiste en que mientras más antiguo un invento más extendido geográficamente se encuentra y mientras menos es más reciente. Esto supone una tendencia del movimiento de los rasgos o elementos culturales, la cual se da desde un centro o núcleo hacia la periferia o las márgenes. Movimiento parecido al que produce la caída de una piedra en un estanque de agua. De esta manera, la diferencia entre los grupos humanos se entiende como un indicador de la ausencia de contacto o influencia, y la semejanza como una muestra de tal contacto e influencia. En suma, el difusionismo destaca el contacto cultural y el préstamo en oposición a la historia paralela e invención independiente. La difusión es el mecanismo principal que explica los cambios en un grupo humano y, de manera general, lo que explica el desarrollo de la civilización de la especie humana en su conjunto.

2 Algunos evolucionistas, como Morgan y Tylor no descartaban el préstamo o difusión, pero le otorgaban un lugar marginal en la evolución socio-cultural. Otros pensadores evolucionistas, como Rivers, se convirtieron al difusionismo.

El difusionismo se puede considerar como un método histórico-cultural ya que en términos explicativos destaca el contacto cultural y del préstamo entre los diferentes grupos humanos. Con ello se pretende datar cronológicamente la edad de dichos rasgos: cuando más cerca estén del centro cultural más antiguos serán. Aunque teóricamente se refiere al conjunto de elementos o rasgos que constituyen una formación social y cultural de los diferentes grupos humanos, la metodología difusionista tiende a concentrarse en los artefactos (herramientas, armas, objetos) porque con estos artefactos se cuenta con un registro más evidente. Gräebner y otros antropólogos alemanes desarrollaron los criterios de forma (semejanza de rasgos) y número de semejanzas para identificar el grado de difusión y contacto. Confluyen con los antropólogos evolucionistas en el uso del método comparativo.

Los pensadores difusionistas se orientaban a reconstruir la trayectoria histórico-geográfica de los rasgos y los complejos culturales para identificar sus zonas de expansión. Se trataba de trazar la evidencia de los procesos históricos determinando las influencias que habían confluído en la configuración de un área cultural concreta. Para la escuela difusionista alemana (Schmidt y Gräebner), los *Kultur-kreise* (círculos culturales o aglomerados de rasgos emergentes) se mostraban como focos de la cultura formados por rasgos, los cuales eran transmitidos de formas diversas, pudiendo perderse o sufrir adaptaciones. Con el paso del tiempo los círculos en expansión comienzan a encontrarse, a superponerse, a mezclarse, con frecuencia a destruirse.

Aunque se admita que el principio de difusión puede ser de utilidad para relacionar rasgos culturales, es incapaz, sin embargo, de dar cuenta del origen de ellos, a no ser que se llegue a una regresión infinita y absurda. También se ha cuestionado que en sus versiones más extremas, el pensamiento evolucionista no consideraba los contactos y préstamos entre los diferentes grupos humanos como un fenómeno que explicara. Invención independiente versus difusión.

Particularismo histórico

El particularismo histórico surge en los Estados Unidos en las primeras dos décadas del siglo XX. Franz Boas es la figura más destacada de esta corriente y, para muchos, el verdadero “padre fundador” de la antropología moderna en los Estados Unidos. Esta corriente del pensamiento antropológico recibe el nombre de particularismo histórico porque hace énfasis en la reconstrucción histórica cultural particular de cada sociedad basados en el trabajo de campo. El particularismo histórico cuestiona tanto al evolucionismo como al difusionismo. Antes que estar interesado por la historia de la Cultura o Civilización humana en singular y con mayúscula como los evolucionistas o difusionistas (esto es como si fuera una unidad), para los antropólogos de la corriente del particularismo histórico lo que interesa son las culturas en su pluralidad de trayectorias y en sus propias singularidades. De ahí que con el particularismo histórico se produzca un desplazamiento del interés por la Cultura hacia el interés por las culturas.

El particularismo histórico cuestiona la escuela evolucionista por su etnocentrismo en la formulación de unas fases o etapas necesarias de la evolución donde la civilización europea estaba en la cúspide de la evolución, apareciendo como el futuro del resto de la humanidad que era clasificada como bárbaros o salvajes. Argumenta que no existen culturas superiores e inferiores, como lo argumenta el evolucionismo, sino que las culturas son diferentes. Niega que existan criterios para establecer fases o etapas evolutivas de mayor o menor desarrollo de una sociedad con respecto a otra, de ahí su énfasis relativista. Teniendo en consideración estos distanciamientos críticos que el particularismo histórico estableció con varios de los postulados del evolucionismo, Kaplan y Manners plantearon que “[...] Boas y sus estudiantes reaccionaron fuertemente en contra de las formulaciones especulativas de los evolucionistas del siglo XIX y, por tanto, dieron a la antropología americana [sic] un sesgo antie-

volutivo que tendió a dominar las disciplina hasta finales de la segunda guerra mundial” (1979: 126).

También existen diferencias del particularismo histórico con respecto al difusionismo. Boas enfatizaba que era indispensable reconstruir la historia particular de cada cultura y solo a partir de esta reconstrucción era posible identificar trazos de difusión de algunos rasgos culturales en relación con los grupos humanos vecinos y en contextos geográficos definidos. Aunque no se descartaba la difusión, el particularismo histórico cuestionaba la idea de que el contacto cultural generaba de forma mecánica o automática la difusión. Al contrario, muchos de los elementos tomados de un grupo humano por otro son resignificados y transformados en el proceso de apropiación.

Franz Boas (1858-1942), nacido en Alemania, matemático, geógrafo y físico de formación, se puede considerar sin lugar a dudas como la figura dominante de la antropología en los Estados Unidos en el período comprendido entre la última década del siglo XIX y los años veinte del siglo XX. Es Franz Boas fundador del primer departamento universitario de antropología de los Estados Unidos (en la Universidad de Columbia, donde enseñó hasta 1941) y fue el maestro de una generación destacada de antropólogos que consolidaron la disciplina en ese país. Entre sus alumnos se encuentran Herskovits, Margaret Mead, Ruth Benedict, Sapir, Lowie y Kroeber. Boas también fue el gestor del modelo de las cuatro ramas componentes de la antropología: arqueología, lingüística, antropología física o biológica y antropología cultural. Este modelo de las cuatro ramas es una marca de la antropología estadounidense que se ha mantenido por la sedimentación institucional del establecimiento académico. No sobra anotar que en la mayoría de los países del mundo

la antropología no sigue ese modelo de las cuatro ramas y en los mismos Estados Unidos se encuentra grandemente desacreditado, manteniéndose por la inercia institucional del sistema universitario y la distribución de los recursos.

En 1883 Boas viajó al Ártico con la intención de realizar una serie de mapas geográficos, así como de estudiar los efectos del clima en la vida de las poblaciones locales. En su formación de geógrafo había sido discípulo de Friedrich Ratzel, quien era uno de los defensores del determinismo ambiental (que el entorno determina los modos de vida y las formaciones sociales y culturales). No obstante, Boas encontró que tal determinismo era cuestionado por sus observaciones sobre las poblaciones locales del Ártico.

Boas fue una figura pública importante en los años treinta, cuando desde sus propias investigaciones de antropología física asumió una crítica radical a los postulados del racismo científico. Cuando fue galardonado con un doctorado honorario en Alemania en 1931, en un momento de ascenso del racismo nazista, su conferencia fue contra los supuestos del pensamiento racista de establecer una correlación entre raza y cultura.

El primero de los postulados teóricos del particularismo histórico que se debe resaltar es uno que podemos denominar el postulado de la singularidad histórica de cada cultura. Cada cultura tiene una propia trayectoria y unas características únicas que deben ser comprendidas en sus propios términos. Esto no descarta que se puedan trazar semejanzas o influencias entre diferentes culturas, pero el interés del investigador debe centrarse en los procesos históricos particulares de cada una de ellas. De ahí su disputa con el evolucionismo de pensar en una evolución general, sino que cada grupo humano tiene su propio camino.

Boas consideraba que colocar a las culturas individuales en la escala de salvajismo-barbarie-civilización no permitía apreciar sus particularidades e integralidad. El interés del particularismo histórico es dar cuenta de cada cultura, de su específica trayectoria histórica, sin subsumirla en una narrativa general de la evolución de la humanidad.

Otro postulado consiste en considerar que cada cultura es una totalidad, por lo que no se deben estudiar aspectos aislados, sino que es necesario comprender cada cultura en particular teniendo presente que constituye una totalidad. Un aspecto o elemento cualquiera debe ser comprendido en relación con los otros elementos de la cultura a la que pertenece.

Un tercer postulado se refiere a establecer una distinción analítica entre la esfera de la cultura, la de la raza y la del lenguaje. Desde la perspectiva del particularismo histórico de Franz Boas, no existe una correspondencia entre raza, lengua y cultura en un grupo humano determinado. Este postulado significa que pueblos de una misma raza tienen lenguajes y culturas distintas, así como grupos humanos que hablen la misma lengua pueden pertenecer a razas o culturas distintas. Este postulado cuestiona el pensamiento racial de la época que establecía una correspondencia necesaria entre raza y cultura. Apelando a las mediciones antropomorfas con migrantes de primera y segunda generación en los Estados Unidos, Boas demostró que los rasgos raciales se transforman ante las nuevas influencias y que no existía ninguna relación causal entre una particular raza y una cultura determinada.

El relativismo cultural constituye otro de los postulados teóricos centrales del particularismo histórico. Desde el relativismo cultural se argumenta que no hay culturas superiores a otras sino que cada cultura es valorable sólo en sus propios términos. Esto cuestiona la premisa evolucionista de que las fases de evolución constituyen una escala de valoración donde la civilización europea ocupa la cúspide del proceso evolutivo.

Cultura y personalidad. Derivado de la articulación del particularismo histórico con corrientes de la psicología y del psicoanálisis, se encuentra la escuela de pensamiento antropológico conocida como cultura y personalidad. Como su nombre lo indica, el centro de sus intereses radica en las relaciones entre la cultura y el individuo, o más precisamente, entre los patrones o instituciones culturales y la existencia de ciertos tipos de persona modales en una cultura determinada. Influenciados por el psicoanálisis freudiano, los autores de cultura y personalidad buscaban identificar no sólo los rasgos o patrones culturales más relevantes que definen una cultura sino también ciertos modelos de personalidad que caracterizaban a dicha cultura. Algunos de los antropólogos más destacados que pertenecen a esta corriente son Ruth Benedict, Margaret Mead y Ralph Linton. Tres son los problemas más destacados que aborda la escuela de cultura y personalidad: 1) la relación existente entre cultura y naturaleza humana, 2) las personalidades típicas que existen en el marco de una cultura y 3) los procesos y mecanismos de incorporación de la cultura por parte de los individuos pertenecientes a esta.

El particularismo histórico plantea una perspectiva histórica y geográficamente circunscrita de la cultura. El método inductivo es central en el trabajo de Franz Boas. Contrapone la historia conjetural de los evolucionistas (esto es, una historia marcadamente especulativa y universal) a una reconstrucción histórica rigurosa de una cultura o de un determinado conjunto de ellas en un área geográfica determinada. Esto hace que el particularismo histórico abogaba por un método historiográfico riguroso con base en el trabajo documental y de campo con las culturas estudiadas. En las investigaciones adelantadas, Boas resaltó la

importancia de la lingüística y la tradición oral en el trabajo de campo del antropólogo. Igualmente, Boas recurrió a la investigación en profundidad a partir de los relatos y biografías de informantes claves, sobre todo en situaciones en las cuales sus culturas se encontraban en proceso de desaparición.

Ante la utilización del método comparativo del evolucionismo y del difusionismo, propuso una utilización del trabajo de campo intensivo en regiones y culturas determinadas. La investigación de los fenómenos culturales particulares en profundidad es la condición y el paso inicial para establecer la comparación entre ellos. No obstante, estas comparaciones deben efectuarse solamente dentro de un “área cultural” determinada. El concepto de área cultural refiere a unas zonas geográficas en las que se puede trazar la existencia de una relativa similitud cultural.

Al particularismo histórico se le ha cuestionado su excesivo énfasis en la dimensión subjetiva de la cultura, lo que para algunos ha significado una especie de culturalismo. También se le ha cuestionado su empirismo, que ha significado en la práctica una renuncia a la producción de conceptualizaciones de carácter más general.

Funcionalismo

Lo que se ha conocido con el nombre de funcionalismo dominó el campo antropológico británico desde finales de los años veinte hasta la década del sesenta. Para muchos esta escuela del pensamiento antropológico significó un gran avance en términos metodológicos puesto que a menudo se argumenta que con una de sus figuras más emblemáticas, Malinowski, se inicia el trabajo de campo etnográfico moderno. Todavía hoy se recurre frecuente a Malinowski y a su ya mítico trabajo de campo en

Trobriand para indicar el punto de partida de la etnografía en la tradición antropológica³.

Al igual que el particularismo histórico, con el funcionalismo se cuestionan el grueso de los planteamientos del evolucionismo y del difusionismo. Pero a diferencia del particularismo histórico, el funcionalismo se centra prácticamente de forma exclusiva en el presente de las sociedades y culturas que estudia ya que su interés primordial radica en examinar las interrelaciones y funciones de los componentes de una sociedad o cultura determinada. De ahí que se diga que el funcionalismo se enfocó en el estudio de culturas particulares de pueblos aislados abandonando la investigación de leyes del cambio histórico y menospreciando las explicaciones históricas. Así, los pensadores funcionalistas más convencionales rechazaron lo que aparecía a sus ojos como “historia conjetural” de las escuelas antropológicas anteriores (concretamente evolucionismo y difusionismo) para resaltar el funcionamiento interno de totalidades sociales o culturales aisladas.

Además de Bronislaw Malinowski, el otro exponente destacado de la escuela funcionalista británica es A. R. Radcliffe-Brown. No obstante, en varias ocasiones Radcliffe-Brown cuestionó tanto la existencia de una escuela funcionalista como que él mismo fuese uno de sus figuras: “Se ha dicho en más de una ocasión que pertenezco a algo llamado ‘escuela funcional de antropología social’, y hasta que soy su líder. Esta Escuela Funcional no existe realmente; es un mito inventado por el profesor Malinowski” (Radcliffe-Brown 1974: 215). Este rechazo responde más a pugnas internas entre estos dos académicos y al modelo de antropología como ciencia que avalaba Radcliffe-Brown que al hecho de que no existiese el funcionalismo ni que él no ocupase un lugar destacado en esa corriente del pensamiento antropológico. Esto no significa que no se dieron diferencias teóricas entre Malinowski

3 Como suele suceder, los procesos de invención son más complejos que los cuentos que suelen ser contados sobre tales inventos.

y Radcliffe-Brown. Como veremos más adelante, por ejemplo, por sus categorías y propuestas Radcliffe-Brown elabora lo que se puede denominar un funcionalismo estructural, estando mucho más cercano a los desarrollos posteriores del estructuralismo francés que el mismo Malinowski.

Algunos de los alumnos de Malinowski o Radcliffe-Brown también lograron amplia visibilidad y reconocimiento no sólo entre sus colegas en Gran Bretaña, sino en los anales de las antropologías realizadas en otros países. Nombres como los de Evans Pritchard, Raymond Firth y Edmund Leach son quizás tres de los más evidentes.

Bronislaw Malinowski nació en Cracovia (Polonia) el 7 de abril de 1884. Su padre era profesor de filología eslava. Las narrativas míticas afirman que, reducido a la cama por una fuerte enfermedad, leyó el libro de Frazer *La rama dorada*, lo que lo interesa en la antropología. No obstante, una vez recuperado siguió sus estudios en física y química, los que combina con psicología e historia económica. Para 1910 empieza sus estudios en Gran Bretaña, en el London School of Economics, y en 1912 consigue fondos para adelantar su primera investigación de campo en Nueva Guinea. La primera guerra mundial lo sorprende en campo, y siendo polaco, se le niega la posibilidad de regresar a Inglaterra. Solicita un permiso con el gobierno australiano para que se le conceda el adelantar su trabajo de campo, el cual es otorgado. En este marco, Malinowski adelanta, en las Islas Trobriand, lo que sería un ampliamente conocido trabajo de campo en tanto que, con base en el mismo, publicase en 1922 su libro *Los argonautas del Pacífico occidental* y formulase algunos de los criterios centrales de lo que se constituyó la etnografía moderna.

Entre los postulados que conforman la escuela funcionalista, se pueden destacar los siguientes. Un primer postulado del

funcionalismo, que puede ser llamado el de la totalidad integral, consiste en señalar que la cultura o la sociedad constituye una totalidad coherente en la cual sus diferentes componentes se encuentran estrechamente relacionados: “La sociedad está compuesta por sistemas en estado de interdependencia funcional” (Bonte 1975: 37). Dada esta interdependencia de los distintos componentes de una cultura o sociedad, no es adecuado estudiar uno de estos componentes de manera aislada, sin tener en consideración ese conjunto de relaciones que mantiene con otros componentes.

Así, se puede considerar que el [...] funcionalismo [es]: la doctrina que asegura que cada cultura es una configuración distinta, integrada por partes únicas e interrelacionadas, y que estas partes solo pueden entenderse en términos de la relación con su contexto configuración más amplio” (Kaplan y Manners 1979: 74). De esta manera, “[...] una cultura debe ser considerada como una totalidad coherente, no pudiendo en ningún caso ser interpretados separadamente todos los aspectos que presenta [...]” (Mercier 1974: 136). En palabras de un destacado antropólogo de la escuela británica: “Las sociedades humanas son sistemas naturales cuyas partes integrantes son interdependientes, sirviendo cada una de ellas para mantener el todo en un complejo de relaciones necesarias” (Evans-Pritchard [1962] 1978: 11).

Un segundo postulado de la escuela funcionalista puede ser denominado como el postulado de la universalidad funcional. Este postulado consiste en argumentar que todos los componentes de una cultura o sociedad existen debido a que tienen una función determinada. En sus versiones más extremas se argumenta que no hay componente de una formación social o cultural que no desempeñe una función. Pero en sus versiones suaves, esto se plantea sólo como hipótesis de trabajo que debe ser demostrada.

Para Malinowski este postulado es elaborado desde su teorización sobre la relación entre función y necesidades⁴. Así, la noción de función se encuentra asociada más a una concepción biológica, ya que concibe la cultura como un organismo e indica el papel desempeñado en el mantenimiento y reproducción de tal organismo: “La función no admite ser definida sino como la satisfacción de necesidades por medio de una actividad en la cual los seres humanos cooperan, usan utensilios y consumen mercancías” (Malinowski [1942] 1967: 52). Derivadas de sus condicionamientos biológicos, los seres humanos tienen necesidades universales ante los cuales cada cultura responde de forma particular para satisfacerlos. Existe una respuesta cultural a cada necesidad, lo que permite la constitución de instituciones específicas cuya función radica en su satisfacción. Para satisfacer sus propias necesidades, los seres humanos deben procurarse una organización y, con este propósito, se crean las instituciones.

La existencia de cualquier institución supone un acuerdo sobre las normas y las relaciones que implican dentro del grupo. De ahí que Malinowski haya considerado a la institución como la unidad básica del comportamiento organizado y la función como el concepto que da cuenta de este comportamiento. En Malinowski, la noción de “[...] función puede interpretarse como el papel que desempeña una institución en la promoción de la cohesión social y en la persistencia del modo de vida o una cultura dados en un medio ambiente determinado” (Kaberry 1974: 98).

Malinowski elabora toda una teoría de las necesidades biológicas o básicas y las necesidades derivadas. Las necesidades básicas eran las siguientes: nutrición, reproducción, cuidados corporales, seguridad, relajación, movimiento y crecimiento: “Entiendo por necesidad, entonces, el sistema de condiciones que se manifiestan

⁴ Esto se diferencia de una noción de función en sentido matemático en donde decir que x es una función de y significa que la relación entre ambas es constante, y que todo cambio de y supone un cambio de x .

en el organismo humano, en el marco cultural y en la relación de ambos con el ambiente físico, y que es suficiente y necesario para la supervivencia del grupo y del organismo” (Malinowski [1942] 1967: 107). La cultura es la respuesta organizada de la sociedad para satisfacer sus necesidades, es un ambiente artificial por medio del cual todos los seres humanos satisfacen sus necesidades. En fin, la cultura es un medio que permite a los seres humanos alcanzar determinados fines de satisfacción de sus necesidades. Para Malinowski la cultura es entendida como “[...] una unidad orgánica o un todo conexo y vivo que tenía tres dimensiones: organización social, equipo material y creencias” (Kaberry 1974: 99).

Radcliffe-Brown, el otro gran exponente del funcionalismo, tiene una manera diferente de entender este postulado a como lo hace Malinowski. Para evitar ambigüedades en la noción de función Radcliffe-Brown (1974: 203) no habla de necesidades sino de condiciones necesarias de existencia. Esto lo diferencia grandemente del concepto de función propuesto por Malinowski. La definición sugerida por Radcliffe-Brown es la siguiente: “‘función’ es la contribución que una actividad parcial hace a la actividad total de la que forma parte. La función de un uso social particular es la contribución que hace a la vida social total como funcionamiento del sistema total” (1974: 206-207). Antes que una correlación entre unas necesidades biológicas o sociales que deben ser satisfechas por unas instituciones como lo imagina Malinowski, para Radcliffe-Brown la noción de función se refiere a la de estructura social en tanto que es a la existencia y continuidad de esta estructura a la que refiere: “Tal como acostumbro a usar la palabra, siguiendo a Durkheim y a otros, definiría la función social de un modo socialmente regularizado de actividad, o de un modo de pensamiento, como su relación con la estructura social, a cuya existencia y continuidad contribuye de algún modo” (Radcliffe-Brown 1974: 228).

Estrechamente asociado a los dos postulados anteriores, un tercer postulado del funcionalismo consiste en su concepción de la reproducción de la cultura o de la sociedad. Dado que desde el funcionalismo hace énfasis en la función que desempeña cualquier institución o componente de la totalidad cultural o social, esto deriva en el postulado de que en su conjunto estas funciones tienden a mantener el equilibrio del sistema, posibilitan su reproducción: “Los sistemas sociales están permanentemente en equilibrio o bien tienden a realizar (a restablecer) el estado de equilibrio” (Bonte 1975: 37). Este postulado puede llamarse el de la unidad funcional: “Podemos definirlo como una condición en la que todas las partes del sistema social trabajan juntas con un grado suficiente de armonía y consistencia interna, es decir, sin producir constantes conflictos que no puedan resolverse o regularse” (Radcliffe-Brown 1974: 207). Inspirados en los principios durkheimianos de equilibrio y normatividad, desde el enfoque funcionalista se argumentaba que la cultura constituye un todo funcional, integrado y coherente.

Alfred Radcliffe-Brown (1881-1855). Realizó su primer trabajo de campo en las islas Andaman entre 1906 y 1908 y entre 1910 y 1912 estudió entre las poblaciones indígenas australianas, bajo la tutela del por aquel entonces difusionista W.H.R. Rivers en Cambridge, Inglaterra. Fue profesor en Sidney (Australia) y en Chicago (Estados Unidos), antes de ocupar la cátedra de antropología social en la Universidad de Oxford (Inglaterra). Fue una de las figuras más destacadas de la antropología británica de la primera mitad del siglo XX, y en particular uno de los propulsores del enfoque funcionalista. Dentro de sus aportes a esta escuela de pensamiento se encuentran la noción de estructura social y su énfasis en el carácter de ciencia natural de la antropología, considerándola como sociología comparada.

Otro de los postulados de la escuela funcionalista radica en que considera que la sociedad o la cultura deben ser estudiadas

como si fueren organismos. Este postulado del funcionalismo puede ser llamado el de la analogía organicista. Tanto en Malinowski como en Radcliffe-Brown la biología es una fuente de inspiración teórica, derivando de esta la idea de que debe estudiarse la sociedad o la cultura como si fuese un organismo individual:

El funcionalismo como una perspectiva teórica en la antropología se deriva de una analogía con lo orgánico, que nos conduce a pensar en los sistemas culturales como si fuera una especie de “organismo” cuyas partes no están sólo relacionadas, sino que, al mismo tiempo, contribuyen a su conservación, estabilidad y supervivencia (Kaplan y Manners 1979: 103).

El funcionalismo considera que es posible ofrecer una explicación antropológica al margen del cambio, simplemente haciendo énfasis en el examen de las funciones. Esto hace que haga énfasis en el estudio sincrónico de la articulación de los diferentes elementos de una sociedad o de una institución entre sí, la manera como forman un sistema y la función que cada uno desempeña dentro de este. Por tanto, en el análisis funcional lo que cuenta es la identificación y comprensión de la función que desempeñan los diferentes componentes de la cultura.

Esto significaba una diferencia significativa con el evolucionismo y el difusionismo ya que desde la escuela funcionalista se negaba el valor de la reconstrucción especulativa de la historia, subrayando la necesidad de estudiar las instituciones sociales realmente existentes, las culturas o sociedades como todos integrados: “La idea de que la sociedad puede construir una totalidad por sí misma y cuyo análisis debe comprender la articulación sin recurrir a elementos exteriores (historia, difusión, evolución, etc.), era generalmente extraña a la antropología victoriana” (Leclerc 1973: 82-83).

En contraste con el evolucionismo y difusionismo que recurrían a la especulación histórica y a lo deductivo, el enfoque

funcionalista era más empírico e inductivo. Consideraban que a partir de hechos particulares cuidadosamente observados registrados por profesionales (el etnógrafo) se puede alcanzar conclusiones generales. El funcionalismo, entonces, no requiere acudir a la historia para explicar, por lo que enfoque es sincrónico.

Para Malinowski son las instituciones las unidades elementales y concretas en los estudios antropológicos. Estas unidades deben ser estudiadas no solo en cuanto a describir cual es la función que desempeñan, sino también a plantear cómo se encuentran interconectadas con los demás elementos de la totalidad cultural. El postulado de la cultura como totalidad tiene como implicación de método que el estudio de los elementos culturales debe tener muy presente su conexión con el conjunto al que pertenecen.

Con el funcionalismo, pero sobre todo a partir de Malinowski, el trabajo de campo entendido como la comunicación directa con la gente y la observación participante de las actividades diarias llegaron a ser característica principal del método antropológico⁵, Aunque siempre se argumentó que los estudios de culturas o sociedades concretas de esta forma detallada era un paso para el establecimiento posterior de comparaciones y generalizaciones, el grueso del trabajo de los primeros funcionalistas son etnografías de una gente en concreto. Esto es conocido como microanálisis y contrasta con la perspectiva de los evolucionistas y difusionistas de hacer énfasis en la historia evolutiva o la cultura de la humanidad en general: “El microanálisis es la unidad de modelo de razonamiento funcionalistas; para los victo-

5 Aunque Malinowski ha sido considerado la figura que ha formulado de manera explícita y convincente la etnografía contemporánea, no se deben desconocer los múltiples autores que le dieron relevancia a la experiencia de trabajo de campo adelantada por el etnógrafo en la configuración de datos pertinentes. Así, por ejemplo, hemos mencionado a Franz Boas y al particularismo histórico que, unos años antes que Malinowski, estaban adelantando trabajos de campo intensivo entre diferentes sociedades indígenas de los Estados Unidos.

rianos no era sino un momento provisional del análisis macroscópico o global” (Leclerc 1973: 82-83). Una de las consecuencias de este énfasis metodológico en la etnografía fue que los antropólogos se especializaron en un grupo humano determinado, con el cual a menudo habían realizado diferentes periodos de trabajo de campo y que alcanzaban a conocer con cierto detalle.

Radcliffe-Brown era claro en considerar a la antropología como una ciencia natural que, como cualquier otra ciencia, recurría para adelantar sus estudios al “método científico”. Al igual que la química o la biología, la antropología era una ciencia natural porque aplicaba el “método científico” para el estudio de un ámbito de la realidad: “[...] yo considero que la antropología social es una rama de las ciencias naturales [...] Concibo la antropología social como la ciencia natural teórica de la sociedad humana, es decir, la investigación de los fenómenos sociales por métodos esencialmente similares a los que se utilizan en las ciencias físicas y biológicas” (Radcliffe-Brown 1974: 216). De la misma manera que las moléculas o los seres vivos, las sociedades humanas son parte de los fenómenos naturales. Analíticamente cada uno de estos fenómenos puede ser entendido en sus propios términos (Radcliffe-Brown 1974).

Por lo tanto, la antropología se ocupa de un tipo específico de fenómenos naturales, a saber, los fenómenos sociales: “Los fenómenos sociales son un género diferenciado de los fenómenos naturales” (Radcliffe-Brown 1974: 216). Desde su perspectiva, la forma de entender cualquier tipo de fenómeno natural es a través de la observación sistemática. Argumenta a favor de una concepción empírica de la ciencia: “Considero las ciencias naturales como la investigación sistemática de la estructura del universo, tal como se nos revela a través de los sentidos” (Radcliffe-Brown 1974: 217).

Para él, sin embargo, el enfoque empírico es solo un aspecto del “método científico”. La ciencia es un proyecto basado en

hechos empíricos; sin embargo, uno que pueda formular leyes y generalizar basado en ellas. El objetivo de los proyectos científicos es encontrar leyes que rijan los fenómenos naturales. Es en este contexto que Radcliffe-Brown argumenta que la ciencia es una investigación nomotética. En resumen, para Radcliffe-Brown la antropología es una ciencia empírica orientada, cuyo objeto de análisis pertenece a los fenómenos naturales, y cuya propuesta es descubrir sus características generales.

Las culturas o sociedades eran consideradas como un fenómeno del mundo natural, que podía ser objeto de recolección para posteriormente establecer estudios comparativos de forma objetiva y a partir de la inducción que se pretendía llevaría a establecer leyes de la misma forma que se hacía en una ciencia como la física (Stocking 1987). La búsqueda de leyes o principios generales, como se hacía en otras ramas de la ciencia, era el propósito de la labor del análisis funcional: “El objetivo de la antropología social es reducir toda la vida social a leyes o principios generales sobre la naturaleza de la sociedad que permitan formular predicciones” (Evans-Pritchard [1962] 1978: 11).

Durante la predominancia del funcionalismo, la antropología británica establece un particular énfasis en el empirismo. Uno de los puntos donde se expresa con mayor claridad es en la noción de estructura social de Radcliffe-Brown, que contrasta abiertamente con la idea que Lévi-Strauss tiene de estructura más desde el enfoque formalista del estructuralismo (el cual se analizará en la siguiente unidad temática). Para Radcliffe-Brown la estructura es un hecho empírico, una realidad concreta. La estructura es algo que uno puede observar, describir y comparar. Argumenta que la estructura social es un hecho real que el etnógrafo puede registrar a través de su observación. Más aún, para él la realidad de las estructuras sociales comparten la misma naturaleza de los organismos individuales: “Las estructuras sociales son tan reales como los organismos individuales” (Radcliffe-Brown 1974: 217).

En una carta dirigida a Lévi-Strauss, es el mismo Radcliffe-Brown quien establece que su concepto de estructura es un hecho real: “Mientras que para usted, la estructura social no tiene nada que ver con la realidad sino que son modelos que son contruidos, yo considero que la estructura social es realidad. Cuando tomo una concha particular en la playa, reconozco que tiene una estructura particular. Puedo encontrar otras conchas de las mismas especies que tienen estructuras similares, puedo decir entonces que es una forma de estructura característica de la especie” ([1953] 1977: 42). En suma, desde su perspectiva la estructura es una realidad empírica y no tiene nada que ver con el modelo abstracto que el antropólogo colige que opera en lo inconsciente como lo propone Lévi-Strauss.

La metodología etnográfica a la que recurrió el funcionalismo y que le permitió la profesionalización del proceso investigativo y la mayor rigurosidad en los datos obtenidos, tuvo a menudo como correlato un olvido de la dimensión histórica de la cultura y la despreocupación por los procesos. En otras palabras, el énfasis en lo sincrónico ha llevado a una marginación de lo diacrónico en el análisis funcional. Es recurrente, entonces, que al funcionalismo se le haya cuestionado que en sus investigaciones concretas tienda a no preocuparse por la dimensión temporal.

En tanto que es imposible discernir entre función básica o primaria (que responde a una necesidad de carácter biológico para la reproducción del organismo individual y colectivo y necesidad) y función secundaria o derivada (que se mantiene por la fuerza del hábito, por la inercia de la costumbre), para algunos críticos como Lévi-Strauss la afirmación de que una sociedad o cultura funciona es una perogrullada (una trivialidad y obviedad), pero decir que todo en esta sociedad o cultura funciona es realmente un absurdo teórico que no se demuestra empíricamente.

Una de las críticas más recurrentes que se le ha hecho al funcionalismo británico es su asociación con el colonialismo:

El nexo de unión entre antropología y administración colonial es particularmente evidente bajo el dominio colonial británico, en el que se aplica la política de la *indirect rule*, y se desarrolla una corriente de investigaciones antropológicas paralela a la formación de un estudio antropológico sobre el terreno (especialmente con Bronislaw Malinowski). El verdadero método antropológico se elabora entonces: está basado en la observación del interior de las sociedades estudiadas, lo que es posible gracias a la diferenciación cultural, y crea una distanciamiento que favorece la aprehensión objetiva de los hechos (método de la observación participante). El antropólogo se convierte en un especialista profesional integrado en el mundo colonial (Bonte 1975: 22).

Su asociación con el colonialismo no es sólo en cuanto los antropólogos británicos funcionalistas realizaron gran parte de su trabajo de campo bajo el amparo de la administración colonial de su país en territorios coloniales ni que sus conocimientos fueron utilizados por el aparato colonial para implementar modalidades de control y dominación más efectivas, sino también en que las premisas teóricas del funcionalismo son ideológicamente compatibles con el colonialismo (Leclerc 1973).

Con respecto a esto último, por ejemplo, al pensar en totalidades sociales aislables, en culturas como mundos en sí mismos, pocos antropólogos británicos funcionalistas consideraron relevante incluir sistemáticamente en sus estudios el hecho mismo de la dominación colonial. En la misma dirección, al pensar en términos de funciones y de totalidades en relativo equilibrio en un momento determinado, las relaciones de poder exteriores y los conflictos inmanentes caen por fuera de lo pensable.

No obstante, la cuestión se complejiza cuando abordamos estas críticas desde una perspectiva más epistemológica que se pregunta por los diferentes tipos de explicación en las ciencias sociales en general y de cuál sería el lugar de las explicaciones funcionalistas en particular.

En la genealogía del funcionalismo que se remonta a Durkheim, se argumenta que no debe confundirse una explicación causal con una funcionalista:

Mostrar cómo un hecho es útil no es explicar cómo se originó o por qué es lo que es [...] La necesidad que tenemos de las cosas no puede darles existencia, ni puede conferirles su naturaleza específica [...] Cuando, entonces, se lleva a cabo la explicación de un fenómeno social, debemos buscar por separado la causa eficiente que lo produce y la función que cumple. Usamos la palabra “función” con preferencia a “fin” o “propósito” precisamente porque los fenómenos sociales generalmente no existen para el resultado útil que producen (Turner y Maryanski 1979: 17-18).

Desde el punto de vista de Beattie, la explicación histórica se refiere al primer tipo de explicación. En sus palabras,

La explicación en términos de eventos antecedentes es lo que comúnmente llamamos explicación histórica. Se supone que un cierto estado de relación existente se entiende mejor si se puede demostrar qué se ha seguido de un estado de cosas preexistente, de acuerdo con ciertos principios de causalidad eficiente que ya son familiares en otros contextos (Beattie 1968: 118).

Por su parte, Spiro (1968) establece las principales diferencias formales entre explicaciones causales y funcionalistas. Por un lado, subraya que las explicaciones causales intentan dar cuenta de una determinada variable prestando atención a las condiciones particulares anteriores que han producido dicha variable. Así, en este tipo de explicación una relación entre la condición antecedente x (la variable que proporciona la explicación o *explanans*) y la consiguiente y (la variable a explicar o *explanandum*). Sin embargo, esta relación debe satisfacer uno (y sólo uno) de tres “paradigmas lógicos”, si para que ocurra y : (1) x es necesaria, (2) suficiente, o (3) necesaria y suficiente (Spiro 1968: 106). Para este autor, solo en este tercer paradigma es que

se puede hablar de causalidad: “ x [...] es una causa necesaria y suficiente de y si y solo si, x es una condición sin la cual y no habría ocurrido y , además, cada vez que x está presente y ocurre” (Spiro 1968: 107).

Los análisis funcionalistas difieren de la explicación causal porque intentan dar cuenta de la variable y haciendo referencia a una consecuente condición z . En este sentido, las explicaciones causales y funcionales son simétricamente opuestas. Como señala Spiro: “En las explicaciones causales y funcionales, y es el *explicando*; pero en el caso causal, una condición antecedente x es la explicación, mientras que en el caso funcional una condición consecuente z es la explicación” (1968: 108). En una explicación funcionalista hay otro aspecto. De hecho, en este tipo de explicación es necesario también que esta condición consiguiente z se refiera al mantenimiento de algún tipo de sistema. Por lo tanto, la forma de explicaciones funcionales es: “[...] si y luego z , en el que y (una unidad estructural) es una condición suficiente para la satisfacción de z –la satisfacción de z es la función de y – y z es un requisito funcional de algún sistema” (Spiro 1968: 108).

Más allá de los detalles en las distinciones entre explicaciones causales, históricas o no, y funcionalistas, lo que valdría tener presente es que las críticas al funcionalismo suelen hacerse desde criterios epistémicos que consideran insuficiente o problemáticos sus supuestos explicativos. Esto se hará evidente con el abordaje de las siguientes escuelas o teorías.

2. Escuelas estadounidenses desde los años cuarenta a los sesenta

Hacia los años cuarenta, en el establecimiento antropológico estadounidense se hizo más evidente las tensiones con las improntas del modelo teórico boasiano. Los por aquel entonces jóvenes antropólogos empezaron a explorar otros horizontes que iban más allá o cuestionaban los postulados del particularismo histórico. En este capítulo abordaremos el neoevolucionismo o evolucionismo multilíneal, la ecología cultural y el materialismo cultural.

Neoevolucionismo

La corriente neoevolucionista en antropología argumenta que las sociedades pasan por diversas etapas evolutivas, pero rechaza la idea de que estas etapas son necesarias y, más aun, que deban reproducir una misma línea de desarrollo. Se cuestiona así la necesaria universalidad de las fases de la evolución y se postula la existencia de líneas evolutivas diversas, no una sola como en el evolucionismo clásico.

Para los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado, el antropólogo estadounidense Leslie White introdujo nuevamente la perspectiva evolucionista. Así reivindicó los aportes que habían

realizado los evolucionistas clásicos del siglo XIX como Morgan y Tylor. No obstante, White no retomó tal cual los planteamientos de aquellos evolucionistas decimonónicos sino que propuso que la evolución de los sistemas sociales debía ser considerada desde el punto de vista de la acumulación de la energía. En efecto, White argumentó que toda cultura sigue una trayectoria evolutiva directamente relacionada con su capacidad de producción de energía con una tecnología determinada. La idea la expresó en la siguiente fórmula $E \times T \rightarrow C$, donde C (el nivel del desarrollo cultural), E (cantidad de energía aprovechada anualmente per cápita) y T (calidad o eficiencia de las herramientas empleadas en el consumo de energía). La ley básica de la evolución cultural es, según White la siguiente: “Si se suponen constantes los demás factores, *la cultura evoluciona a medida que aumenta la cantidad de energía aprovechada anualmente per cápita, o a medida que aumenta la eficiencia de los medios instrumentales usados para poner a trabajar la energía*” (1964: 341; cursiva en el original).

En este sentido, la cultura evolucionaría dependiendo de la cantidad de energía que produzca con una tecnología determinada. El enfoque evolucionista de White concibe entonces la cultura como un mecanismo de adaptación que tiene como propósito la producción y captura de energía. En esta formulación de la evolución, White tiene en mente las dos leyes de la termodinámica. Por lo que su concepción de cultura está inspirada en un sistema termodinámico y el sistema sociocultural sería, en su conjunto, un mecanismo de esta naturaleza.

White propone considerar la cultura como un sistema organizado e integrado compuesto por tres sistemas estrechamente relacionados entre sí: el tecnológico, el sociológico y el ideológico. White considera que el componente tecnológico se encuentra “[...] compuesto por los instrumentos materiales, mecánicos, físicos y químicos, junto con las técnicas de su uso, con cuya ayuda el hombre, como una especie animal, es articulado con su hábitat natural” (White 1964: 338). Por tanto,

en este sistema se encuentran las herramientas y los medios de subsistencia. El sistema sociológico “[...] está compuesto por las relaciones interpersonales expresadas por pautas de conducta, tanto colectivas como individuales” (p. 338). Se encuentra en este sistema las relaciones familiares, económicas, políticas, militares, profesionales, ocupacionales, entre otras. Finalmente, el sistema ideológico “[...] está compuesto por ideas, creencias, conocimientos, expresados en un lenguaje articulado u otra forma simbólica” (p. 338). Entre los hechos que entran en este sistema ideológico están: “[...] las mitologías, leyendas, literatura, filosofía, ciencia, saber popular y conocimientos de sentido común” (p. 338). Este sistema ideológico es denominado por White también como sistema filosófico.

Los sistemas sociológico e ideológico se encuentran con el hecho de que el papel principal corresponde al sistema tecnológico. De ahí que el subsistema tecnológico tiene una primacía en el análisis y comprensión de la cultura como un todo: “El sistema tecnológico tiene así una importancia tanto primaria como básica: toda la vida humana y toda la cultura se apoyan sobre dicho sistema y dependen de él” (p. 339). De ahí que “Los sistemas sociales son, en un sentido muy verdadero, secundarios con respecto a los sistemas tecnológicos [...] Los sistemas sociales son [...] determinados por sistemas tecnológicos” (p. 339). Igualmente sucede con los sistemas ideológicos. Para White ellos son secundarios con respecto a los sistemas tecnológicos.

En una cultura como un todo, entonces, hay tres estratos horizontalmente definidos: el tecnológico (en la base), el sociológico (en el medio) y el ideológico (arriba). El primero es básico y primario (el tecnológico) en tanto determina los otros dos (el sociológico y el ideológico o filosófico). Esto no significa que los dos últimos no condicionen a su vez al primero, pero condicionar no es lo mismo que determinar. White plantea esto en las siguientes palabras:

El factor tecnológico es, por tanto, *el* determinante de un sistema cultural considerado como un todo. Determina la forma de los sistemas sociales, y la tecnología y sociedad determinan juntas el contenido y la orientación de la filosofía [del sistema ideológico]. Naturalmente, ello no equivale a decir que los sistemas sociales no condicionen el funcionamiento de las tecnologías, o que los sistemas sociales y tecnológicos no sean influidos por las filosofías. Es una suerte de dependencia claramente manifiesta. Pero condicionar es una cosa; determinar algo completamente diferente (1964: 340).

Unos años más tarde, Julian Steward cuestiona el modelo unilineal o universal de la evolución sugerido por White. Steward clasifica los enfoques evolucionistas en tres, a diferencia de los clásicos del XIX, que creían que todas las culturas pasaban por las mismas etapas únicas o unilineales. El evolucionismo unilineal, según Steward, colocaba las culturas concretas en los estadios de una secuencia universal (Morgan y Tylor). El segundo tipo, el universal, era una readaptación del evolucionismo unilineal (White) y finalmente el multilineal se interesaba por las culturas concretas; mas en lugar de ver en las variaciones locales y en la diversidad hechos molestos que le obligan a pasar del sistema de coordenadas particular al general, se ocupa solo de aquellos paralelos limitados de forma, función y secuencia que tienen validez empírica. Steward argumentó que antes que una sola línea, la evolución debe ser pensada como un proceso de ramificaciones sucesivas que no apuntan necesariamente en la misma dirección ni implican los mismos pasos.

En un intento de articular los postulados realizados por autores como White (una sola línea de evolución) con los de Steward (una evolución multilineal), Sahlins y Service propusieron pensar el proceso evolutivo compuesto de dos aspectos interrelacionados pero analíticamente diferenciados en términos de evolución en general y evolución específica. Para los antropólogos como Marshal Sahlins y Elman Service las discusiones

entre el neoevolucionismo de White de carácter unilineal y el de Steward definido como multilineal responden a una confusión en las escalas y las direcciones simultáneas en las cuales se piensa el proceso evolutivo. Para Sahlins y Service hay dos tipos de evolución que denomina evolución general y evolución específica. Ambos tipos de evolución constituyen dos puntos de vistas analíticamente diferenciables, pero que son complementarios para entender en sus verdaderas dimensiones el proceso de evolución cultural.

La evolución específica es aquella que da cuenta de la adaptación de una cultura particular a su entorno específico. En la escala de cada cultura en particular se evidencia la diversidad. En tanto proceso de adaptación a un entorno específico, la evolución específica apunta hacia una diferenciación y particularización de los rasgos culturales propios. Al respecto Sahlins anota que: “Consideradas específicamente, las modificaciones de adaptación que ocurren en diferentes circunstancias históricas son incomparables; cada una es adecuada a su propia manera, dados los problemas de adaptación presentados y los medios disponibles de conocerlas” ([1960] 1993:378).

Por su parte, la evolución general se refiere al progreso de una sociedad determinada en relación con su avance en un marco evolutivo. La escala no es ya la adaptación de tal cultura a tal entorno, sino de cómo se articula en términos del progreso la evolución cultural, es decir, el proceso mediante el cual las formas superiores se originan de formas inferiores: “La progresión de *clases* de formas, o, en otras palabras, la sucesión de la cultura a través de etapas de progreso total, es evolución general” (Sahlins [1960] 1993: 388). Esta progresión está dada en términos de una mayor transformación de energía, niveles de integración superiores y de una adaptabilidad total mayor: “[...] la evolución cultural general pasa de una transformación menor de energía a una mayor, de niveles de integración inferiores a superiores, y de la adaptabilidad total menor a mayor” (Sahlins [1960] 1993: 385).

Para Sahlins, los seres humanos nos encontramos que la evolución supone a la cultura: “La cultura continúa el proceso evolutivo por medios nuevos” ([1960] 1993: 376). Pero esta evolución tiene algunas diferencias a la evolución biológica que opera solo en términos de adaptaciones genéticamente consolidadas: “Puesto que estos medios son únicos, la evolución cultural tiene características distintivas” (p. 376). En este punto, entonces, es claro que Sahlins sigue a otros antropólogos en considerar la cultura como un mecanismo de adaptación específicamente humano: “La cultura proporciona la tecnología para obtener energía de la naturaleza y ponerla a su servicio, así como los medios sociales e ideológicos para realizar el proceso” (Sahlins [1960] 1993: 377). Pero no solo la naturaleza constituye el entorno al cual se debe adaptar una cultura, sino que también otras culturas son componentes del entorno (histórico-social) al cual debe adaptarse: “Económicamente, políticamente y de otros modos, una cultura también se adapta a otras culturas de su entorno, a la parte superórganica de su entorno” (p. 377).

Ecología cultural

De manera general, la ecología cultural es el estudio de la relación entre una cultura y su ambiente natural e histórico. Para la ecología cultural, cada una de las culturas debe ser estudiada como adaptaciones a ecosistemas particulares y a condiciones históricas concretas. Esto significa un énfasis en estudiar las características de los ecosistemas, las ofertas y limitaciones ambientales, así como analizar las respuestas culturalmente diseñadas para apropiarse e intervenir en estos ecosistemas y ofertas. La tecnología desarrollada para la producción y supervivencia (es decir, las herramientas y sus formas de utilización) en unas condiciones ambientales concretas es considerada como una adaptación cultural a unas características ambientales. La pesca con redes en los esteros o ciénagas son adaptaciones culturales a ese tipo de

condiciones ambientales. Pero no solo la tecnología hace parte de tales adaptaciones. Desde la perspectiva de la ecología cultural, las relaciones sociales o la tradición oral que se dan en una cultura también se estudian como mecanismos de adaptación a los ecosistemas en los que se despliega tal cultura.

Como corriente de pensamiento antropológico, en los Estados Unidos la ecología cultural se encuentra asociada al nombre de Julian Steward, de quien ya hemos hecho algunas referencias. En su libro *Teoría del cambio cultural* (1955), Steward elabora el concepto de ecología en un marco antropológico, planteando que: “El sentido principal de la ecología es la adaptación al ‘ambiente’” (1955: 30, citado por Hatch 1975: 107). Para los animales distintos del ser humano esta adaptación implica, sobre todo, las transformaciones biológicas que hacen que órganos o características particulares los hagan más adaptados a un ecosistema particular. Las garras de los tigres para cazar, las alas de las aves para volar o los gruesos pelajes de focas y osos para los helados polos son adaptaciones de este tipo. En el caso del ser humano, la adaptación a los más diversos condicionamientos ambientales se da a través de la cultura. Desde la selva húmeda tropical al desierto, las poblaciones que allí habitan se adaptan mediante la cultura. De ahí que Steward plantee que: “El hombre ingresa en la escena ecológica [...] no simplemente como otro organismo relacionado con las diferencias físicas [sino que] introduce el factor supraorgánico de la cultura” (1955: 31, citado por Hatch 1975: 107).

Desde la ecología cultural, entonces, se considera al medio ambiente como un aspecto central. La ecología es el marco en el cual se despliega una cultura y en el que se determinan ciertos límites y características de tal cultura. Desde esta corriente del pensamiento antropológico, por tanto, la ecología se perfila como un factor determinante para la cultura. Esta determinación es más directa y fuerte con los componentes tecnológicos y económicos, pero menos fuerte y directa con los componentes

ideacionales de la cultura. Por esto es que la ecología constituye un importante rasgo causal de las instituciones sociales, aunque no todos los rasgos de la cultura pueden explicarse por referencia a la adaptación al entorno ambiental e histórico-social: “La ecología cultural se caracteriza por un interés en la adaptación a dos niveles: primero, en relación a la forma en que los sistemas culturales se adaptan a su medio ambiente total; y segundo –y como consecuencia de esta adaptación– en relación a la forma en que las instituciones de una cultura se adaptan o ajustan a las de otra” (Kaplan y Manners 1979: 133).

Dentro de los postulados teóricos de la ecología cultural se encuentran los siguientes. En primer lugar que cada cultura en particular debe entenderse principalmente como una estrategia adaptativa más o menos exitosa al ambiente natural e histórico en el que se desarrolla. Esto hace que el ambiente entre en la escena analítica de la antropología con gran fuerza. La mayoría de los antropólogos se había centrado en dar cuenta de la cultura en sí misma, pero no habían incluido en sus estudios el ecosistema natural o las condiciones históricas de cada cultura.

Un segundo postulado consiste en considerar que el ambiente es, al mismo tiempo, un factor creativo y limitante de la cultura. Es creativo, porque la cultura debe adaptarse al ambiente. Esto la hace buscar nuevas y mejores alternativas ante los retos que su ambiente natural e histórico le presentan. Pero es limitante porque no cualquier expresión cultural podrá desarrollarse, sin poner en peligro la existencia del grupo que detenta tal cultura. Hay unos límites establecidos por el ambiente dentro de los cuales es posible que se despliegue el juego cultural. Este postulado, puede ser formulado entonces de la siguiente manera: la ecología constituye el conjunto de condiciones externas que circunscriben (potencian y limitan) la cultura⁶.

6 “Reaccionando en contra de este determinismo ambiental simplista, muchos ecólogos culturales han expuesto una posición que ha sido llamada

Finalmente, desde la ecología cultural se considera que no todos los componentes de la cultura están relacionados de la misma manera con el ambiente, con la ecología. Aquellos componentes de la cultura más directamente relacionados con la reproducción material de la vida de una población, son sobre los que pesa de manera directa la adaptación al ecosistema. Las formas de producción, como la cacería, la pesca o la agricultura, por ejemplo, deben estar más directa e inmediatamente relacionadas con el ecosistema. Igual sucede con las formas sociales de organización de la producción. Pero hay aspectos de la cultura, como las creencias populares, que pueden estar relacionadas con el ecosistema (encontrarse inspiradas, ser termostatos reguladores, etc.), pero no de forma directa e inmediata.

Dos de los autores que más influyeron en la consolidación de la ecología cultural en la antropología de mediados del siglo pasado en los Estados Unidos fueron Julian Steward y Roy Rappaport. Por tanto, es relevante que nos detengamos aquí en algunos de sus planteamientos en relación a sus concepciones de la cultura y de la antropología como ciencia.

Como argumentó Murphy (1977), el trabajo de Steward es comprensible en el contexto del predominio de un particularismo histórico boasiano y, más concretamente, de la moda de los estudios de cultura y personalidad. Steward establece una distinción conceptual entre fenómenos culturales y biológicos. De hecho, definió la cultura como un conjunto de características que podrían ser analíticamente opuestas al dominio orgánico o biológico. Mientras que el primero pertenece al orden de las diferencias y particularidades, el segundo está asociado con los universales:

posibilismo ambiental. En este, las características del hábitat natural son vistas no como elementos que juegan un papel determinante, sino como elementos que juegan un papel permisivo o limitante, brindando posibilidades en ciertas direcciones e inhibiéndolas en otras” (Kaplan y Manners 1979: 137).

[...] los patrones [...] particulares deben conceptualizarse de manera diferente a los universales. Los primeros constituyen cultura en su propio sentido. Los segundos constituyen características biológicas y psicológicas humanas inherentes. Los primeros están determinados por la historia y por adaptaciones locales especiales. Son súper orgánicos. Estos últimos son reducibles a procesos bioquímicos y psicológicos (Steward 1955: 8).

De esta manera, Steward afirma que la cultura es un orden específico que debe ser objeto de conceptos y métodos particulares: “Si, por lo tanto, la naturaleza de las comunidades humanas es el objetivo del análisis, se encontrarán explicaciones a través del uso de conceptos y métodos históricos culturales, en lugar de conceptos biológicos [...]” (Steward 1955: 32). Aunque, agrega, estos métodos históricos por sí solos son insuficientes. Es evidente que desde la perspectiva de Steward, la cultura es una entidad que responde a su propia lógica y, por lo tanto, el análisis debe tener en cuenta esta especificidad inscrita en su variación histórica y geográfica. Sin embargo, también señala que los seres humanos son simultáneamente, pero de diferentes maneras, seres biológicos y psicológicos. Además, Steward enfatiza la pertinencia metodológica de la cultura para explicar la “naturaleza de la sociedad humana”. En sus propias palabras: “Los seres humanos no reaccionan a la red de la vida únicamente a través de su equipo orgánico derivado genéticamente. La cultura, más que el potencial genético para la adaptación, el alojamiento y la supervivencia, explica la naturaleza de las sociedades humanas” (Steward 1955: 32).

Para Steward, la antropología es una empresa científica. Sin embargo, sus nociones de ciencia y antropología como ciencia tienen significados que difieren de otros autores relevantes como Boas, Tylor y Morgan, entre otros. El primer aspecto que cabe destacar es que sus enfoques se basan en evidencia empírica. Sin embargo, para Steward, la relación entre la evidencia empírica y la teoría no es un empirismo radical ni solipsista. Por el contrario,

como Murphy ha señalado: “Su aforismo favorito era que ‘no hay teorías a menos que estén basadas en hechos, sino que los hechos existen solo dentro del contexto de una teoría’” (1977: 8). Como consecuencia, el modo de investigación de Steward es hipotético-deductivo más que empírico-inductivo.

Murphy (1977) afirma cuán diferente fue el enfoque de Steward sobre la etnografía durante la primera mitad del siglo, especialmente la agenda dominante fueron las pornografías escritas de un grupo en particular con el propósito de guardar la mayor cantidad posible de datos para futuros científicos. De hecho, Steward “[...] fue uno de los primeros antropólogos en emprender el trabajo de campo con un sentido firme del problema, formulado de antemano, en lugar de simplemente obtener una descripción general de una cultura” (Murphy 1977: 20).

Steward (1955: 3) estableció la distinción entre explicaciones científicas e históricas. Mientras que un enfoque científico es generalizador, un enfoque histórico es particularizador. Desde su punto de vista, el enfoque científico implica (1) la identificación de una interrelación consistente entre los fenómenos, (2) establecer leyes de regularidades y (3) hacer predicciones con valor predictivo (Steward 1955: 3). Por el contrario, el enfoque histórico “está más [...] relacionado con la aparición de fenómenos en el tiempo y el lugar, la singularidad de cada constelación y el sistema de valores o ethos caracterizan las áreas culturales” (Steward 1955: 3).

Por su parte, Roy Rappaport consideraba que, a pesar de tener en cuenta la evidencia empírica para la formulación de sus modelos, no es un seguidor del empirismo ingenuo. Así para Rappaport uno debe ir al trabajo de campo sin una hipótesis orientadora y un marco teórico para contrastar. De hecho, su libro más famoso *Cerdos para los antepasados: Ritual en la ecología de un pueblo de Nueva Guinea* no solo constituye una demostración de una hipótesis particular (el ritual kaiko como mecanismo

homeostático a través de “retroalimentación negativa”), sino que también es la sustentación de sus supuestos teóricos y metodológicos. Por lo tanto, si los mecanismos kaiko son el resultado de datos empíricos recopilados durante la investigación, las preguntas y la metodología que permitieron la visualización de estos mecanismos constituyen el trasfondo que el investigador aporta al trabajo de campo. En palabras de Rappaport: “La selección de variables es un producto de hipótesis sobre posibles interrelaciones entre los fenómenos bajo investigación, y estas, a su vez, fluyen de los intereses y concepciones teóricas del analista” ([1968] 1984: 5).

Por lo tanto, tanto Steward como Rappaport son conscientes de las implicaciones teóricas y metodológicas de la investigación empírica. Además, ambos están de acuerdo con la idea de que la antropología debe basarse en evidencia empírica y que las explicaciones científicas tratan con la realidad objetiva. En esta línea de pensamiento, Rappaport estableció la distinción entre modelos operacionales y cognitivos. De hecho, los modelos operativos son las construcciones que los antropólogos construyen para dar cuenta del mundo físico. Este modelo es el resultado de las observaciones sistemáticas del antropólogo y la medición de entidades, eventos y relaciones materiales. Para Rappaport, entonces, “El modelo operativo es una descripción de un observador de aspectos seleccionados del mundo material. Tiene un propósito solo para el antropólogo” ([1968] 1984: 238). Como señaló en su relevante epílogo publicado en 1984, “el [...] modelo operativo de la etiqueta reconoce tácitamente que el modelo no es de la naturaleza misma” (Rappaport [1968] 1984: 342).

En contraste, el modelo cognitivo se refiere a las construcciones ambientales desde el “punto de vista del nativo”. En este modelo, se tienen en cuenta las entidades y relaciones materiales y no materiales. No solo el mundo físico, sino también las fuerzas espirituales y los seres son componentes de este modelo. Además, la distinción no puede ser relevante desde el punto de vista de la

gente. Rappaport argumenta explícitamente que ambos modelos ambientales son relevantes para los estudios ecológicos y que el modelo cognitivo no es una “representación [...] menos adecuada de la realidad que el modo operativo” ([1968] 1984: 238).

El concepto de cultura se trata de manera muy diferente en el trabajo de Rappaport. En lugar de una diferenciación radical, Rappaport argumenta que las culturas deben entenderse como parte de los “medios distintivos” de las poblaciones humanas en sus interacciones con otros tipos de poblaciones en ecosistemas particulares. De hecho, critica la tendencia a inscribir la cultura en una especie de ontología que contrasta con otros niveles discretos ontológicos como el orgánico o el inorgánico. En este punto, es importante reconocer que Rappaport cuestiona indirectamente la teoría de la cultura de Steward:

[...] fenómenos que caen en clases que con frecuencia han sido asignadas a varios “niveles” ontológicos (inorgánicos, orgánicos, superorgánicos). Algunos científicos sociales han argumentado firmemente que los eventos o procesos que ocurren en cada nivel son esencialmente autónomos con respecto a los eventos y procesos que ocurren en otros niveles, y que las explicaciones que atraviesan los niveles son reduccionistas o lo contrario (Rappaport [1968] 1984: 231).

En términos generales, la contribución de Rappaport a la teoría antropológica de la cultura radica en su énfasis en la relación constitutiva con los entornos naturales. Contra el hiperculturalismo y el historicismo que reclaman una comprensión de la cultura en sus propios términos y solo en referencia a los aspectos culturales, Rappaport destaca la relevancia metodológica y teórica de un análisis más amplio, que incluye ecosistemas y otras poblaciones, para explicar aspectos de la experiencia humana, como un ritual o guerra. Por lo tanto, enfatiza: “[...] las sociedades o culturas no se moldean y se remodelan a sí mismas en el vacío, ni son la única fuente o el mundo o sus propias formas.

La adaptación al medio ambiente tiene un lugar en las formas en que las culturas y las sociedades se organizan” (Rappaport [1968] 1984: 334).

Materialismo cultural

En la antropología estadounidense, el término de materialismo cultural quiere decir una escuela del pensamiento antropológico asociada al nombre de Marvin Harris. Harris considera que el materialismo cultural es una estrategia para explicar las causas de las diferencias y semejanzas socioculturales, que “Se basa en la sencilla premisa de que la vida social humana es una reacción frente a los problemas prácticos de la vida terrenal” (Harris 1982: 11). Dos son los términos que componen la noción de materialismo cultural. La de materialismo que significa que el comportamiento y las ideas se explican por las condiciones materiales, por las particulares características en las cuales se da la producción de la vida social. Harris reconoce a Marx como un inspirador del materialismo, pero rechaza su hegelianismo expresado en la dialéctica: “[...] los materialistas culturales intentan mejorar el modelo marxista original desechando la idea hegeliana de que todos los sistemas culturales evolucionan a través de una dialéctica de las negaciones contradictorias, y añadiendo la presión reproductiva y las variables ecológicas al conjunto de las condiciones materiales estudiado por los marxistas-leninistas” (Harris 1982: 12).

Lo cultural refiere al marco antropológico en el que se mueve Harris, en el cual establece la distinción de los seres humanos con respecto a otros animales: “En cuanto al calificativo ‘cultural’ de nuestro materialismo, éste sale a relucir debido a que las causas materiales de los fenómenos socioculturales difieren de las que, en rigor, corresponde a determinismos de índole orgánica

e inorgánica” (Harris 1982: 14)⁷. Aquí se puede apreciar la influencia de White y Steward en las ideas de Harris.

En efecto, de forma bastante parecida a lo que vimos con Leslie White, Marvin Harris establece una distinción en los tres componentes de un sistema sociocultural: estos componentes son denominados como infraestructura, estructura y superestructura. Por infraestructura Harris (1982: 72) entiende la producción en una sociedad, donde entran en juego las variables demográficas, económicas, tecnológicas y ambientales. La estructura, por su parte, se refiere a las características organizativas, esto es, a las relaciones sociales. Finalmente, el sector simbólico e ideacional es lo que Harris entiende por superestructura.

El postulado de la primacía infraestructural del materialismo cultural propuesto por Harris quiere decir que la explicación de las variaciones y la evolución de los sistemas socioculturales deben buscarse en sus aspectos infraestructurales. Este postulado, que también puede llamarse el principio del determinismo infraestructural, argumenta que las transformaciones de este campo de la infraestructura tendientes hacia una mayor eficacia productiva (más adaptados), producen un efecto de transformación en los campos de la estructura (relaciones sociales estructurales) y la superestructura (rasgos simbólico-ideacionales). Por tanto, el materialismo cultural plantea una correspondencia entre la infraestructura con la estructura y la superestructura, donde la primera tiene primacía explicativa de las transformaciones y características de un sistema social en un momento determinado. Esto

7 Es importante no confundir la etiqueta de materialismo cultural esgrimida por Harris de los trabajos que, desde los años cincuenta, se adelantaron desde el marxismo cultural británico por parte de autores como Raymond Williams, E.P. Thomson y Stuart Hall. Estos últimos autores propusieron elaboraciones conceptuales mucho más elegantes y contundentes que el escueto modelo de Harris, pues no abandonaron la noción de lucha de clases ni descartaron las contribuciones de la tradición marxista althusseriana y gramsciana.

no supone que “[...] materialismo cultural reduce la estructura y la superestructura a epifenómenos mecánicos que solo desempeñan un papel pasivo en la determinación de la historia [...]” (Harris 1982: 87-88). Por lo tanto, para el materialismo cultural el postulado del principio de la primacía de la infraestructura no quiere decir “[...] que la infraestructura sea la parte más indispensable del sistema, sino que la infraestructura es el *locus* más importante de selección o rechazo de las innovaciones socioculturales” (Harris 2000: 148).

Desde su perspectiva, no se le puede atribuir a la estrategia explicativa del materialismo cultural un tipo teleológico de causalidad. En contra de esta crítica, Harris argumenta que el materialismo cultural opera con una noción de causalidad del tipo “selección en función de las consecuencias”. Esto quiere decir que las innovaciones son adelantadas desde diferentes fuentes, pero lo que les permite consolidarse y propagarse es el proceso de selección donde unas son descartadas y otras apropiadas, sin que se requiera suponer que los agentes sociales tengan claridad hacia dónde se dirigen: “La prioridad causal de la infraestructura es cuestión de la probabilidad relativa de que las innovaciones en los sectores infraestructurales, estructurales o superestructurales, produzcan *stasis* o cambios sistémicos” (Harris 1982: 89). No toda innovación es funcional, hay elementos de la infraestructura que pueden ser considerados como neutros o disfuncionales.

El materialismo cultural argumenta, entonces, una concepción materialista de la historia, lo que no significa que se relegue o desconozca el lugar en la historia de la acción de los seres humanos ya que la selección o el rechazo de las innovaciones culturales se encuentran en sus manos:

[...] las ideologías y movimientos políticos que aflojan la resistencia a un cambio infraestructural incrementan la probabilidad de que una nueva infraestructura se propague y amplifique en lugar de amortiguarse y extinguirse. Más aun, cuando más di-

recto y enérgico sea el apoyo estructural y superestructural a los cambios infraestructurales, tanto más rápida y profunda será la transformación del sistema entero (Harris 1982: 89).

El materialismo cultural de Harris tuvo cierta visibilidad para los años setenta y ochenta como una punta de lanza desde una concepción más científicista de la antropología en pugna con el estructuralismo levistraussiano y el interpretativismo geertziano. No obstante, con unas contadas excepciones de unos cuantos autores formados en aquellos años en Estados Unidos que le sirvieron de cajón de resonancia por unos años más y la utilización que todavía hoy se hace sobre todo en América Latina del voluminoso libro de Harris *El desarrollo de la teoría antropológica* para impartir cursos en los programas de pregrado, el materialismo cultural ha pasado a ocupar un lugar más bien modesto en la historia de las teorías antropológicas.

3. Escuelas francesas de mediados del siglo XX

Estructuralismo

En antropología, el estructuralismo se encuentra asociado con uno de los antropólogos más conocidos dentro y fuera de la disciplina: Claude Lévi-Strauss. Sin lugar a dudas, Lévi-Strauss aparece como la solitaria figura y el referente del estructuralismo en la disciplina antropológica (o, para ser más precisos, en la etnología). El estructuralismo no se da solo en la antropología, sino que se lo puede considerar como la orientación teórica dominante en el campo intelectual francés de mediados del siglo XX. En ámbitos del conocimiento como la filosofía (más concretamente en la filosofía marxista) también encontramos importantes figuras del estructuralismo como lo es Louis Althusser y en el psicoanálisis se halla la de Jaques Lacan. Aunque ambos autores han sido muy influyentes no sólo en sus respectivas áreas de conocimiento, es Lévi-Strauss el emblema del estructuralismo en general.

Ahora bien, el más referido origen del estructuralismo se remonta al trabajo del lingüista sueco Ferdinand de Saussure, medio siglo antes. Es Saussure quien da origen a la lingüística estructural y sustenta la noción de lengua como estructura que será de inspiración al movimiento estructuralista, incluido

Lévi-Strauss. Saussure constituye un aporte decisivo para la fundación de la lingüística moderna, ya que introduce el “método estructural” en el campo de los fenómenos lingüísticos. El libro de Saussure, titulado *Curso de lingüística general* (1916), es considerado como el origen del estructuralismo.

Los planteamientos más relevantes realizados por Saussure en este libro son:

1. La lingüística estudia los signos lingüísticos, mientras que la semiología es el estudio general de los signos. Esto hace que lingüística sea una rama de la semiología. En efecto, Saussure establece una clara distinción entre semiología y lingüística. La semiología sería la ciencia de los signos en general, mientras que la lingüística sería una de sus ramas destinada al estudio de la lengua en particular.

2. Para fundar la lingüística como ciencia, debe partirse de la distinción entre lengua y los actos habla. La lengua es el objeto de la lingüística y consiste en un código inconsciente compartido por todos los hablantes de un idioma determinado, mientras que los actos de habla son la expresión y utilización por cada hablante de ese código. La lengua se manifiesta en los diferentes actos de habla, permite decir unas cosas de manera correcta (y hace que otras sean incorrectas o prácticamente impensables) por lo que define un conjunto de posibilidades para los hablantes. El habla es material, es algo que se oye y se puede leer, y es individual en tanto es efectuada por un hablante particular (o quien escribe) con unos acentos y características propias de ese hablante. El habla es inmaterial porque solo se ven sus manifestaciones en el habla y es colectiva ya que son todos los hablantes de un mismo idioma los que la comparten.

3. El signo lingüístico se encuentra compuesto de una relación entre el significante y el significado. Son como la cara y el sello de una moneda. El significante constituye la imagen acústica

o visual, mientras que el significado es el concepto. Es importante considerar que, para Saussure, el signo lingüístico no une una cosa (el objeto árbol, por ejemplo) con un nombre (la palabra árbol) sino que une un concepto-idea (el concepto-idea que tenemos de árbol) con una imagen acústica o visual (la secuencia de sonidos o fonética á-r-b-o-l), que tenemos en nuestra memoria.

$$\text{Signo lingüístico} = \frac{\text{Significante ('árbol')} \rightarrow \text{imagen acústica o visual}}{\text{Significado } \left(\begin{array}{c} \text{☺} \\ | \\ | \end{array} \right) \rightarrow \text{concepto-idea}}$$

4. La relación entre el significante y el significado es arbitraria, es decir, el concepto de árbol puede ser expresado en significantes distintos. Así, en diferentes idiomas existen palabras distintas (significantes distintos) a la palabra del español para referirse al concepto-idea de árbol. En inglés, por ejemplo, es *tree*. La palabra *tree* en inglés y la de árbol en español tienen el mismo significado. Pero en español se pudo haber inventado la palabra “lobra” (o cualquier otra) para referirse al concepto-idea de árbol, por lo que no es la expresión necesaria de alguna característica del objeto con hojas, tallo y tronco que llamamos árbol. Pero también los conceptos-ideas no son universales sino que pueden variar dependiendo de la formación cultural en la que operen. El ejemplo más obvio es el de los pueblos del polo norte que no tienen un concepto-idea de blanco (como lo podemos tener aquí en Colombia), sino muchos conceptos de blancura, en los cuales diferencias matices y texturas asociados a lo que para alguien aquí es sólo uno concepto-idea. En un signo lingüístico, entonces, la asociación de un sonido o una imagen a un sentido es arbitraria.

5. Un signo lingüístico adquiere su valor y sentido en un conjunto de relaciones con otros signos de los cuales se diferencia. Lunes, por ejemplo, solo tiene sentido en un sistema de signos lingüísticos (martes, miércoles, jueves, viernes, sábado y domingo) de los días de la semana. El lunes es día de trabajo en

oposición al domingo que se supone es de descanso. Es el primer día de trabajo, por oposición al viernes que es el último... y así sucesivamente se constituye su sentido por el lugar que opone y por su diferencia con respecto a los otros días. Por tanto, para Saussure el sentido (o valor) de un signo lingüístico depende del sistema de diferencias que lo constituye: tanto lo que es como lo que no es, tanto lo que afirma como a lo que se opone, tanto lo que indica como su posición en el sistema.

6. Distinguir entre un estudio sincrónico y otro diacrónico de la lengua. Lo sincrónico es un estudio de la lengua en un momento determinado mientras que lo diacrónico es un estudio del proceso de transformación de la lengua.

Lévi-Strauss fue influido por Saussure, pero también por otros lingüistas conocidos como los formalistas rusos y, más específicamente, por los miembros de la Escuela de Praga, como Roman Jakobson y Nikolai Trubetzkoy. Lévi-Strauss se conoció con Jakobson durante la Segunda Guerra Mundial, cuando ambos vivían en Nueva York. La Escuela de Praga se centró en el estudio de los fonemas. Sus estudios llegaron a la conclusión de que los fonemas de una lengua constituyen un sistema, a partir de una serie de relaciones de contraste y oposición. Así, el inventario de sonidos significativos en un idioma podía ser analizado en términos de series de contrastes.

Claude Lévi-Strauss nació hace ya más de un siglo en Bruselas, el 28 de noviembre de 1908, y falleció en octubre del 2009. Estudió filosofía en París (1931) e hizo su doctorado en letras (1948). Una vez terminó sus estudios de filosofía, viajó a Brasil, donde estuvo dictando clases en la Universidad de Sao Paulo por un par de años antes de regresar a Francia. Años después relatará partes de este viaje y de sus expediciones etnográficas al Mato Grosso y la amazonia brasileña

en su libro *Tristes trópicos*. En el marco de la Segunda Guerra Mundial, viaja en 1941 a los Estados Unidos invitado como profesor de una universidad (*New School for Social Reserch*). En Nueva York participa de la vida intelectual de la ciudad, conociendo a diversos académicos y artistas que confluyeron durante los años de la guerra. Con otros intelectuales franceses funda una universidad llamada Escuela Libre de Altos Estudios, de la cual fue profesor y posteriormente su secretario general.

Regresa a Francia en 1949 tras haber ocupado el cargo de consejero cultural de la embajada francesa en los Estados Unidos por dos años. En París es nombrado subdirector del Museo del Hombre y en 1950 se convierte en el director de estudios de la Escuela Práctica de Altos Estudios. Es nombrado como profesor de la cátedra de antropología social de la universidad más prestigiosa de Francia (*Collège de France*).

Algunos de los libros más relevantes publicados por Lévi-Strauss son:

[1948] 1969 *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós, Buenos Aires.

[1958] 1968 *Antropología estructural*. Eudeba, Buenos Aires.

[1962] 1980 *El totemismo en la actualidad*. Fondo de Cultura Económica, México.

[1962] 1964 *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, México.

[1964] 1968 *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica, México.

[1973] 1979 *Antropología estructural II. Siglo XXI*, México.

[1975] 1981 *La vía de las máscaras*. Siglo XXI Editores, México.

La lingüística estructural y la fonología se convertirían en la base paradigmática para el estructuralismo en una gran variedad

de formas. En tanto antropólogo, Lévi-Strauss recoge algunos de los planteamientos del análisis estructural que se derivaba del trabajo de Saussure y de los lingüistas de la Escuela de Praga para aplicarlo en temáticas como el parentesco, la prohibición del incesto, el totemismo, el pensamiento salvaje, el mito y el arte. Sus estudios parten de lo que puede ser observado, esto es lo que existe en la superficie socio-cultural, para colegir la estructura subyacente que sería su real objeto de interés. Por eso su trabajo apunta a la dilucidación de las estructuras subyacentes de las formas culturales. El estructuralismo que Lévi-Strauss aplica a sus estudios antropológicos toma básicamente tres aspectos teóricos y de método de la lingüística estructural: la idea de sistema, la relación entre sincronía y diacronía, y la concepción de que las leyes lingüísticas conciernen a un nivel inconsciente del espíritu.

El primer libro donde Lévi-Strauss aplica su metodología estructuralista es en el de *Las estructuras elementales del parentesco*. Publicado en francés en 1949 (aunque el manuscrito ya estaba terminado a comienzos de 1947), este libro demuestra la relevancia del análisis estructuralista para dar cuenta de ciertos sistemas de parentesco⁸ al evidenciar que debajo de la diversidad de estos sistemas pueden ser identificadas unas pocas estructuras básicas con sus permutaciones respectivas. Puede decirse, entonces, que este libro no solo constituye la primera demostración de la aplicabilidad del método estructural en antropología, sino que también muestra que para este momento Lévi-Strauss es ya un convencido estructuralista.

Aunque *Las estructuras elementales del parentesco* pronto se convirtió en un libro de referencia catapultando la fama de Lévi-Strauss entre los antropólogos, lo que popularizó el estructuralismo más allá de la disciplina antropológica fue su libro *Antro-*

8 La de los sistemas que considera elementales porque no solo prohíben ciertos casamientos (los de los primos paralelos) sino que también proscriben con quién se puede uno casar (con los primos cruzados).

pología estructural I, publicado en francés en 1958 y traducido unos años más tarde al inglés y el español.

El interés de Lévi-Strauss por los mitos se materializa en los cuatro volúmenes conocidos como *Mitológicas*. Precedidas por una serie de artículos⁹, los cuatro libros de las *Mitológicas* muestran un desplazamiento del interés de Lévi-Strauss de los sistemas de prácticas e instituciones como el parentesco, el arte o el ritual a los sistemas de pensamiento articulados en los mitos. El conjunto de estas publicaciones constituye una osada aplicación del método estructural a un ámbito de la vida social que como el pensamiento mítico era considerado el paradigma de lo arbitrario. Con esta serie de trabajos, Lévi-Strauss quiere demostrar que bajo la multiplicidad de mitos, que dan la impresión del reino del desorden y de lo arbitrario, existe realmente una lógica, unas regularidades de estructuración que pueden ser reducidas a unas pocas formas de operación de la mente humana.

Para Lévi-Strauss el objetivo de la antropología es dar cuenta de las invariantes inconscientes de la mente humana (la lógica generadora de las estructuras) que dan forma a la variedad de prácticas, relaciones y representaciones que aparecen en la superficie de la vida social:

En consecuencia, tanto en lingüística como en etnología, la generalización no se funda en la comparación sino a la inversa. Si, como creemos nosotros, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados —como lo muestra de manera tan brillante el estudio de la función simbólica, tal como

9 Entre los que se pueden resaltar “La estructura de los mitos” (1955), “La gesta de Asdiwal” (1958) y “Cuatro mitos winnebago” (1960). El primer texto apareció publicado en *Antropología estructural* (Lévi-Strauss [1958] 1995), mientras que los dos últimos en *Antropología estructural: mito, sociedad y humanidades* (Lévi-Strauss [1973] 1979).

esta se expresa en el lenguaje—, es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y otras costumbres, a condición, naturalmente, de llevar lo bastante adelante el análisis (Lévi-Strauss [1958] 1995: 68).

En *Antropología estructural*, Lévi-Strauss distingue tres planos interrelacionados de los estudios antropológicos dependiendo del nivel de abstracción en el que operan. La etnografía sería el estudio de las expresiones socioculturales de poblaciones concretas en unos lugares determinados. Esto sería posible mediante el trabajo de campo, que implicaría observación participante y un conocimiento profundo de las poblaciones estudiadas por parte del etnógrafo. Según este esquema sugerido por Lévi-Strauss, la etnología sería un segundo momento caracterizado por la utilización del método comparativo para estudiar ya no una sola población, sino para contrastar varias poblaciones en búsqueda de generalizaciones de mayor alcance. El etnólogo trabajaría con los materiales ofrecidos por los etnógrafos, pero sus elaboraciones se encuentran en un plano de mayor generalización buscando explicar aspectos de los sistemas sociales o culturales que van más allá de su validez en una sociedad o cultura determinada. Finalmente, estaría el plano de la antropología donde nos encontraríamos con el mayor grado de abstracción dando cuenta de asuntos que son válidos para el conjunto de la humanidad. De esta manera, etnografía, etnología y antropología se enlazan una a otra en diferentes planos de estudio y comprensión de las formaciones sociales y culturales.

Como escuela antropológica podemos subrayar algunos de los postulados teóricos más distintivos del estructuralismo. No sobra señalar que los postulados indicados no agotan la amplitud teórica del estructuralismo en general, ni del trabajo de Lévi-Strauss en particular. Además, debido a nuestro interés en

las escuelas del pensamiento antropológico el énfasis se encuentra puesto en este último autor.

Un primer postulado que puede ser identificado en la escuela estructuralista, es que su concepción de la sociedad se encuentra basada en una teoría de la comunicación como intercambio. Específicamente, Lévi-Strauss argumenta que existen tres diferentes niveles de comunicación, los cuales operan en cada sociedad. Los niveles son: (1) comunicación a través de mujeres, (2) comunicación mediante bienes y servicios y (3) comunicación a través de mensajes (Lévi-Strauss [1958] 1995: 317). En otras palabras, parentesco, economía y lenguaje refieren a diferentes formas de comunicación. Con respecto a esta teoría de la comunicación, Lévi-Strauss argumenta que: “La cultura no consiste solamente, entonces, en formas de comunicación que le son propias (como el lenguaje), sino también –y tal vez sobre todo– en ‘reglas’ aplicables a toda clase de ‘juegos de comunicación’, ya se desarrollen estos en el plano de la naturaleza o de la cultura” ([1958] 1995: 317-318).

Además, Lévi-Strauss considera que la sociedad se constituye por una red interrelacionada de dos diferentes tipos de órdenes. De un lado, enfatiza la existencia de órdenes “vividos” que se corresponden con realidades objetivas (Lévi-Strauss [1958] 1995: 334). Los órdenes vividos son: (1) los sistemas de parentesco, (2) la organización social y (3) la estratificación social. De otro lado, Lévi-Strauss argumenta la presencia de órdenes “concebidos” que se asocian al campo del mito y la religión, así como el de la ideología en las sociedades contemporáneas: “Estas estructuras de orden ‘concebidas’, y no ya ‘vividas’, no corresponden directamente a ninguna realidad objetiva. A diferencia de las primeras, no son susceptibles de una comprobación experimental, porque están asociadas a una experiencia específica con la cual, por otra parte, a veces se confunden” (p. 334).

Con respecto a la noción de estructura encontramos otros postulados característicos del estructuralismo. Basada en la lingüística estructural, la noción de estructura se constituye en una clara alusión a la forma como ha sido pensada la lengua. Un postulado es, entonces, que las manifestaciones culturales o sociales deben ser entendidas como expresiones de estructuras subyacentes como lo han hecho los lingüistas con la lengua respecto del habla. De manera general, “[...] la estructura se puede definir como la forma en que están organizadas las partes en un todo, el modo en que están relacionados los elementos de una totalidad, siendo estas relaciones, por la respectiva interdependencia, las que confieren a cada elemento su valor y significación” (Gómez García 1981: 78).

Para ser más precisos, la estructura puede entenderse como un sistema de diferencias. Veamos los dos componentes de esta definición. La estructura constituye un *sistema* porque una modificación de cualquiera de los términos (elementos) de una estructura, implica un cambio en los demás términos y, por tanto, en la estructura en su conjunto. Más radical incluso, los elementos no existen de forma independiente de las relaciones que los constituyen. Los elementos considerados aisladamente carecen de sentido, de existencia. No existen como entidades aisladas e independientes, sino por sus correlaciones en un sistema particular. Al igual que en la lengua, otros fenómenos sociales y culturales es un sistema en el cual cada término tiene sentido por sus relaciones (de oposición o su lugar) con respecto al resto de los términos. La estructura constituye un sistema de *diferencias* en tanto que cada uno de los elementos que la constituyen es definido por relaciones de oposiciones binarias (hombre/mujer, casa/calle, sala/cocina) y por su posición de contraste con los demás elementos (lo de los días de la semana que explicamos más arriba). Si las oposiciones son binarias, de dos términos a uno se le denomina término no marcado y al otro término marcado, el primero es el más amplio, el que comprende el término marcado, que está incluido en el otro.

Para ilustrar esta idea de la estructura como sistema de diferencias podemos recurrir a un ejemplo de cómo se configura la estructura territorial en la zona de los ríos entre las poblaciones negras rurales del Pacífico colombiano. En primer lugar partimos de que el río es el lugar por donde se mueven las personas en sus canoas, por donde circulan los productos que se llevan a los mercados locales y que se traen de ellos, por donde se desplazan las noticias con las gentes que llegan y salen. El río también es el referente de identificación de las personas que habitan en sus orillas. Alguien es del Atrato, del San Juan o del Baudó, por ejemplo. En las orillas de los ríos y quebradas se construyen las casas o tambos. Al lado o detrás de las casas se encuentran los patios, donde se cultivan diferentes plantas para la comida, para la curación o para la protección. Más adentro, ya en el monte, se encuentran los colinos que se han sembrado hace ya sea recientemente o lo que ya llevan varios años de producción. Algunos de los más viejos se han convertido en monte alzado y, más adentro, donde no se ha sembrado nunca o se lo ha hecho hace ya tanto tiempo que no se puede identificar, está el monte biche. En el Pacífico sur dicen que el monte biche está en los centros, hacia los confines.

Debido a que es el hombre el que caza y el que se adentra en el monte, se puede decir que es más asociado a lo masculino que la casa que es más asociada a lo femenino (pues en la casa las mujeres desarrollan gran parte de sus labores, sobre todo en la cocina). El monte es el lugar donde hay muchos peligros, como la culebra y es donde uno se puede encontrar con visiones del diablo, mientras que la casa es más segura: allí no se encuentra fácilmente la culebra y los altares a los santos se encuentran a menudo en las salas. Todo esto que se ha descrito hasta acá, puede ser plasmado en una estructura como la siguiente:

Biche		+ Adentro	Arisco
Monte	Masculino		Del diablo / humano
Alzao		+ Peligrosa	
		+ Seguro	De Dios
Casa	Femenino		Domesticado
		+ Afuera	
Río			

Además de ser un sistema de diferencias, la estructura opera en un nivel “profundo” y escapan a la reflexividad de los actores sociales: “La estructura es algo inobservable directamente, con frecuencia inconsciente, pero inteligible, y que, al concienciarse, da razón global del objeto y del funcionamiento del sistema observado” (Gómez García 1981: 79). Por esto, Lévi-Strauss argumenta que las estructuras operan en el plano de la actividad inconsciente. Ahora bien, los efectos de las estructuras consisten en imponer a los contenidos mentales y socioculturales ciertas formas que son fundamentalmente las mismas para todos los seres humanos, ya sean miembros de un país europeo o de un diminuto grupo de cazadores-recolectores en el lugar apartado de Europa.

Los términos o rasgos no deberán tratarse como entidades independientes, sino que es la relación entre ellos la que debe convertirse en base del análisis. En la estructura no se considera a los términos en sí mismos sino a sus relaciones, es por lo tanto, un sistema de relaciones y transformaciones, regulado por una coherencia interna que se revela en el estudio de sus transformaciones.

La estructura siempre se esconde debajo de la superficie y es un modelo construido por el antropólogo para dar cuenta del sistema de diferencias, subyace debajo de las apariencias de la superficie. La estructura es algo inobservable directamente, con frecuencia inconsciente, pero inteligible. Por tanto, el estudio de los fenómenos conscientes debe de dejar paso al estudio de su estructura inconsciente. Las estructuras son invisibles pero consti-

tuyen los mecanismos de organización que subyacen a las prácticas observables y a los pensamientos explícitos. Desde la perspectiva de Lévi-Strauss, una estructura no es una realidad empírica observable sino un modelo explicativo teórico construido para dar cuenta de los hechos registrados.

Esta concepción de estructura como un modelo construido por el analista para dar cuenta de los hechos observados supone, al menos, cuatro condiciones: (1) es un sistema, es decir, que la modificación de uno de sus elementos implica necesariamente la modificación de los demás elementos que constituyen la estructura; (2) “[...] todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones, cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de manera que el conjunto de estas transformaciones constituye un grupo de modelos”; (3) debido a estas propiedades es posible predecir de qué manera reaccionará el modelo ante el cambio de alguno de sus elementos; y (4) “[...] el modelo debe ser construido de tal manera que su funcionamiento pueda dar cuenta de todos los hechos observados” (Lévi-Strauss [1958] 1995: 301). En suma, la estructura constituye una configuración de determinadas correlaciones dentro del conjunto de posibles permutaciones y combinaciones.

La estructura como modelo construido por el antropólogo supone un empobrecimiento y una inteligibilidad de la realidad. De un lado, el modelo empobrece la realidad pues el analista selecciona unos aspectos que considera significativos en la construcción de su modelo. Del otro, el modelo arroja una nueva luz sobre la “realidad” porque permite identificar el sistema de relaciones fundamentales que opera detrás de la multitud de expresiones en el comportamiento y en el pensamiento que de otra forma habrían permanecido desconocidas. De esta manera, el modelo hace inteligible lo que a simple vista no se presenta como tal: evidencia un orden de relaciones en lo que parece caótico y arbitrario.

El análisis estructural propuesto por Lévi-Strauss es un enfoque lógico o formal, no histórico. Basado en la distinción de sincrónico y diacrónico de la lingüística estructural, Lévi-Strauss se centra en la identificación de las estructuras que en un momento dado pueden ser inferidas desde unos sistemas de parentesco o el pensamiento mítico. Ahora bien, para Lévi-Strauss el análisis estructural sincrónico no niega el diacrónico que consistiría en mostrar las transformaciones lógicas de una estructura en otra. No obstante, esto no significa introducir una perspectiva necesariamente histórica en el análisis porque una cosa es mostrar las transformaciones lógicas y otra, muy distinta, los procesos históricos.

Scholte considera que Lévi-Strauss se puede considerar como expresión de la “filosofía racionalista”, que enfatiza que la lógica y la realidad siguen el mismo proceso dialéctico y que tanto las ideas como las acciones derivan de categorías fundamentales de la mente humana. Al respecto, sobre su enfoque epistemológico, Lévi-Strauss escribía:

[...] el estructuralismo ofrece a las ciencias sociales un modelo epistemológico incomparablemente más poderoso que los que tenían previamente a su disposición. Revela, detrás de los fenómenos, una unidad y coherencia que no podría obtenerse mediante una simple descripción de los hechos, “presentada de manera plana”, por así decirlo, y presentada en orden aleatorio a la mente inquisitiva. Al cambiar el nivel de observación y mirar más allá de los hechos empíricos a la relación entre ellos, revela y confirma que estas relaciones son más simples e inteligibles que las cosas que interconectan, y cuya naturaleza última puede permanecer insondable, sin esta opacidad provisional o definitiva, siendo, hasta ahora, un obstáculo para su interpretación [...] En segundo lugar, el estructuralismo reintegra al hombre en la naturaleza y, al mismo tiempo, hace posible ignorar el tema [...] De hecho, el análisis estructural [...] solo puede aparecer en la mente porque su modelo ya está presente en el cuerpo (1981: 687-692).

La crítica más reiterativa que se le ha realizado al estructuralismo es su excesiva tendencia a la formalización que termina sin explicar las singularidades de culturas concretas por buscar esas invariantes del pensamiento humano. En relación con esta crítica, a Lévi-Strauss en particular se le cuestiona su escaso trabajo de campo. Igualmente, se le ha cuestionado su ahistoricismo, es decir, que sus explicaciones desconocen los procesos históricos puesto que se centra en la identificación de las estructuras en un momento determinado.

Antropología marxista-estructural

La antropología marxista-estructural se originó en Francia derivada de una doble influencia de la antropología de Lévi-Strauss y del marxismo estructural de Louis Althusser. Entre sus más visibles exponentes se encuentran Maurice Godelier, Claude Meillasoux y Emmanuel Terray. Libros como *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas* y *Racionalidad e irracionalidad de la economía* de Godelier, así como *Mujeres, graneros y capitales: economía doméstica y capitalismo*, de Meillasoux, circularon ampliamente.

Para los antropólogos marxista-estructurales, en los planteamientos de Marx y de Lévi-Strauss se encuentran significativas confluencias que permiten complementar (a veces en tensión) las perspectivas teóricas derivadas de sus planteamientos. Así, por ejemplo, Godelier escribía

Para Marx y para Lévi-Strauss, una estructura *no es* una realidad *directamente* visible, y por tanto directamente observable, sino que es un *nivel de la realidad* que existe *más allá* de las relaciones visibles de los hombres entre sí y cuyo funcionamiento constituye una lógica profunda del sistema, el orden subyacente a partir del cual debe explicarse el orden aparente (1972: 27).

La antropología marxista-estructural tiene una doble tarea. Por un lado, busca mostrar el impacto que una perspectiva antropológica tendría en el modelo teórico planteado por Marx. Dado que la antropología abordaba una amplia gama de sociedades más allá de la sociedad occidental, estos antropólogos consideraban que sus hallazgos podían contribuir a constatar o cuestionar los alcances y límites de planteamientos marxistas sobre cómo entender la historia de la humanidad en su conjunto, y no solo las formaciones sociales capitalistas. De otro lado, la antropología marxista-estructural recoge los aportes teóricos de Marx para formularle a la antropología preguntas, así como para retomar algunas de las categorías y premisas que reorienten el trabajo de los antropólogos.

Para Maurice Godelier el marxismo debe entenderse como una particular teoría de la historia y de la sociedad, que supone

[...] una hipótesis sobre la articulación de sus niveles internos y sobre la causalidad específica y jerarquizada de cada uno de estos niveles. El marxismo supone a un tiempo la autonomía relativa de las estructuras sociales y unos sistemas de condicionantes determinantes en última instancia, pero nunca directamente visibles, que suscitan unas condiciones de producción y de reproducción de la base material de la existencia social (1972: 43).

La antropología marxista-estructural opera, entonces, sobre una conocida interpretación del modelo analítico marxista. Esta interpretación parte de la distinción de la totalidad social entre el ser social y la conciencia social. El ser social serían las condiciones materiales de existencia de una población determinada. Estas condiciones materiales de existencia incluyen las relaciones sociales que los seres humanos establecen en la reproducción de su existencia y en la producción de los bienes que garantizan su supervivencia. Por su parte, la conciencia social se refiere al conjunto de ideas que los seres humanos se hacen sobre el mundo que habitan y sobre sí mismos, a los pensamientos y valores que tienen. Cualquier religión,

por ejemplo, supone un sistema de ideas que articulan una manera de percibir y de habitar en el mundo.

En esta interpretación del modelo marxista, el ser social estaría en la base de la vida social y estaría siendo un determinante, en última instancia (como suele afirmarse), de los otros aspectos o componentes de la vida social. En tanto la conciencia social se derivaría, más o menos directamente, del ser social a la que se le ha denominado superestructura. Usualmente, en la superestructura se identifican tres niveles: el jurídico, el político y el ideológico. En el siguiente esquema se muestra la relación entre estos diferentes aspectos de esta interpretación del modelo marxista que es fundamental a la antropología marxista-estructural.

Ahora bien, para los antropólogos marxista-estructurales estos planteamientos no supondrían que las relaciones sociales de producción sean en todas las formaciones sociales y culturales las mismas. Así, por ejemplo, en las sociedades no occidentales entre las que los antropólogos marxista-estructurales adelantaban sus investigaciones de campo, los sistemas de parentesco podían funcionar como relaciones sociales de producción.

A diferencia del marxismo habitualmente practicado y que degenera rápidamente en el materialismo vulgar, nosotros afirmamos que Marx –cuando distinguió entre infraestructura y superestructura y supuso que la lógica profunda de las sociedades y de la historia dependía en último análisis de las transformaciones de la infraestructura– no hizo otra cosa que poner por vez primera de manifiesto una jerarquía de distinciones funcionales y de causalidades estructurales, sin prejuizar en modo alguno la naturaleza de las estructuras que cada vez toman a su cargo esas funciones (parentesco, política, religión) ni el número de funciones que puede asumir una estructura. Marx a diferencia de la mayor parte de los “marxistas” no ha asignado de antemano una forma, un contenido y un lugar invariables a lo que puede funcionar como relaciones sociales de producción (Godelier 1975:36).

Parte importante del esfuerzo intelectual e investigativo de los antropólogos marxistas franceses se orientaron hacia el campo de la antropología económica. Para las discusiones de la antropología económica de la época, el objeto de “lo económico” se ha constituido desde dos orientaciones: la formal y la sustantiva:

El significado real [o sustantivo] deriva de la dependencia en que se encuentra el hombre con respecto a la naturaleza y a sus semejantes para conseguir su sustento. Se refiere al intercambio con el entorno natural y social, en la medida en que es esta actividad la que proporciona los medios para satisfacer sus necesidades materiales. El significado formal deriva del carácter lógico de la relación medios-fines, evidente en palabras como economización. Se refiere a la elección entre usos diferentes de medios, dada la insuficiencia de estos medios, es decir, a la elección entre utilidades alternativas de recursos escasos (Polanyi 1976: 289).

Siguiendo en ello a Godelier (1979: 249), se puede plantear la insuficiencia de ambas construcciones de “lo económico” ya que los “sustantivistas”, al configurar un campo específico definido por la producción, distribución y circulación de bienes materiales dejan de lado servicios que, como el citado caso del concertista, incluyen aspectos económicos. Los “formalistas”, en cambio, al circunscribir “lo económico” a un aspecto de toda actividad humana, en tanto que establece una relación de tipo lógico entre medios escasos y fines alternativos, no permite distinguirlo de aquellos de una actividad orientada a la búsqueda de placer, de poder o salvación espiritual; por consiguiente, si toda actividad orientada a un fin es por derecho económica, de hecho ninguna lo es: se disuelve, entonces, la posibilidad de construcción del objeto del análisis económico. En este sentido, Godelier propone un objeto más allá de las insuficiencias descritas en la definición formal y sustantiva:

Lo económico se presenta como una realidad social compleja porque es un *campo particular* de la actividad orientada hacia

la producción, distribución y consumo de objetos materiales, y además, por los mismos mecanismos de esta producción, de esa distribución y de ese consumo, un *aspecto particular* de todas las actividades económicas [...] es decir, si su realización implica directa o indirectamente el uso de medios materiales (1979: 23).

Este objeto propuesto por Godelier, no obstante, que implica no solo unas categorías de análisis, sino también el modelo de la economía política marxista, es problematizado por Baudrillard a partir de la pregunta por su presunta universalidad; concretamente, por su aplicabilidad y pertinencia en el análisis de las “sociedades primitivas” o, si se prefiere, “premodernas”: “[...] a partir de lo económico y la producción como instancia determinante, nunca se explicarán otros tipos de organización sino en función de ese modelo, y no en su especificidad o incluso, como sucede [...] con las sociedades primitivas *en su irreductibilidad a la producción*” (Baudrillard 1980: 92-93). En efecto, el análisis económico –marxista o no– ha sido el resultado histórico en la sociedad occidental de pensar las actividades humanas desde una particular perspectiva: “La era moderna ha sido testigo de la emergencia de un nuevo modo de considerar los fenómenos humanos y de la delimitación de un dominio separado que evocamos corrientemente con las palabras de economía, económico [...]” (Dumont 1982:45).

Es impreciso, sin embargo, afirmar que Godelier en tanto antropólogo hubiese desconocido el problema epistemológico de la utilización de las categorías del análisis económico occidental para pensar otras “formaciones sociales e históricas”: “La cuestión planteada es saber si las teorías desarrolladas desde comienzos del siglo XIX para explicar el funcionamiento de la economía capitalista industrial y de mercado proporcionan a los historiadores y a los antropólogos los conceptos o los métodos que necesitan para dar cuenta de las múltiples formas económicas y sociales de organización estudiadas por ellos [...]” (Godelier 1975: 9). En este sentido, incluso, concluye que los análisis económicos margi-

nalistas y formales son absolutamente etnocéntricos y, en consecuencia, impertinentes para pensar otros sistemas económicos: “Las tesis formalizadas de los economistas se muestran pues como una apología de la economía de mercado, un prejuicio etnocéntrico en favor de su propio sistema económico que se presenta como el único sistema racional, al menos como el más racional” (Godelier 1975:14).

El debate sobre la antropología marxista se extendía más allá de las fronteras disciplinarias. Una de las figuras, anclada en la sociología, que más contribuyó a estos debates fue Jean Baudrillard. La crítica de Baudrillard radica en argumentar que Godelier reproduce con su interpretación del análisis marxista una serie de supuestos propios del pensamiento occidental, lo que en últimas lo hace presa del etnocentrismo. Aunque cuestiona las “vulgarizaciones” del análisis marxista en economía, Godelier se encuentra inscrito en un modelo que, según Baudrillard, es insuficiente y absolutamente ideológico para entender sociedades y realidades históricas ajenas a la sociedad y momento histórico del surgimiento de ese código heurístico: “Los modelos nunca saltan por encima de su sombra; así esté infinitamente diversificado y complejificado, jamás ese modelo permitirá pensar más allá de la economía política, no comprender lo que está más acá [...]” (Baudrillard 1980: 92).

Ante la historicidad del código de la economía política y su posible uso etnocéntrico en la construcción de “lo económico” para pensar otras lógicas histórico-culturales, como las que se evidencian en el Pacífico colombiano, Baudrillard ofrece a título de hipótesis provisional un modelo que, si bien no escapa al orden del discurso occidental, intenta deconstruir el logocentrismo y la metafísica propia de dicho discurso centrado en el análisis económico.

El modelo propuesto introduce el análisis de la forma/objeto, la forma/mercancía, la forma/signo y el intercambio

simbólico en correspondencia con cuatro lógicas específicas: la lógica funcional del valor de uso, la lógica económica del valor de cambio, la lógica diferencial del valor/signo y la lógica del intercambio simbólico –del don, en palabras de Mauss–; es decir, la de la utilidad, la equivalencia, la diferencia y la de la ambivalencia. Así mientras la relación V_{CEC} (valor de cambio económico)/ V_U (valor de uso) hace parte de la economía política; el V_{CSG} (valor de cambio signo) = S_E (significante)/ S_O (significado) configura el interés de la semiología (en el sentido planteado por Saussure). El intercambio simbólico, a su vez, ha sido pensado desde la antropología como en los clásicos casos del Kula o del Potlach. Las relaciones entre las diferentes categorías del modelo se formulan de la siguiente manera¹⁰:

$$\frac{V_{cec} = S_e}{V_u = S_o} \quad / \quad I_{sb} \text{ (intercambio simbólico)}$$

Existe, entonces, una oposición entre el ámbito del valor y del no-valor; es decir, entre la producción del valor –material y/o de los signos– y el del intercambio simbólico que no es “producción” en ningún sentido. Por tanto, “lo económico” se establece, en este modelo, más allá de la teoría de la economía política para inscribirlo en el registro de la producción de valores materiales y signos. Ello, obviamente, implica la construcción de una nueva perspectiva teórica a partir de la disolución crítica de la economía política y de la semiología en lo que Baudrillard denomina, muy a su pesar, economía política del signo o teoría crítica del valor.

10 El signo [=] indica una relación homológica, es decir, el valor de cambio es al valor de uso lo que el significante es al significado y, además, el valor de cambio es al significante lo que el valor de uso es al significado (Baudrillard [1974] 1991: 146).

Este modelo propuesto por Baudrillard configuró un referente conceptual para el proceso investigativo en varios aspectos fundamentales puesto que: establece una conexión de implicación entre el sistema social con el económico mediante la forma/signo; trasciende la a veces metafísica división y determinación causal de la superestructura por la infraestructura; y, quizás lo más relevante para la investigación, fue la posibilidad de la diferenciación analítica entre la producción del valor –material y/o de los signos– y el intercambio simbólico, entre la lógica propiamente económica y la de la reciprocidad.

La forma/signo es introducida por Baudrillard en la construcción de una teoría sociológica de los objetos, en una crítica a la concepción del consumo como la simple satisfacción de las “necesidades” del individuo mediante objetos cuya finalidad se definiría precisamente en dicha satisfacción: “Una verdadera teoría de los objetos y del consumo se fundará no sobre una teoría de las necesidades y de su satisfacción, sino sobre una teoría de la presentación social y de la significación” ([1974] 1991:2).

Se hace explícito que la noción de signo es asumida por Baudrillard en el sentido de representación-reproducción de la lógica social de la diferencia. Es un concepto construido en función de la comprensión de “lo social” desde la perspectiva del sociólogo que se pregunta por la imbricación de un sistema social en los objetos y en su producción. Así, entonces, la noción de signo posibilita en el análisis sociológico del sistema social a partir y en la producción y el consumo de los objetos. Para el análisis antropológico es de vital importancia, sin embargo, introducir la dimensión cultural.

Es el mismo Baudrillard quien señala el camino para la introducción de esta perspectiva al considerar la categoría de signo desde la elaboración saussureana del signo lingüístico compuesto por la unidad Se (significante) / So (significado) y, además, como objeto de una ciencia en particular: la semiología. En este punto

se hace posible la conexión de la noción de signo y el discurso antropológico y, en consecuencia, trascender el modelo.

Es importante anotar que la antropología económica no se quedó en los debates y contribuciones de los años setenta y ochenta asociados en gran parte a lo que hemos denominado la antropología marxista-estructural francesa. Así, por ejemplo, vale la pena mencionar rápidamente el trabajo de Stephen Gudeman, en el contexto anglosajón, sobre la economía como cultura.

Desde la perspectiva de Gudeman (1986), no existe una esfera de acción práctica instrumental que se aparte de las construcciones culturales que se podría denominar economía. Incluso en las sociedades capitalistas, la economía no es algo más allá de la cultura. Contrariamente a los discursos económicos convencionales, la economía tiene una forma cultural, y no se puede reducir a ninguna naturaleza universal a priori o humana en abstracto. Si no existe una naturaleza humana independiente de la cultura, cualquier práctica o relación que se considere “economía” debe inscribirse en un contexto histórico y cultural particular ubicación. De lo contrario, una representación de la economía (así como de la naturaleza humana) separada de sus encarnaciones culturales e históricas es una ficción académica y política.

Además, detrás de los modelos de análisis económico (sustantivo, formalista o neomarxista) se encuentra el mismo proyecto antropológico, es decir, disolver la polifonía de los fenómenos etnográficos en la tautología y circularidad del modelo:

Cada modelo define el proyecto antropológico de manera similar. Es tarea del antropólogo mostrar cómo los datos etnográficos pueden reducirse o derivarse de una de las posiciones iniciales. Ya sea sustantivo, formalista o neomarxista, cada modelo emplea una categoría occidental como núcleo axiomático para reconstruir los datos ofrecidos por otras economías. Dichos modelos son reflexivos, ya que los datos reconstruidos solo pueden apun-

tar a los axiomas en el núcleo del modelo. Así, los antropólogos que usan la economía neoclásica generalmente encuentran que se está ejerciendo una elección racional o irracional; los sustantivistas descubren una u otra forma de intercambio al alinearse con la tierra y el trabajo; Los marxistas descubren patrones de explotación o igualdad en la distribución del producto del trabajo, así como la mistificación en el ámbito de la religión. Los tres modelos reproducen y redescubren continuamente sus propias suposiciones en los materiales exóticos (Gudeman 1986: 34).

En suma, la economía como cultura significa que tanto las economías como el análisis económico son construcciones sociales (Gudeman 1986: vii). De hecho, los “modelos locales económicos” no occidentales no pueden explicarse o entenderse a partir de un “modelo económico universal o derivativo”; que es, en última instancia, solo un modelo local económico occidental¹¹.

11 Para conocer los desarrollos más recientes de la antropología económica, ver el libro de Susana Narotzky (2004).

4. Antropologías críticas latinoamericanas e interpretativismo, años setenta-ochenta

Antropologías críticas latinoamericanas

Las ideas y su articulación teórica no surgen simplemente de la cabeza de individuos, sino que son hechos sociales e históricos en tanto estos individuos son el resultado de múltiples influencias intelectuales, pero sobre todo en tanto que son seres históricos que viven en una época y condiciones determinadas que influyen de múltiples formas en las ideas que se forjan sobre el mundo. Por eso, son las condiciones sociales e históricas concretas las que explican la aparición de las ideas y las formas de su apropiación e impacto en las concepciones del mundo que tienen los individuos. Los conceptos son cristalizaciones de su tiempo. Como otras representaciones sociales, no caen formadas del cielo ni crecen espontáneamente como la maleza en los potreros.

Aunque esta relación con las condiciones sociales e históricas es cierta para todas las escuelas de pensamiento antropológico que hemos examinado, para el caso de las antropologías críticas latinoamericanas es imposible de ocultar: “[...] se debe reconocer que los mismos científicos sociales son un producto del modo como la ciencia social en general se ha desarrollado” (Stavenhagen 1971: 208). Las antropologías críticas latinoamericanas nacen hacia finales de los años sesenta y primera mitad de

los años setenta ligadas a los movimientos y procesos políticos e intelectuales que emergieron y consolidaron por toda la región (Arizpe y Serrano 1993, Cardoso de Oliveira [1997] 2007, Bonfil Batalla 1983, Degregori 2000, García Canclini 1982, Friedemann 1987, Krotz 1996, Pérez 2010).

Las antropologías críticas latinoamericanas deben ser entendidas como expresiones en un campo particular de una efervescencia intelectual y política de aquellas décadas en América Latina que se asocia con la emergencia y consolidación de la filosofía de la liberación, la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, la pedagogía de la liberación y de la sociología propia, entre muchas otras. Para las décadas de los años setenta y ochenta, muchos de los debates y posicionamientos de las antropologías críticas latinoamericanas también se pueden encontrar en estas otras articulaciones del pensamiento latinoamericano que del momento. Por tanto, antes que unos cuestionamientos y prácticas circunscritas a los antropólogos y la antropología, en aquellas décadas los intelectuales y académicos en América Latina estaban proponiendo visiones y acciones críticas desde sus propias realidades en distintas disciplinas y campos del conocimiento.

Desde dentro y fuera de la academia, en países como México, Perú y Colombia se plantearon posiciones críticas de las escuelas antropológicas del culturalismo estadounidense¹², el funcionalismo británico y del estructuralismo francés¹³. A estas escuelas o teorías se les cuestiona su falta de compromiso político con las situaciones de marginalización de las poblaciones que estudiaban que suele ser enmascarada en una supuesta objeti-

12 Como “culturalismo estadounidense” se identifican diferentes escuelas teóricas de este país, donde sobresale el particularismo histórico y sus derivaciones como el enfoque de cultura y personalidad.

13 Estas críticas también se adelantaron en los establecimientos metropolitanos. Ver, por ejemplo, Hymes ([1969] 1974) para la antropología estadounidense y a Leclerc (1973) y Jaulin (1973) para la antropología francesa.

vidad y neutralidad científica. Esto, para la antropología crítica latinoamericana, no era más que una coartada que en la práctica favorecía los intereses de los sectores dominantes y reforzaba el *estatus quo*.

Ya más en el plano teórico, desde los antropólogos en América Latina a estas escuelas antropológicas del culturalismo, el funcionalismo y el estructuralismo se les cuestionaba su incapacidad de conceptualizar el conflicto como constitutivo de lo social (no como una anomalía, una desviación pasajera), o como irrelevante para la explicación. La incapacidad de dar cuenta del conflicto y de la desigualdad es una crítica generalizada a tales escuelas antropológicas, y en la práctica significa que los análisis derivados de tales escuelas aparecen como irrelevantes para el tipo de problemáticas que se consideraban urgentes desde la perspectiva crítica latinoamericana.

Sobre todo al estructuralismo y al funcionalismo se les criticaba que no tuviesen en consideración para sus explicaciones los procesos históricos, limitándose a análisis de la estructura o una totalidad funcional en un momento determinado sin incluir una dimensión histórica de cómo se ha producido tal estructura o totalidad. El dejar de lado los procesos históricos se considera como uno de los grandes limitantes explicativos de gran parte de los estudios antropológicos inspirados en el estructuralismo y el funcionalismo.

En las antropologías críticas latinoamericanas se pueden identificar dos grandes diferentes tendencias. De un lado se encuentra la tendencia asociada a aquellos antropólogos que optaron por desarrollar una práctica militante o activista alejada de los protocolos y espacios académicos. En este sentido, se podría denominar a esta tendencia como antropología crítica latinoamericana militante o activista. En esta corriente o tendencia se encuentran antropólogos y estudiantes de antropología que terminaron engrosando las filas de movimientos armados de izquierda,

así como los que confluyeron en las luchas de los sectores subalternizados, sobre todo campesinos e indígenas. No solo se distanciaron de lo que despectivamente consideraban el academismo, sino que cuestionaron la teoría en general en nombre de la práctica y de lo que percibieron como los reales y profundos conocimientos del pueblo y de la ancestralidad indígena.

De otro lado, la segunda tendencia o corriente, se caracterizada por haber mantenido su labor crítica sin abandonar completamente el marco de la universidad y la academia. Aunque en esta tendencia se ubica un amplio espectro ideológico, predominaban las posiciones liberales y reformistas que buscaban mejorar las condiciones de vida de los sectores subalternizados (particularmente indígenas y campesinos) desde institutos o entidades estatales con la esperanza en impulsar legislaciones más justas para estos sectores o proyectos de desarrollo que lograran contribuir a su bienestar. También se desplegaron labores de denuncia en la prensa nacional, en congresos o en sus publicaciones sobre las precarias condiciones de existencia, la invisibilización y el racismo que sufrían estos sectores y clases subalternizadas¹⁴.

No es que los antropólogos que adhieren a esta tendencia no hayan desplegado sus labores y apuestas políticas por fuera de la universidad y la academia, sino que esto no significó que abandonasen estos espacios y formas de operación. La docencia, la escritura y la investigación son labores centrales en esta tendencia, mientras que en la primera (que hemos denominado militante o activista) son labores muy puntuales y secundarias en comparación con las prácticas solidarias en las luchas de los sectores marginalizados como las poblaciones indígenas.

14 No debe olvidarse la marcación de clase social de algunos de estos antropólogos que provenían de las elites políticas y económicas, con acceso a la educación superior en sus países y en el extranjero. Aunque muchos tomaron distancia de sus orígenes de clase siendo muy críticos de los sectores dominantes de las cuales hacían parte, en la práctica pocos hicieron rupturas radicales.

Ambas tendencias, sin embargo, estaban orientadas al compromiso con los sectores marginalizados en el fortalecimiento de sus luchas a través de la labor intelectual del antropólogo y de su abierta solidaridad: “[...] la tarea del antropólogo debe ser, fundamentalmente, la de actuar junto con los sectores explotados de la sociedad, entre ellos los grupos indígenas, para romper su condición de explotados. Su labor debe orientarse a ayudar a estos sectores a conocer su situación para que tengan éxito en su lucha contra ella” (Vasco 1975: 7).

Hacia finales de los sesenta, ligado a la primera generación de estudiantes formados en las universidades, se consolida una crítica radical en nombre del “compromiso”, esto es, el apoyo y la solidaridad con los sectores marginalizados en sus luchas contra relaciones de explotación que experimentaban cotidianamente, contra los mecanismos de dominación institucionalizados y sancionados en prácticas sociales y políticas concretas, así como en el revertir los estereotipos y discriminaciones que estructuraban los imaginarios hegemónicos. Este compromiso o militancia podía tomar muchas formas: desde el trabajo directamente con las organizaciones de base y comunidades hasta la intervención indirecta en esferas públicas e institucionales (Arizpe y Serrano 1993).

Las luchas indígenas eran el lugar donde la militancia de los antropólogos se desplegaba mayormente, aunque no exclusivamente. Los sectores campesinos, los colonos, las poblaciones negras, y ciertos sectores obreros de las áreas urbanas también fueron parte de la agenda del compromiso tanto de estudiantes de antropología (algunos de los cuales nunca se graduaron ni regresaron a la “academia”) como de antropólogos titulados. Era la época en la que “La utopía estaba a la vuelta de la esquina” (Bonfil Batalla 1983: 143), por lo que los cuadros de los partidos de izquierda y organizaciones guerrilleras constituyeron otros ámbitos en los que algunos antropólogos o estudiantes (entre otros universitarios) dirigieron sus esfuerzos en aras de contribuir

a la transformación revolucionaria. El horizonte político en el que se inscribía este compromiso era uno interpelado por la utopía revolucionaria o, al menos, por la convicción de la urgencia de la transformación sustancial de las relaciones económicas y políticas que predominaban en América Latina (Jáuregui 1997, Pérez 2010). Las luchas indígenas se consolidaban y ganaban visibilidad en el plano regional y nacional, en tensión o paralelas a las de las organizaciones campesinas, la movilización obrera y la protesta popular.

Es difícil identificar la especificidad de la solidaridad desplegada por los antropólogos, ya que la actitud de compromiso o militancia era compartida también por sociólogos, economistas, pedagogos, agrónomos e, incluso, ingenieros o médicos. Muchos de ellos confluían en luchas específicas, incluso en las de los indígenas. Además, no entre pocos de estos antropólogos existía una actitud radicalmente crítica hacia la disciplina; la cual era percibida como expresión más o menos abierta del colonialismo y unos de sus instrumentos hacia los pueblos “no occidentales” (Arocha 1984).

De ahí que con frecuencia se abandonara en parte o en su totalidad sus orientaciones conceptuales y metodológicas predicadas en la “academia” para explorar nuevas herramientas de comprensión e intervención en otros modelos teóricos (generalmente derivados del marxismo) o en la estrecha práctica con los sectores marginalizados. Al seno de la disciplina, entonces, esta vocación política encarnada en el compromiso derivó en una problematización de quienes en el país pretendían seguir los cánones de la “antropología como ciencia” a partir de los supuestos de la neutralidad y objetividad así como los programas de la “etnografía de salvamento” (Cardoso de Oliveira 1996, Degregori 2000, Krotz 1996).

Las antropologías críticas latinoamericanas fueron inspiradas por la apropiación del materialismo histórico en la región,

así como de los aportes de intelectuales de nuestros países que se remontan al siglo XIX. Esta apropiación se percibe en los postulados teóricos que articulan esta escuela. Aunque existen matices e importantes distinciones entre los antropólogos y antropologías de la región, con fines expositivos se pueden resaltar los siguientes postulados teóricos como los más relevantes.

El primer postulado consiste en abandonar la idea de cultura idealizada, de un ente armónico y autocontenido, para plantearse que muchas de las relaciones de dominación y explotación al interior y entre los grupos humanos se expresan culturalmente. La lógica de acumulación capitalista impone a las sociedades indígenas y campesinas constreñimientos de orden económico y político, pero también de orden social y cultural. Igualmente con las expresiones culturales de otros sectores marginalizados como los trabajadores y migrantes. En este sentido, la antropología crítica latinoamericana busca comprender los amarres culturales de las relaciones de explotación, dominación y marginación de unas poblaciones o sectores sociales por otros.

Un segundo postulado, asociado al primero, consiste en considerar que la cultura es un componente o un elemento de una formación histórico-social, pero no es uno independiente de los otros componentes o elementos de tal formación como lo son la economía o lo político. De esta manera, desde la escuela de la antropología crítica latinoamericana, la cultura es un componente específico pero interrelacionado de una totalidad histórico-social. Muchos de los antropólogos de esta escuela, conciben la cultura como el componente ideacional o simbólico de la vida social.

Este postulado se deriva de su inspiración en el materialismo histórico, pero a diferencia de las interpretaciones más ortodoxas esto no significa que en la antropología crítica latinoamericana reproduzca un reduccionismo de clase o un economismo. Como lo argumenta Luis Guillermo Vasco cuestionando las lecturas más burdas de ciertos antropólogos marxistas:

Todavía en el campo de una antropología que pretende hacerse pasar por marxista, encontramos el absurdo de tratar de hacer encajar por la fuerza los hechos dentro de un esquema preestablecido, según el cual la economía determina en forma directa e inmediata (mecánica) los demás fenómenos. Creemos nosotros, en cambio, que si bien en algunas ocasiones no es la economía el factor directamente determinante, sino que lo es algún otro elemento (la cultura, por ejemplo) la preponderancia de éste tiene su explicación en las formas de organización de la producción (Vasco 1975: 2-3).

Por tanto, la cultura no es una entidad separada ni independiente de otras esferas de la vida social, en la cual las actividades y relaciones tendientes a la reproducción de su existencia son fundamentales. Es en este sentido que se debe entender el planteamiento de la prioridad de la influencia de los modos de producción (que no se puede superponer con economía) en la cultura:

[...] una cultura no se da en el vacío, sino que siempre existe un grupo social que es portador de ella. Y sabemos también que el requerimiento básico de existencia de todo grupo social es la realización de ciertas actividades económicas que le garanticen su subsistencia, es decir, que el grupo social implica la existencia de determinado modo de producción, de determinada forma de organización económica (Vasco 1975: 4).

Un tercer postulado es que no hay conocimiento que sea neutral, sino que todo conocimiento contribuye ya sea reproducir las actuales relaciones de explotación, dominación y sujeción o aporta en la transformación de tales relaciones. Para estos antropólogos críticos latinoamericanos el dilema es claro: o la antropología está al servicio de los intereses de las clases dominantes o asume el compromiso con los sectores subalternizados. De ahí que se planteara la urgencia del conocimiento que no se circunscribiera en a reforzar la dominación sino que se articulara con los procesos de transformación social:

Si bien la acumulación del conocimiento es un elemento de poder, no siempre sirve necesariamente para mantener las estructuras de poder existentes. Al contrario, puede –y debe– convertirse en instrumento para el cambio, el cual, mediante el despertar y desarrollo de una conciencia crítica creadora, permite a los que no tienen poder, a los oprimidos, a los pisoteados, a los colonizados, primero cuestionar, luego subvertir [...], y por último modificar los sistemas existentes de dominación, explotación y opresión (Stavenhagen 1971: 220).

Para algunos de los más radicales, incluso, la antropología es una ciencia burguesa hija del colonialismo europeo. Tan es así que el concepto antropológico de cultura está asociado a la expansión de occidente, tanto en sus expresiones evolucionistas como en sus articulaciones funcionalistas o del culturalismo boasiano.

En los años noventa, las antropologías críticas latinoamericanas se fueron opacando ante el posicionamiento de nuevas teorías o del reflujo de positivismo y enfoques teóricos más clásicos, en general asociados con un plegamiento paulatino al mercado y a las transformaciones en el establecimiento académico que ha diluido la centralidad de las grandes preocupaciones y sensibilidades éticas y políticas en las urgencias del productivismo academicista y la tiranía del *paper* (Díaz Crovetto 2018, Santos Herceg 2012).

Interpretativismo

Para los años setenta surge en los Estados Unidos una corriente de pensamiento antropológico que tuvo un gran impacto no solo en la disciplina sino también en otras ciencias sociales y humanas. Esta corriente se ha conocido como interpretativismo y se encuentra asociada al nombre del antropólogo Clifford Geertz. La importancia del interpretativismo en antro-

pología radica en que definió una perspectiva de análisis de la cultura que consideraba a esta como una red de significados que debía ser objeto de interpretación. De la idea de que las culturas se *interpretan*, como si fuesen un tipo de texto particular, es que esta corriente deriva su nombre de interpretativismo. También se la ha llamado enfoque hermenéutico en tanto la hermenéutica refiere a la interpretación de los significados. En relación a otras disciplinas como la geografía o la historia, esta corriente tiene su importancia porque lo que ellas denominan giro cultural (es decir, un creciente interés en la cultura) se asocia a menudo con la cultura como la entiende el interpretativismo.

La interpretación de las culturas, de Clifford Geertz, constituye el libro seminal de la antropología interpretativista. Publicado originalmente en inglés en 1973¹⁵, recoge una serie de artículos escritos producidos por Geertz en un periodo de veinte años, desde 1952 hasta 1972. La introducción al libro, titulada “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”, constituye uno de los artículos más leídos y citados de la antropología. Su definición de la cultura y de la labor etnográfica ha inspirado tanto a seguidores como ha sido fuente de cuestionamiento para sus críticos.

Con respecto al concepto de cultura, Geertz propone que debe ser comprendida como una red de significados en las cuales los seres humanos nos encontramos suspendidos y desde la cual adquirimos sentido de nuestra propia existencia. En sus palabras:

El concepto de cultura que propugno [...] es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca

15 El libro es traducido y publicado al castellano por vez primera en 1987.

de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie (Geertz [1973] 2005: 20).

Un concepto semiótico de la cultura quiere decir que la cultura está constituida por significados. En tanto que estos significados no existen unos independientes de otros, se introduce la metáfora de la red, del tejido. Así, la cultura sería un entramado de significados que los mismos seres humanos han tejido y que le dan sentido a su propia existencia. Antes que un ser sujeto a la razón como no pocas veces ciertos filósofos nos han querido presentar, para Geertz es más preciso considerar al ser humano como un ser sujeto a unas tupidas tramas de significación. No sorprende que Geertz escriba, entonces, que “La cultura de un pueblo es un conjunto de textos, que son ellos mismos conjuntos y que los antropólogos se esfuerzan por leer por encima del hombro de aquellos a quienes estos textos pertenecen propiamente” ([1973] 2005: 372).

Clifford Geertz (1926-2006). Sus estudios universitarios de pregrado los realizó en Antoch de donde se graduó en filosofía e inglés, mientras que los de postgrado los adelantó en antropología en Harvard. Su trabajo de campo, adelantado durante varios años, incluyó lugares como Java, Bali y Marruecos. Inicialmente profesor de la Universidad de Chicago, pasó luego al Instituto para Estudios Avanzados en Princeton, New Jersey. Geertz fue la última gran figura de la antropología estadounidense, antes de que eclosionaran diversas corrientes y autores menos visibles para el conjunto de la disciplina antropológica.

Entre los postulados más relevantes del interpretativismo en antropología, se puede partir del que argumenta que la cultura constituye una dimensión de lo humano y no todo lo específicamente humano como ha sido a menudo planteado por otros

antropólogos. En contraste con muchas de las nociones de cultura que hemos presentado, para la escuela interpretativa la cultura no comprende el conjunto de lo que hacen y experimentan los seres humanos (y que los diferenciarían de los otros animales), sino solo una dimensión de cualquier actividad o concepción adelantada por los seres humanos. La cultura es la dimensión de los significados. En palabras de Geertz: “[...] la cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecida en virtud de las cuales la gente hace cosas [...]” ([1973] 2005: 26).

Por tanto, como ya se anotaba, se plantea que *la cultura es como un texto*. El etnógrafo debe interpretar la cultura como si estuviese leyendo un texto. Al igual que un texto que está compuesto por una red de significados que el lector debe comprender, la cultura es una urdimbre de significación que han tejido los seres humanos. Es importante anotar que pensar la cultura como texto es muy distinto de pensarla como lengua. El texto remite a significados y a interpretación, la lengua remite (como vimos en el estructuralismo) a códigos inconscientes de sistemas de diferencias que hay que descubrir¹⁶.

Otro de los postulados del interpretativismo es que estos símbolos o significados que debe interpretar el etnógrafo son una especie de “documentos públicos”, es decir, se encuentran a la “vista” de todos en prácticas y en narrativas concretas. Aunque no es física (esto es una cosa), la cultura no es una entidad oculta

16 Geertz es explícito en establecer la diferencia de la antropología interpretativa con el estructuralismo de Lévi-Strauss: “[...] en lugar de tomar los mitos, los ritos totémicos y las normas matrimoniales como textos que hay que interpretar, Lévi-Strauss los toma como códigos [inconscientes] que hay que descifrar, lo cual no es ciertamente lo mismo. Lévi-Strauss no trata de comprender las formas simbólicas desde el punto de vista de cómo éstas funcionan en situaciones concretas para organizar percepciones (significaciones, emociones, conceptos, actitudes); trata de comprenderlas desde el punto de vista de la estructura interna de dichas formas simbólicas, *independiente de todo sujeto, de todo objeto, de todo contexto*” (Geertz [1973] 2005: 369; énfasis en el original).

ya que está a la vista de todos, ya que opera como “documento público” (Geertz [1973] 2005: 24). De esta forma se rompe con las concepciones mentalistas y psicologicistas de la cultura: “[...] decir que la cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas [...] no es lo mismo que decir que se trata de un fenómeno psicológico [...]” (Geertz [1973] 2005: 26). Por tanto, este postulado de la cultura como “documento público” supone considerar que la cultura no es algo que se encuentra metido en la cabeza de las personas, sino que se expresa públicamente en prácticas significativas con efectos sociales concretos. Se puede argumentar, entonces, que los símbolos son vehículos de significación y, por tanto, son los puntos del análisis cultural. Los símbolos troquelan las maneras en que los actores sociales perciben, sienten y piensan acerca del mundo.

Un tercer postulado, ampliamente referido en la literatura antropológica, es el conocido como descripción densa. Para decirlo brevemente, la descripción densa consiste en el estudio de la cultura desde el punto de vista del actor. Si, como ya vimos, la cultura se refiere a esa urdimbre de significados en que los actores están situados, por lo tanto para dar cuenta de la cultura se debe uno situar en la posición de los actores. Situarse en la posición de los actores quiere decir que la descripción de cualquier práctica cultural debe incluir lo que esta práctica significa para los actores que la realizan. De esta manera una descripción tiene que considerar dos planos: el de lo que la gente hace y el de lo que significa para la gente eso que hacen.

La descripción densa supone ir más allá de lo que se observa en acciones concretas, para dar cuenta de los significados que anudan estas acciones por parte de las personas que las realizan. La descripción superficial se quedaría solo en las acciones sin profundizar en los significados. En tanto le interesan no solo las acciones sino también sus significados, la descripción densa busca dar cuenta jerarquía estratificada de estructuras significativas.

Por tanto, la descripción densa tiene como meta el desentrañamiento de los significados a partir de los cuales los actores le dan sentido a su propia experiencia, a las acciones que ellos mismos realizan. Es precisamente este interés por los significados dados por los mismos actores lo que se constituye como la explicación para la antropología interpretativa: “La explicación interpretativa [...] centra su atención en el significado que las instituciones, acciones, imágenes, expresiones, acontecimientos y costumbres [...] tienen para quienes poseen tales instituciones, acciones, costumbres, etc.” (Geertz 1991: 34).

Ahora bien, esto no significa que la labor del antropólogo se circunscriba a transcribir lo que la gente dice sobre lo que hace. Las interpretaciones de los actores de sus propias prácticas requieren una interpretación del antropólogo en la cual adquieran sentido al conectarlas con otros aspectos o componentes de la misma práctica o representación que no necesariamente son evidentes para los mismos actores. Al respecto, Clifford Geertz es claro:

El trabajo de la antropología no consiste en reproducir las interpretaciones que la gente da, sino de interpretar las interpretaciones. Dar una segunda, una doble hermenéutica, un intento de tratar de leer sus textos —como dije alguna vez— por encima de sus hombros [...] Así que no creo que todo el enfoque del tipo “desde el punto de vista del nativo” indique que lo que se supone que hay que hacer es representar el punto de vista de los nativos. Uno debería encontrar la manera de representarlo para la gente de afuera, analizarlos, interpretarlo y comprender por qué es de esa manera y cuáles son las implicancias. En ese sentido [...] no trato de replicar en inglés lo que dijo otra persona (Geertz 1993: 16).

La antropología interpretativa busca comprender significados antes que el establecimiento de leyes generales: “[...] el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones [...]” (Geertz [1973] 2005: 20). Es por ello

que la antropología interpretativa cuestiona a quienes siguen el paradigma de las ciencias naturales en las ciencias sociales.

Cuestionar el modelo de las ciencias naturales, no significa que se renuncie a producir conocimiento científico. Para Geertz la antropología es una ciencia interpretativa, antes que una ciencia natural (como la pensaba Radcliffe-Brown, por ejemplo). Con esto, se da un desplazamiento de la mirada del científico (figura del biólogo o el físico) sobre la conducta para pasar a la del intérprete (figura del lector) de la cultura como texto. De la biología como referente inspirador del antropólogo se pasa a la hermenéutica o la crítica literaria como referentes intelectuales.

Es por esto que Geertz utiliza la figura del lector de un antiguo e incompleto manuscrito en una lengua extraña para ilustrar lo que significaría la labor etnográfica:

Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de “interpretar un texto” un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta moderada (Geertz [1973] 2005: 24).

El etnógrafo trabaja sobre interpretaciones que él mismo construye y, en múltiples ocasiones, sobre interpretaciones que los mismos “nativos” hacen de sus prácticas culturales ante las preguntas del etnógrafo. En este sentido, el etnógrafo trabaja con interpretaciones de interpretaciones. Los “datos” son interpretaciones (y, a veces, interpretaciones de interpretaciones). Se puede, por tanto, oponer el interpretativismo al positivismo. El interpretativismo considera que la realidad social es producida por los significados que los actores tienen sobre el mundo. El sentido es constitutivo de la realidad social. Para el positivismo, la realidad social es algo dado, independiente de las experiencias subjetivas. La distinción objeto/sujeto como entidades claramente diferen-

ciadas e independientes es una premisa fundamental del positivismo a partir de la cual se sustenta su concepción de la neutralidad valorativa: esto es, es posible la clara y objetiva diferenciación entre hechos y valores. Desde el interpretativismo se cuestiona radicalmente que sea posible esta diferenciación en la que se basa la neutralidad valorativa, así como la absoluta diferenciación de los límites entre objeto/sujeto.

No sorprende, entonces, que desde posiciones positivistas se argumente que el propósito de las ciencias sociales consiste en el descubrimiento y/o explicación de leyes o regularidades a semejanza de como lo hacen las ciencias naturales como la biología o la física. De ahí que se imaginen como ciencias nomotéticas. Por su parte, desde el interpretativismo, antes que la figura del biólogo o el físico lo que se tiene en mente es la figura del lector, del intérprete de significados. La imagen de buscador de leyes sociales se contrapone así a la del lector que comprende significados. Las analogías con las que operan son contrastantes: el organismo, la máquina o la lengua por el lado de los enfoques más positivistas, mientras que esta el texto por el lado de los interpretativos.

La idea de comprensión o explicación podría considerarse una de las controversias epistemológicas más intensas en las ciencias sociales del siglo pasado. En antropología, la comprensión se ha asociado principalmente con las tradiciones hermenéuticas, mientras que la explicación generalmente se ha identificado con las científicas. En términos generales, los debates en antropología sobre comprensión o explicación se han expresado en la discusión de tres cuestiones principales interrelacionadas. Primero, si los fenómenos antropológicos son (o no) cualitativamente iguales a los fenómenos naturales. Segundo, si los métodos de las ciencias naturales pudieran aplicarse a la antropología de manera significativa. Finalmente, si el propósito de la antropología es (o no) desarrollar generalizaciones nomotéticas o probabilísticas relacionadas con el comportamiento humano.

Para los antropólogos que pertenecen a la tradición filosófica de Comte, Mill, Hempel y Popper, las ciencias naturales constituyen el paradigma de la antropología. Para ellos, el progreso en el conocimiento antropológico requiere necesariamente la adopción de métodos y estándares de las ciencias naturales. O'Meara (1989), por ejemplo, considera la antropología como una ciencia empírica, argumentando que es deseable y posible aplicar el método científico a las explicaciones de los asuntos humanos. Por lo tanto, de acuerdo con este punto de vista, los antropólogos deben tratar de avanzar hacia explicaciones nomotéticas o probabilísticas del comportamiento humano basadas en prácticas científicas tales como exámenes sistemáticos de sus hipótesis y teorías a través de la evidencia. En consecuencia, desde su perspectiva, los fenómenos antropológicos son de alguna manera específicos, pero no cualitativamente diferentes del mundo natural. Por esta razón, abogan por una ciencia unificada, en la que las ciencias sociales y naturales no solo compartan el método científico, sino que también se esfuercen por aumentar el conocimiento relativo a la realidad objetiva.

En una línea diferente, los antropólogos que se identifican con la tradición filosófica de Kant, Nietzsche, Khun, Wittgenstein, Feyerabend, Gadamer, Rorty y Foucault argumentan que debido a la particularidad del objeto y la cuestión del conocimiento antropológico, la antropología debe centrarse en una hermenéutica o una perspectiva crítica. Simplemente hablando, en un sentido amplio, consideran que un enfoque científico de la antropología no solo es problemático, sino que no tiene sentido en la búsqueda de comprender las prácticas culturales. Estos contrastes se expresan en las diferencias entre lo que podríamos denominar, de manera algo general e imprecisa, positivismo e interpretativismo (ver tabla 2).

	Positivismo	Interpretativismo
Realidad social	<ul style="list-style-type: none"> - realismo ingenuo: la realidad es dada. - objetiva e independiente de las experiencias subjetivas. - la realidad es cognoscible. 	<ul style="list-style-type: none"> - la realidad social es histórica y culturalmente constituida. - actores sociales son sujetos y agentes del sentido en procesos intersubjetivos.
Posiciones epistemológicas	<ul style="list-style-type: none"> - dualismo: sujeto / objeto como realidades independientes - neutralidad valorativa 	<ul style="list-style-type: none"> - problematización del dualismo, lo que no significa un subjetivismo. - no es posible establecer una clara distinción entre hechos y valores.
Método	<ul style="list-style-type: none"> - explicación causal: hipotético-deductiva / inductiva. - leyes generales. - generalizaciones y predicciones. 	<ul style="list-style-type: none"> - comprensión. - ideográfico.
Analogías (psíquico/ económico/ social/cultural)	<ul style="list-style-type: none"> - mecanismo- máquina (física). - organismo (biología). - lengua (lingüística estructural). 	<ul style="list-style-type: none"> - texto (hermenéutica).
Unidades de análisis	<ul style="list-style-type: none"> - conducta / observable. 	<ul style="list-style-type: none"> - significados / entendimiento.

TABLA 2. CONTRASTES ENTRE EL POSITIVISMO Y EL INTERPRETATIVISMO.

Sin embargo, como argumenta Sil (2000: 162-164), en lugar de una clara dicotomía entre explicación y comprensión, existe un “espectro epistemológico” en el que se pueden identificar al menos ocho posiciones claras. Desde los positivistas lógicos hasta los deconstruccionistas posmodernos, hay varias ubicaciones epistemológicas de acuerdo con la forma en que se aborda un conjunto de criterios: el lugar del sujeto en la producción de conocimiento, el nivel de distinción entre el hecho social y el valor, así como la concepción del conoci-

miento científico y la realidad social. Sobre estas distinciones y discusiones volveremos en el próximo capítulo con las teorías antropológicas contemporáneas.

Escuela	Período	Lugar	Figuras	Conceptos	Analogías de la cultura	Libros referentes
Evolucionismo	1870-1890	Inglaterra y EEUU	Edward Tylor Lewis Morgan	Evolución	Especie	<i>Cultura primitiva</i> (Tylor) <i>Sociedad primitiva</i> (Morgan)
Difusionismo	1900-1920	Inglaterra y Alemania	Fritz Graebner	Difusión		<i>El método de la etnología</i> (Graebner)
Particularismo histórico	20s-40s	EEUU	Franz Boas	Área cultural, complejo cultural		<i>Cuestiones fundamentales de antropología cultural</i> (Boas)
Funcionalismo	20s-40s	Gran Bretaña	Malinowski Radcliffe-Brown	Función, estructura social	Organismo	<i>Ciencia de la cultura</i> (Malinowski) <i>Estructura y función en la sociedad primitiva</i> (Radcliffe-Brown)
Neo-evolucionismo	40s-60s	EEUU	Leslie White Julian Steward	Evolución multilineal	Especie	<i>La ciencia de la cultura</i> (White)
Ecología cultural	50s-70s	EEUU	Julian Steward Ray Rappaport	Ambiente, ecosistema	Adaptación	<i>Cerdos para los ancestros</i> (Rappaport)
Materialismo cultural	70s-80s	EEUU	Marvin Harris	Infraestructura, estructura, superestructura		<i>Materialismo cultural</i> (Harris)

Estructuralismo	50s-70s	Francia	Claude Lévi-Strauss	Estructura	Lengua	<i>Antropología estructural</i> (Lévi-Strauss) <i>Pensamiento salvaje</i> (Lévi-Strauss)
Marxismo estructural	60s-70s	Francia	Maurice Godelier	Determinación, dominación	Base / superestructura	<i>Economía, fetichismo y religión</i> (Godelier) <i>El marxismo ante las sociedades primitivas</i> (Terry)
Antropología crítica latinoamericana	70s-80s	México, Perú, Colombia	Guillermo Bonfil Batalla Luis Guillermo Vasco	Explotación, emancipación	Ideología	<i>Entre selva y paramo</i> (Vasco) <i>México profundo</i> (Bonfil Batalla)
Interpretativismo	70s-80s	EEUU	Clifford Geertz	Significado	Texto	<i>Interpretación de las culturas</i> (Geertz)

TABLA 3. ESCUELAS ANTROPOLÓGICAS CLÁSICAS.

5. Teorías antropológicas contemporáneas

Si tuviéramos que utilizar un criterio temporal, se podría argüir que las teorías antropológicas contemporáneas serían aquellas apropiadas en la práctica disciplinaria en las últimas cuatro décadas. No obstante, una caracterización como esta requiere algo más que simplemente trazar una línea temporal, para luego decir que de ahí en adelante estamos frente a teorías contemporáneas. Múltiples son los problemas que acarrearía tomar como único criterio una línea divisoria como esta. Para comenzar, no es extraño que algunos antropólogos operen hoy con modelos teóricos que pertenecen a lo que pueden ser consideradas las teorías clásicas, incluso algunos jóvenes recién graduados de programas de pregrado o postgrado. No son pocos los colegas cuyos trabajos se basan en el funcionalismo o el interpretativismo, mientras otros recurren a la ecología cultural de los años cincuenta, de tal manera que no se puede confundir lo que he denominado “teorías contemporáneas” con las teorías utilizadas por los “antropólogos contemporáneos”.

La antropología hoy es mucho más rica, heterogénea y compleja que la imagen de absoluto consenso sobre la que puede edificarse la idea de teorías contemporáneas. Aunque estas últimas tienden a ser dominantes en ciertos sectores de antropólogos, en

otros son absolutamente marginales, cuando no virtualmente desconocidas en sus planteamientos y alcances.

Esto hace que las corrientes clásicas del pensamiento antropológico no hayan desaparecido (lo cual es una gran ventaja porque dan cuenta de aspectos y problemáticas aún relevantes, aunque no en los mismos términos en los cuales emergieron). Por eso, al hablar de teorías antropológicas contemporáneas no estoy sugiriendo un modelo de sucesión donde desaparecen de la noche a la mañana como por arte de magia las modalidades de teoría anteriores. Ni siquiera en sus practicantes más representativos estas teorías contemporáneas desplazan en su totalidad modalidades de aproximación más convencionales, o más o menos recientes pero que no se pliegan a los supuestos indicados para las teorías contemporáneas.

Ahora bien, debo ser enfático en que no entiendo que las teorías antropológicas contemporáneas superen o sean mejores (con todo y el tono moral que subyace en este tipo de planteamientos) que las teorías clásicas o convencionales. Esto no es, sin embargo, una concesión al relativismo epistémico sino el reconocimiento de la historicidad, alcances y límites de las diferentes corrientes de la antropología. Por supuesto que en ciertos aspectos y con respecto a determinados problemas, unas estrategias explicativas son más adecuadas que otras. Pero, por eso mismo, no podemos considerar que las teorías antropológicas contemporáneas sean necesariamente mejores para cualquier tipo de pregunta o problema de investigación que las clásicas.

Reynoso ha llamado la atención frente a la distinción entre teorías antropológicas contemporáneas y clásicas que engloba a estas últimas de forma simplista, desconociendo su heterogeneidad e inventando mediante argumentos descalificantes una entidad imaginaria. En sus palabras: “La antropología convencional [...] es en buena medida una construcción postmoderna sobre la que no se reflexiona, y que posibilita, en un orden atestado

de retórica, la demostración de las villanías que quieran demostrarse” (Reynoso 2003: 57). Algo parecido, aunque inverso, puede suceder cuando se habla de “antropología postmoderna” en tanto su supuesta homogeneidad es más una construcción discursiva de quienes la miran con recelo o celebran de manera simplista.

Sistema mundo, poder e historia

Entre los puntos de partida de las teorías contemporáneas en antropología podemos identificar los trabajos inspirados por la económica política en general y por la teoría del sistema mundo en particular. El nombre más visible dentro de esta corriente en la antropología es el de Eric Wolf, cuyo libro *Europa y la gente sin historia* es ampliamente reconocido. También han sido muy importantes para esta corriente los trabajos de Sidney Mintz, y en particular su libro *Dulzura y poder*, que constituye una contribución pionera.

Esta escuela o teoría del pensamiento antropológico subraya la importancia de comprender cómo los contextos históricos a nivel mundial, nacional y regional participan de múltiples maneras en la configuración de las sociedades que gran parte de los antropólogos habían estudiado como si vivieran en completo aislamiento. La constitución del sistema mundo moderno, la formación del sistema de los estados nación y los procesos de articulación de lo local a mercados mundiales y regionales, son algunos de los aspectos relevantes para estos autores. De esta manera, las sociedades o culturas dejan de ser entidades aisladas para pensarse en su relación con procesos y contextos más generales, que implican relaciones de explotación, dominación y de mercado.

En un interesante artículo sobre la teoría antropológica que cubre desde los años sesenta hasta mediados de los ochenta,

Sherry B. Ortner argumenta la relevancia del tipo de análisis propuesto por esta escuela, ya que es un correctivo a la “[...] tendencia [de los antropólogos] a tratar las sociedades, incluso aldeas como si fueran entidades aisladas, con poco sentido de los grandes sistemas de relaciones en los cuales estas unidades están insertas” ([1984] 1993: 34). Además de esta inserción en los sistemas económico-políticos macro, este enfoque también llama la atención sobre la necesidad de pensar en términos de procesos y desde una perspectiva histórica. Este énfasis, es una oxigenación frente a gran parte de los análisis ahistóricos y descontextuados elaborados por los funcionalistas y estructuralistas más convencionales¹⁷. Al respecto anota Ortner:

[...] a los economistas políticos debemos el énfasis dado a la importancia de la historia en los estudios antropológicos. No fueron ellos los primeros en hacerlo, ni los únicos hasta ahora [...]; sin embargo, ciertamente los miembros de esta escuela son quienes parecen más comprometidos hacia una antropología completamente histórica y quienes están produciendo trabajos sustanciosos y sistemáticos en este sentido ([1984] 1993: 34).

En relación con la perspectiva histórica en el análisis antropológico, Sidney Mintz es contundente: “Aunque no acepto acríticamente el mandato de que la antropología debe convertirse en historia o no ser nada, creo que sin la historia su poder explicativo se ve grandemente comprometido” (1996: 28). Otro punto interesante para las teorías contemporáneas propuesto por Mintz, es el de una “antropología del presente” o una “antropología del mundo moderno”. Como vemos, esta escuela no sólo inserta las sociedades o culturas tradicionalmente estudiadas por los antropólogos en los sistemas económico-políticos regionales o

17 Desde los años veinte del siglo pasado hasta la década del sesenta, la antropología moderna se constituyó a partir de dos procesos interconectados: la etnografización y la profesionalización desde la predominancia de modelos explicativos estructural-funcionalistas, lo cual explica el vaciamiento de la historia y de la economía política (cfr. Stocking 2002).

mundiales haciendo énfasis en una perspectiva histórica, sino que transforman los criterios mismos de lo antropológico al abogar por una antropología del mundo moderno o por una antropología del presente.

Antropología postmoderna

Un punto de partida importante para definir lo que podría entenderse por antropología postmoderna consiste en diferenciar entre postmodernidad, postmodernismo y postmoderno. Son tres palabras estrechamente asociadas pero que es importante diferenciar. De manera general, se puede argumentar que la postmodernidad consiste principalmente en una condición histórica particular asociada a una nueva época histórica que se considera posterior a la modernidad. Esta condición histórica se relaciona con una serie de factores que caracterizarían la singularidad de esta nueva época que la diferenciaría de la época de la modernidad. Como lo plantea Mike Featherstone: “[...] hablar de postmodernidad es sugerir un cambio o una ruptura epocal con la modernidad, que conlleva a la aparición de una nueva totalidad social con sus propios principios de organización” (2000: 24).

En primer lugar, se mencionan las grandes transformaciones del orden económico capitalista mundial, pasando de una economía de producción hacia una economía del consumo, del capital industrial-productivo al capital financiero-especulativo (Harvey [1990] 2008). La profundización de este proceso es lo que algunos autores han referido con el término de globalización, mientras que otros han preferido nociones como las de capitalismo tardío o sociedad postindustrial.

A estas transformaciones en el orden económico, se suman otras en el plano de la subjetividad política y filosófica (Lyotard

[1979] 1998). De una época de certezas políticas y filosóficas que se dice caracterizarían al sujeto moderno, la postmodernidad se caracterizaría por una subjetividad doblemente desencantada: en términos políticos, desencantada de los proyectos de construcción de sociedades más justas, de las diversas promesas y utopías que alimentaron gran parte del siglo XIX y XX; en términos filosóficos, desencantados de la creencia de que el progreso científico se traduciría necesariamente en una mayor emancipación del ser humano de los constreñimientos de la naturaleza y en un mundo más feliz.

Finalmente, la postmodernidad estaría ligada a la experiencia de fragmentación de las identidades no sólo individuales sino también colectivas que habían sido el centro gravitacional de la época moderna, como la idea de individualidad racional y la del Estado-nación. Con la postmodernidad, a la par que la comprensión temporo-espacial, la experiencia es la de una irremediable fragmentación y dispersión de estas identidades. En suma, la postmodernidad debe ser entendida más como una época con ciertos rasgos que evidencian la superación de la modernidad, por lo que constituye una condición histórica particular.

Por su parte, el postmodernismo es una especie de corriente filosófica, estética y política que cuestiona los postulados filosóficos, estéticos y políticos centrales en el pensamiento moderno. Ahora bien, de manera bastante general e imprecisa, se puede caracterizar la modernidad en los siguientes términos:

La modernidad es [...] la consecuencia de un proceso de racionalización, a través del cual el mundo social cae bajo el dominio del ascetismo, la secularización y las reivindicaciones universalistas del racionalismo instrumental. La modernidad surge con la extensión del imperialismo occidental en el siglo XVI, con el dominio del capitalismo en los países del norte de Europa (especialmente en Inglaterra, Holanda y Flandes) a principios del siglo XVII, y con la aceptación de los principios científicos

[...] La modernidad es un término relacionado con los cambios sociales y culturales a gran escala que tuvieron lugar en el norte de Europa desde mediados del siglo XVI, y en consecuencia (y necesariamente) está estrechamente vinculado al análisis de la sociedad capitalista industrial. La modernidad aparece como una ruptura revolucionaria con las tradiciones y con las formas de estabilidad social basadas en una civilización agraria relativamente estancada. La “modernidad” es el núcleo para la conquista, la regulación imperial de la tierra, la creación de la verdad y la conquista de la naturaleza por el hombre (Morley 1998: 88).

Entre otros supuestos de la modernidad ante los cuales reacciona críticamente el postmodernismo, se encuentran:

1. Un “yo” (sujeto) coherente y estable, cuyas principales características son su capacidad de razonar sobre sí mismo y sobre las leyes de la naturaleza, y su autonomía y libertad para hacerlo;
2. Una concepción particular de la realidad y, por extensión, de los fundamentos de la verdad, desde la cual lo “real” es aquello que existe independientemente del sujeto;
3. La fe en la razón, y en el conocimiento neutral y objetivo como garantes de la libertad y el progreso de la humanidad;
4. El lenguaje como medio de expresión transparente. Los objetos no son construcciones sociales ni productos del lenguaje, sino que se hacen presentes en la conciencia al nombrarlos a través del uso de éste;
5. La filosofía como modelo privilegiado de interpretación. Sólo la filosofía puede proporcionar fundamentos objetivos, confiables y universales para el conocimiento así como para juzgar entre distintas pretensiones de verdad;
6. Una noción teleológica y racionalista de la historia. El propósito de la historia es la perfección progresiva de la humanidad y la realización de sus capacidades y proyectos (Arreaza y Tickner 2002: 16).

Para el postmodernismo, decíamos, los postulados que constituyen el pensamiento moderno se consideran no solo agotados, sino también opresores. Desde la crítica postmoderna, entonces, la modernidad “[...] no es una fuente de libertad y progreso sino, por el contrario, un reproductor de destrucción, subyugación, opresión y represión” (Arreaza y Tickner 2002: 16). Como corriente de pensamiento, el postmodernismo puede ser considerado como una negatividad de las premisas filosóficas, estéticas y políticas sobre las que se configura el discurso de la modernidad. “[...] el término ‘postmodernismo’ se basa con más fuerza en una negación de lo moderno, en la percepción de un abandono, una ruptura o un apartamiento de los rasgos definitorios de lo moderno, con el acento firmemente puesto en el sentido del alejamiento relacional” (Featherstone 2000: 24).

El postmodernismo surge en Francia hacia los años setenta. De particular visibilidad en la consolidación de esta corriente han sido Jean-François Lyotard (1924-1998) con su famoso libro *La condición postmoderna* ([1979] 1998) y Jean Baudrillard (1929-2007) con su también conocido libro *Cultura y simulacro* (1978). Para muchos, Lyotard y Baudrillard son los autores emblemáticos del postmodernismo. Otros autores mencionan, en el contexto anglosajón, a autores como Fredric Jameson (1996) y David Harvey ([1990] 2008), aunque más como analistas de los discursos y fenómenos asociados a la postmodernidad.

Como decía, el postmodernismo cuestiona los pilares del pensamiento moderno, es decir, las ideas de progreso, de razón, determinación, emancipación y totalidad social. Cuestiona la idea de progreso propia de la modernidad, porque supone una noción teleológica y racionalista de la historia. “Entre los blancos centrales de la crítica postmoderna están las grandes narrativas totalizadoras y las concepciones teleológicas de la historia, que conformarían la médula de una modernidad occidental etnocéntrica” (Degregori 2000: 54). En contraste, el postmodernismo

afirma que la historia no opera desde la linealidad e inevitabilidad que supone la noción de progreso.

El postmodernismo constituye una filosofía de la historia que proclama el fin de la historia y de la filosofía. En este sentido el postmodernismo supone una absolutización del presente, desapareciendo el futuro en tanto linealidad y horizonte de la historia y la política. El postmodernismo también cuestiona la creencia moderna en las bondades de la razón y, sobre todo, en sus aplicaciones científicas y técnicas. Al contrario del credo moderno, el postmodernismo señala las atrocidades y sujeciones producto de la creciente aplicación de la técnica y la ciencia; las pesadillas y malestares de la razón (como el holocausto, las guerras, el nazismo, el racismo), antes que los sueños de una sociedad e individuos emancipados por los avances de la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas. Como anotaba Morley (1998: 98), el postmodernismo consiste en un fuerte rechazo a las ideas de totalización, de teleología y de utopía del pensamiento moderno. En palabras de Boaventura de Sousa Santos, las concepciones dominantes del postmodernismo:

[...] asumen las siguientes características: crítica del universalismo y de las grandes narrativas sobre la unilinealidad de la historia traducida en conceptos como progreso, desarrollo o modernización que funcionan como totalidades jerárquicas; renuncia a proyectos colectivos de transformación social, siendo la emancipación social considerada como un mito sin consistencia; celebración, a veces melancólica, del fin de la utopía, del escepticismo en la política y de la parodia en la estética; concepción de la crítica como deconstrucción; relativismo o sincretismo cultural; énfasis en la fragmentación, en los márgenes o periferias, en la heterogeneidad y en la pluralidad (de las diferencias, de los agentes, de las subjetividades); epistemología constructivista, no fundacionalista y antiesencialista (Santos 2009: 341).

Con base en estos criterios se puede contrastar el postmodernismo como corriente filosófica, arquitectónica, estética y política con algunas de las premisas más importantes de la modernidad, planteadas de forma esquemática en la siguiente tabla.

	Modernidad	Postmodernismo
Epistemología	Fundacionalismo	Constructivismo-Relativismo
Política	Emancipación-utopía	Escepticismo
Historia	Teleológica-Progreso	Fin de la historia
Ontología	Universal-Mismo	Plural-Diferencia
Referente	Clase social	Culturas-Multiculturalismo
Sujeto	Soberano	Fragmentado
Conocimiento	Realidad-metanarrativas	Simulacro-esteticidades

TABLA 4. CONTRASTES ENTRE MODERNIDAD Y POSMODERNISMO.

Siguiendo con el análisis de Boaventura de Sousa Santos, se puede afirmar que el postmodernismo tiene como uno de sus resultados el socavamiento del pensamiento crítico y emancipatorio derivado de la modernidad. En sus palabras, el postmodernismo

[...] incluía en su rechazo a la modernidad –siempre como modernidad occidental– el rechazo total de sus modos de racionalidad, de sus valores y de las grandes narrativas que los transformaban en faros de la transformación social emancipatoria. O sea, el postmodernismo en esta acepción incluía en la crítica de la modernidad la propia idea del pensamiento crítico que

ella había inaugurado. Por esta vía, la crítica de la modernidad redundaba paradójicamente en la celebración de la sociedad que ella había conformado (Santos 2009: 338).

Finalmente como postmoderno podemos identificar a autores o posiciones postmodernistas. De ahí que cuando hablemos de antropología postmoderna nos estamos refiriendo principalmente a los impactos del postmodernismo en la antropología y, en particular, a la manera como las premisas del postmodernismo son apropiadas por los antropólogos.

Aunque pueden existir muchas discusiones y desacuerdos sobre el sentido y los alcances de la noción de antropología postmoderna¹⁸, parece haber un acuerdo con respecto a que el libro *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, editado por James Clifford y George Marcuse, es el texto cardinal y fundante del postmodernismo en antropología. El libro es un referente, como lo fueron *Interpretación de las culturas* de Geertz o *Antropología estructural* de Lévi-Strauss para el interpretativismo y el estructuralismo respectivamente. *Writing Culture* apareció publicado en castellano en 1991 con el título de *Retóricas de la antropología* (Júcar Universidad, Madrid), pero ha tenido una circulación bastante marginal, habiéndose popularizado mucho más la compilación realizada por Carlos Reynoso que incluye a muchos de los autores de *Writing Culture* (pero no de los mismos capítulos que aparecen en el libro), titulada *El surgimiento de la antropología posmoderna* de la cual se han realizado numerosas ediciones.

La antropología postmoderna se ha asociado a los debates dados en el establecimiento antropológico de los Estados Unidos en los años ochenta. Los nombres más recurrentes identificados dentro de la antropología postmoderna son Vincent Crapanzano,

18 Ya que, como vimos, para algunos colegas la antropología postmoderna incluye las diferentes corrientes de la antropología contemporánea, mientras que para otros no hay distinción entre postmodernismo y postestructuralismo.

James Clifford, Michael Fischer, George Marcus, Michel Taussig y Stephen Tyler. Erróneamente se incluyen a menudo los nombres de Paul Rabinow y Renato Rosaldo que, si bien aparecen con contribuciones en libros como *Writing Culture*, se encuentran ligados a la genealogía foucaultiana el primero y a la fenomenología el segundo.

La antropología postmoderna supone un desplazamiento del conocido planteamiento del interpretativismo de Clifford Geertz de estudiar la cultura como texto hacia un interés por los textos sobre la cultura escritos por los antropólogos. Esta es una diferencia sustantiva con el interpretativismo que, como vimos atrás, aboga por la descripción densa. En palabras de Carlos Reynoso:

[...] la etnografía posmoderna alcanza a definir una identidad que ya debe poco o nada al programa de la descripción densa y que se ocupa mucho más de los textos sobre la cultura que de abordar la cultura como texto [...] [P]ara Geertz, la actividad básica sigue siendo la descripción del otro: y el otro para Clifford no es el nativo o el extraño, sino la representación antropológica del otro (2003: 31, 34).

Para la antropología postmoderna las prácticas escriturales y el texto etnográfico son objeto de interés porque permiten estudiar las formas en las que los antropólogos han descrito a las poblaciones que han estudiado y con qué consecuencias. Afirman los antropólogos postmodernos, con razón por lo demás, que las descripciones etnográficas no son inocentes. Al contrario, las estrategias de escritura subyacentes a estas descripciones no solo generan un efecto de verdad y de autoridad del autor, sino que también producen ciertas imágenes de las poblaciones descritas.

Cuando los etnógrafos empiezan a hablar de anécdotas en primera persona sobre situaciones que vivieron en terreno o cuando recurren a palabras en los idiomas de las personas con las que trabajaron, son formas de afirmar que ellos “estuvieron allí”

y que conocieron de primera mano las cosas de las cuales están hablando. Ambas son formas retóricas de escritura etnográfica ampliamente extendidas que producen un efecto de verdad y de autoridad sobre el autor del texto. Estas retóricas operan más o menos de la siguiente manera: “como estuvo allí, como vivió con esa gente, como fue testigo de lo que narra, entonces el autor no sólo es una autoridad en lo que dice sino que lo que dice tiene que ser verdad”. Estas retóricas son denominadas como *etnografías realistas* en tanto suponen que están describiendo la cultura “tal cual es” a partir del conocimiento objetivo y neutral del etnógrafo.¹⁹

Ahora bien, hay toda otra serie de retóricas en la escritura etnográfica cuyo efecto es la exotización, la otrificación de las poblaciones descritas. Cuando un texto etnográfico hace énfasis en ciertas prácticas y no en otras (se describe el ritual extraño pero no una celebración compartida con la sociedad del etnógrafo), o en ciertas narraciones y no en otras (se registran mitos y tradición oral que hablan de cuestiones exóticas, pero no las que se refieren a asuntos de los cuales el etnógrafo también habla), en ciertas imágenes y no en otras (se toma la foto de la casa en bahareque con techo de paja, pero no la del lado en ladrillos y con techos de zinc), el efecto producido es el de la exotización, el de la otrificación. Se sobre enfatiza lo diferente, dejando de lado o no tomando en consideración aquellos aspectos que no aparecen como exóticos a la mirada del etnógrafo. Esto es un indicio de que la antropología sigue marcada por esa distinción entre nosotros (el antropólogo-etnógrafo) y ellos (los estudiados-otros).

En este sentido, Abu-Lughod ([1991] 2012) considera que el “nosotros occidental” continúa configurando la imaginación teórica y política de la antropología. Para la autora, este

19 Para un examen y crítica de estas retóricas en las prácticas escriturales de los etnógrafos, ver Stocking (1993), Clifford (1991), Geertz (1989) y Vasco (2002).

“nosotros occidental” sigue operando como posición no marcada y homogénea que deviene en condición de conocimiento de nosotros/ellos, sujeto/objeto de conocimiento. No obstante, continua ella, las antropólogas feministas y los antropólogos “mezclados” (*halfies*) problematizan esa puridad del sujeto de enunciación del “nosotros” versus “ellos”.

Finalmente, los antropólogos postmodernos han identificado otra serie de retóricas en la escritura de los textos etnográficos, que producen un efecto de comunalización y de primitivización de las poblaciones a las que se refieren. La comunalización es el resultado de generalizaciones hechas por los etnógrafos, desconociendo o no prestando suficiente atención a las tensiones, diferencias, especificidades que se dan al interior de la población descrita, que es presentada en términos de totalidad cultural. Enunciados del tipo “los kogi piensan que...”, o “los embera consideran que...”, o “los chocoanos tienen por costumbre...”, son utilizados frecuentemente en las retóricas escriturales de comunalización.

Por su parte, la primitivización refiere a las retóricas que describen a las poblaciones como si existiesen en un tiempo distinto al del etnógrafo. Mediante estas estrategias se niega a los grupos humanos descritos en los textos etnográficos la coetaneidad, el hecho de que comparten el mismo tiempo histórico del antropólogo (Fabian [1983] 2019). La comunalización y la primitivización constituyen dos componentes de lo que los antropólogos postmodernos han llamado el *presente etnográfico*, es decir, describir las cosas observadas como si siempre hubieran sido así y debieran seguir siendo de esta forma.

Estas retóricas textuales en la presentación de los grupos humanos estudiados por los antropólogos son consideradas por los antropólogos postmodernos como indicadores de que la escritura etnográfica tiene que ver con políticas de la representación, es decir, con relaciones de poder expresadas en los textos

etnográficos donde unos (los etnógrafos) están hablando en nombre de otros (los grupos humanos etnografiados). En otras palabras, las políticas de la representación etnográfica se refieren a ¿quién representa a quién?, ¿en qué términos se lo representa? y ¿con qué propósitos e implicaciones? Cuando en el libro de *Writing Culture*, los editores colocan como subtítulo “políticas de la etnografía”, se están refiriendo precisamente a las relaciones de poder que se dan en la representación etnográfica. Ahora bien, el otro componente del título, la palabra “poética”, se refiere a las estrategias retóricas en estas prácticas escriturales de las que hemos hablado.

Para poner en evidencia estas retóricas, los antropólogos postmodernos apelan a la deconstrucción. La deconstrucción aparece aquí como una estrategia de análisis de los textos etnográficos para poner en evidencia los supuestos sobre los cuales se edifican y las implicaciones que estos supuestos tienen en las representaciones etnográficas: “La antropología posmoderna ha concentrado sus esfuerzos en el análisis textual de etnografías clásicas en su intento por desconstruir los discursos de poder ocultos en la producción antropológica de occidente” (Degregori 2000: 55). En este sentido, Reynoso afirma que: “En una deconstrucción se atacan y se des-sedimentan ya no las afirmaciones parciales, las hipótesis específicas o los errores de inferencia, sino las premisas, los supuestos ocultos, las epistemes desde las cuales se habla” (2003: 19).

Varias son las críticas que ha recibido la antropología postmoderna. Una de las más fuertes y reiterativas es que, se afirma, hace un sobre énfasis en las relaciones de poder que se expresan en los textos, en las políticas de la escritura etnográfica, desconociendo que estas relaciones de poder son derivadas de las que existen entre las sociedades o estratos estudiadas y la sociedad o estrato del etnógrafo. Para estos críticos, es en la vida social y no en el texto, es en el trabajo de campo y no en la

escritura, donde el etnógrafo reproduce relaciones de poder que son históricamente constituidas.

La escritura es sólo un fenómeno derivado y secundario. Por tanto, el punto sustancial no es “darle voz” en el texto, de forma retórica, a los “objetos de estudio”, para contar con una descripción dialógica o descentrada, sino cambiar los términos en los que se realiza el trabajo de campo y, sobre todo, preguntarse por el propósito mismo de la antropología; esto es, ¿la antropología al servicio de quién? El antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco ha escrito al respecto de esta crítica a la antropología postmoderna:

En la medida en que el descentramiento de la autoridad que se propone tiene lugar sólo en el texto y no en la realidad, únicamente aquí y no allá donde viven aquellos a quienes atañen tales saberes, por graciosa concesión del autor y no por un cambio real en las relaciones sociales, las cosas no se modifican en el fondo, realmente (Vasco 2002: 446).

Otra de las críticas a la antropología postmoderna derivada de *Writing Culture* se refiere a la distinción nosotros/ellos y la de aquí/allá que reproducen. Desde esta crítica se afirma que los antropólogos postmodernos dan por sentadas estas distinciones y que toda su elaboración sobre las políticas de la representación etnográfica y la reflexividad reproduce un mundo compuesto por “culturas” radicalmente diferentes y espacializadas: nosotros/ellos, aquí/allá. Antes que dar por sentada la otredad del otro y la unidad del nosotros desde la premisa de la discontinuidad espacial, la pregunta es por cómo se gesta históricamente la producción de la diferencia (espacial y cultural) y en qué juego de relaciones de poder y jerarquías. “Se necesita, entonces, mucho más que un oído atento y una cierta destreza editorial para captar y orquestar las voces de los «otros»; lo que se necesita, muy fundamentalmente, es una voluntad de cuestionar, política e históricamente,

la aparente «obiedad» de un mundo dividido entre ‘nosotros’ y los ‘otros’” (Gupta y Ferguson 2008: 247).

Durante los años noventa, se realizó en los Estados Unidos una crítica a la antropología postmoderna desde la perspectiva de las prácticas (Fox 1991). Esto es, se cuestionó que en su engolosinamiento con la escritura etnográfica y con los textos, los antropólogos postmodernos habían perdido de vista la relevancia de las prácticas institucionalizadas en la definición y reproducción disciplinaria. Igualmente se cuestionó los excesos de su hiper-reflexividad narcisista, en donde del sano cuestionamiento al imaginario de objetividad de la ciencia positivista se pasa a un fuerte ensimismamiento: “Si el vicio de la etnografía clásica era el desprendimiento del desinterés ideal a la indiferencia verdadera, el vicio de la reflexividad actual es la tendencia para que el Yo abstraído, pierda la objetividad del Otro culturalmente diferente” (Rosaldo 1991: 20).

Finalmente, a la antropología postmoderna se le ha criticado que a pesar de que habla de políticas de la representación etnográfica y de relaciones de poder en las prácticas escriturales, lo hace desde una posición relativista que en la práctica supone la reproducción del *status quo*: “El postmodernismo, y en especial sus elaboraciones más extremas, afirman, en síntesis, que ‘todo vale’, que cualquier visión de la realidad es por igual digna de crédito, que no existe ningún procedimiento que garantice la verdad de lo que se afirma” (Reynoso 2003: 57). Ahora bien, como el mismo Reynoso afirma, que “[...] *todo vale* significa, en la práctica, *que todo siga igual*” (2003: 59). Esto no significa que tengamos que volver a los viejos modelos objetivistas y referenciales para comprender la relación entre “verdad” y política. Como lo indican July Gibson y Katherine Graham en su presentación de las implicaciones epistémicas del postestructuralismo:

Aunque los conocimientos no pueden ser diferenciados de acuerdo con un mayor o menos grado de precisión [...] sí pueden dis-

tinguirse por sus efectos –los diferentes sujetos a los que otorgan poder, las instituciones y prácticas que permiten, al igual que aquellos que excluyen o suprimen–. De esta forma, el tipo de conocimiento producido es un problema de consecuencia y no de indiferencia (Gibson-Graham 2002: 265).

Postestructuralismo

Conocido como el giro discursivo, el postestructuralismo es un producto netamente estadounidense. Este planteamiento es cuestionado por quienes consideran que el postestructuralismo es una corriente francesa de la que harían parte aquellos autores posteriores y que cuestionan al estructuralismo francés. Así, por ejemplo, en un libro colectivo de antropólogos franceses titulado *La etnografía y la antropología reflexiva*²⁰, en un aparte final denominado “Explicaciones conceptuales” se afirma:

Postestructuralismo. El aporte principal del movimiento interdisciplinario basado en la crítica del estructuralismo que se desarrolló en los años sesenta en Francia fue descubrir y extender las posibilidades analíticas de la teoría del lenguaje de Saussure. Según los teóricos denominados “postestructuralistas” (Foucault, Lacan, Barthes, Derrida), las posibilidades radicales de esta teoría habrían estado ocultas durante mucho tiempo por las apropiaciones científicas de esta lingüística por parte de pensadores (Althusser, Lévi-Strauss, etc.) que consideraron sus palabras como las que mejor representan las cosas (en la literatura, los sistemas de parentesco, los modos de producción, etc.). En el centro de la perspectiva postestructuralista se encuentra la idea de que el lenguaje y sus expresiones en la filosofía, las ideologías,

20 Este libro es de suma relevancia dado que evidencia un intento desde el establecimiento antropológico francés de traducción, apropiación y cuestionamiento de problemáticas asociadas a lo que he denominado la antropología postmoderna.

la ciencia, etc. son más autónomos de lo que se había considerado (Ghasarian *et al.* [2002] 2008: 248).

Se han considerado como postestructuralistas las críticas al estructuralismo levistraussiano realizadas por Bourdieu con su énfasis en la práctica y sus argumentaciones sobre una estructura que es estructurada. Igualmente, se puede considerar como postestructuralistas los cuestionamientos al estructuralismo saussureano adelantadas por Foucault o Derrida, o incluso los de Lyotard o Baudrillard. No obstante, esto es reducir el postestructuralismo al conjunto de autores críticos posteriores al estructuralismo, lo que supone diluir cualquier capacidad analítica de la noción de postestructuralismo²¹.

Aunque los autores inspiradores del postestructuralismo son los filósofos franceses Michel Foucault y Jaques Derrida, su trabajo no se puede considerar en sentido estricto postestructuralista. Estos filósofos fueron leídos de una particular forma en los Estados Unidos de finales de los años setenta y principios de los ochenta desde las ciencias sociales y las humanidades, tomándose algunos de sus conceptos y estrategias para elaborar la teoría postestructuralista. Algunos de los postulados de esta teoría pronto se convirtieron en la plataforma sobre la cual se produjeron diversos desarrollos que, combinados con otras fuentes e inspiraciones, generaron buena parte de las teorías de los años noventa del contexto anglosajón.

Aunque no sin generar cierta polémica, podría afirmarse que el postestructuralismo es la teoría con mayor relevancia producida en el último cuarto del siglo XX. Para Arturo Escobar, incluso, el postestructuralismo es un paradigma transversal comparable en sus alcances con el marxista y el liberal en la conceptualización de

21 En la misma línea argumentativa de que el postestructuralismo es lo que se ha hecho después del estructuralismo, en un reciente libro del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (2010) se enuncia desde el título mismo como antropología postestructural.

lo social y, a diferencia de los dos últimos que son hijos del XIX, es un producto del siglo XX.

Al postestructuralismo se le conoce también como el giro discursivo en las ciencias sociales y las humanidades. Planteado de una forma muy breve, el giro discursivo consiste en el efecto epistémico y metodológico producido por el argumento de que la realidad es discursivamente constituida. Como lo indica Escobar en la introducción a uno de sus libros: “El enfoque de este libro es posestructuralista, en el sentido de que parte del reconocimiento de la importancia de las dinámicas del discurso y del poder en la creación de la realidad social y en todo estudio de la cultura” (1999: 13-14).

Afirmar que la realidad es discursivamente constituida tiene profundas implicaciones en la manera cómo hemos pensado el mundo en general y la vida social en particular. Pero a pesar de su aparente sencillez no es tan fácil de comprender. Una equivocación frecuente es considerar que cuando se argumenta que el mundo es discursivamente constituido, se está diciendo que lo único que existe es discurso, que no hay nada sino discurso. El postestructuralismo no está diciendo que lo único que existe es el discurso. Lo que está diciendo es que, desde la perspectiva de los seres humanos, la realidad es producida discursivamente, no puede dejar de serlo, pero no es solo discurso. El postestructuralismo reconoce que hay una materialidad del mundo, que es distinta del discurso, pero asume también que para nosotros solo puede existir troquelada por el discurso.

Otra frecuente equivocación consiste en considerar que la noción de discurso del postestructuralismo se opone a la de realidad o a la de lo material. Como es un lugar común pensar que una cosa son las palabras y otra la realidad, o una cosa son las ideas, lo mental y otra lo material, cuando el postestructuralismo habla de discurso equivocadamente se piensa que es igual a palabras (que se oponen a realidad) o es igual a ideas (que se

opone a lo material, a las prácticas). Nada más erróneo que este tipo de equivalencias. Para el postestructuralismo el discurso es real, tanto como la muerte. Es más, para los seres humanos la realidad no puede dejar de tener una dimensión discursiva, que es cómo hacemos sentido y producimos el mundo. El discurso no son simplemente palabras. El discurso implica prácticas, posiciones de sujeto, conceptos, objetos y luchas, con unos efectos de verdad y en relaciones de poder determinadas. El discurso es real, al igual que es material, tiene efectos materiales en corporalidades, espacialidades, tecnicidades y subjetividades concretas. No es simplemente ideas en la cabeza de las personas, sino que inviste las más diversas prácticas y materialidades.

Cuando Arturo Escobar (1999) en su análisis del desarrollo desde una perspectiva postestructural afirma que el desarrollo debe ser examinado como un discurso, no quiere decir que es sólo un conjunto de palabras y ficciones en la cabeza de unos planificadores y políticos sin mayores consecuencias en la realidad. Lo que está diciendo es que la realidad es producida, literalmente troquelada, pero también intervenida, por este discurso desde donde opera el aparato desarrollista que constituye los deseos y los principios de inteligibilidad, tanto como las condiciones de las prácticas y políticas. El problema no es de vocabulario, de palabras, como algunos críticos han cándidamente indicado. A riesgo de aparecer reiterativo, cerremos este párrafo afirmando que de lo planteado se deriva que el discurso no se opone, como una quimera o idea en la cabeza de las personas, a la realidad que estaría allá en un puro afuera del discurso e independiente de los enunciados. El discurso es una práctica, una que se entrama con otras constituyendo el mundo y lo que hacemos o dejamos de hacer para transformarlo.

Si se tuvieran que indicar los postulados teóricos que constituyen el postestructuralismo, se podrían mencionar los siguientes:

1. La realidad es discursivamente constituida, pero no es solo discurso. Este postulado amerita que clarifiquemos cómo entendemos discurso. El concepto de discurso se remonta a la obra de Michel Foucault. En su libro de *Arqueología del saber*, Foucault establece una diferencia fundamental entre discurso y lengua. De manera general, el discurso puede ser definido como lo que ha sido dicho, en campos de poder y con efectos de verdad concretos. La lengua, en cambio, es lo que ha sido dicho más lo que puede decirse. Esta aparente sutileza es muy importante pues mientras que el discurso es un hecho, es algo que ha sucedido, un acontecimiento (en el sentido de que ha pasado), la lengua es además de eso una virtualidad, una potencialidad, un futuro posible. Como el discurso es lo que ha sido dicho, esto que ha sido dicho lo ha sido por alguien desde un lugar social concreto (es lo que Foucault denomina posición de sujeto), es decir, como médico, como maestro, como psiquiatra...

Igualmente, esto que ha sido dicho lo ha sido sobre algo, sobre unos objetos y desde unos conceptos. La “unidad mínima” del discurso, por llamarla algo imprecisamente, sería el enunciado. Una serie de enunciados relacionados entre sí constituyen el discurso. Ahora bien, Foucault argumenta que se pueden identificar ciertas regularidades en las relaciones entre los enunciados (o mejor, ciertas regularidades en las dispersiones entre conceptos, objetos, posiciones de sujeto y tácticas) por lo que es mejor pensar en términos de formaciones discursivas antes que de discursos simplemente. En un momento determinado, en el espacio social se encuentran operando diferentes formaciones discursivas, algunas de ellas en torno a saberes, otras gravitando en torno a lo político, a lo ético-existencial o a lo estético. En cualquiera de estos campos (el del saber, el de lo político, el de lo ético-existencial o el de lo estético), pero también entre ellos, se encuentran diferentes y a veces contradictorias formaciones discursivas en un momento dado desde donde se articulan efectos de verdad y se despliegan relaciones de poder.

Por *arqueología* Foucault entiende la estrategia metodológica que permite describir formaciones discursivas específicas, tanto en la identificación de sus enunciados como en las relaciones que se establecen entre estos enunciados y de los enunciados con las prácticas no discursivas con las que están articulados. La arqueología de la locura, por ejemplo, hace una indagación acerca de cuándo surgen los enunciados que constituyen a la locura, pero también con qué conceptos, desde qué posiciones de sujeto y desde qué contexto.

2. La historicidad radical. El postestructuralismo es una teoría que se pregunta por la historia del presente cuestionando los supuestos teleológicos del historicismo convencional. Esto significa que desde una perspectiva postestructuralista la pregunta ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos?, es una pregunta que escudriña los puntos de emergencia, las transformaciones y dispersiones de lo que hoy constituye nuestro presente. Pero no es una historia en el sentido convencional, ni mucho menos un historicismo. No es historia convencional porque esta opera dentro de paradigmas de análisis social y nociones de totalidad opuestas a la concepción postestructuralista. La historia convencional pretende realizar una “historia del pasado” (no del presente), un saber de anticuario, muchas veces desde perspectivas funcionalistas, estructuralistas o marxistas que, como nos recuerda Foucault, son abiertamente deseventualizantes.

La historicidad radical del postestructuralismo constituye una crítica contundente al presentismo histórico, que con frecuencia habita los principios de inteligibilidad de los historiadores. El presentismo histórico consiste en naturalizar las categorías y experiencias del presente al proyectarlas en la indagación del pasado en el cual estas no hacen sentido. Igualmente, el postestructuralismo como historicidad radical cuestiona el historicismo en tanto este último supone una lectura teleológica (progresiva, lineal y sujeta a fines) de la historia.

En últimas, este rasgo de historización radical hace del postestructuralismo un encuadre no fundacionalista, no esencialista. Para algunos autores, este rasgo sería definitorio en la caracterización del postestructuralismo: “[...] el antifundamentalismo y el antiesencialismo es lo que caracteriza a la teoría postestructuralista” (Gibson-Graham 2002: 264). Es de este rasgo, además, que se deriva su potencialidad política radical:

En la medida en que el postestructuralismo presente una modalidad de crítica que efectúe esta disputa del movimiento fundacionalista, puede ser utilizada como parte de una agenda radical. Nótese que he dicho “puede ser utilizada”: pienso que no existen consecuencias políticas necesarias de una teoría tal, sino sólo una posible colocación política (Butler 2001a: 18).

3. Problematisa la idea de sujeto autónomo, soberano y racional como principio de explicación, sin por ello diluir la agencia del sujeto. Para el postestructuralismo las nociones del liberalismo y del humanismo clásico del sujeto como una entidad independiente de los constreñimientos histórico-sociales que toma decisiones racionales y cuya voluntad es transparente a sí mismo, son absolutamente cuestionables. La teoría postestructural ha cuestionado los modelos existentes de la subjetividad e identidad en tanto suponen la noción liberal burguesa de individuo autónomo que preexiste a las relaciones sociales. Al contrario, considera que los sujetos son producidos por condiciones histórico-sociales que ellos desconocen y que no son determinadas por su voluntad. Ahora bien, esto no significa (como en el estructuralismo) que se diluya la agencia del sujeto a la mera reproducción de la estructura histórico social que lo ha producido. Desde la perspectiva del postestructuralismo, el sujeto es histórica y discursivamente constituido, pero su agencia no se circunscribe a reproducir las estructuras que lo constituyen. La agencia de los sujetos no radica en la supuesta existencia de un individuo soberano y racional al margen o por fuera de los constreñimientos histórico-sociales, sino en el

hecho mismo de que las condiciones de producción del sujeto no garantizan su agencia.

4. Cuestionamiento de las ideas de totalidad social cerradas y de los determinismos reduccionistas, sin descartar ensamblajes sociales provisionales ni negación de una historicidad en la determinación. El postestructuralismo reconoce las contribuciones derivadas del planteamiento saussureano de que la totalidad debe ser considerada como un sistema de diferencias, pero desestabiliza esta noción al insertar la idea derridiana de *différance* (que conjuga el sentido de diferir como diferencia y como posponer). Así, ya no estaríamos ante una idea de totalidad como ensamblaje de relacionalidades cerrado y fijo, sino ante una configuración abierta e inestable. De ahí el postestructuralismo enfatiza el carácter procesual, inacabado y abierto (e incluso fallido) de las configuraciones. En cuestiones como el significado, se resaltarán su carácter multiacentual y transformativo: “La creación de significado es un proceso inacabado, un sitio de constante forcejeo –político– donde se generan significados alternos y cuya firmeza es apenas temporal” (Gibson-Graham 2002: 264).

5. Redefinición de las relaciones entre teoría y política. A diferencia de quienes conciben que la elaboración teórica y las intervenciones políticas no están relacionadas, para el postestructuralismo la teoría es inmanentemente política en tanto contribuye a la configuración del mundo. Si el mundo es discursivamente constituido, entonces los discursos expertos tienen efectos de verdad que producen el mundo. Así “[...] el postestructuralismo asigna un nuevo papel a la teoría, considerándola como una intervención política” (Gibson-Graham 2002: 272). Para el postestructuralismo las relaciones de poder no solo son una problemática para ser comprendida teóricamente, sino que constituyen toda comprensión teórica en sí misma y por más “alejada” que parezca estar de cualquier mundanal disputa. Antes que una renuncia de la política, el postestructuralismo amerita

ser considerado como una ampliación y complejización de lo político. Al respecto, Butler se plantea cómo

[...] el poder contamina el propio aparato conceptual que busca negociar sus términos, incluyendo la posición del crítico, y más aun, que la implicación de los términos de la crítica en el campo del poder *no* es el advenimiento de un relativismo nihilista incapaz de crear normas, sino más bien la misma precondition de una crítica políticamente comprometida (Butler 2001b: 15).

Para Arturo Escobar la relación entre antropología y postestructuralismo no radicaría tanto en que existe una escuela de antropología postestructural como han existido escuelas funcionalistas, estructuralistas, interpretativistas, etc., sino que lo que se podría indicar como el proyecto antropológico en su conjunto confluye con el encuadre postestructural en que ambos subrayan la historicidad de los diferentes órdenes sociales y culturales. En esta historización de prácticas, relaciones y representaciones sociales y culturales concretas que ha constituido al proyecto antropológico como una poderosa crítica cultural, el posestructuralismo encaja perfectamente. En palabras de Escobar: “Me parece que la antropología tiene una afinidad ‘natural’ con el postestructuralismo. Su lema temprano de ‘percibir desde el punto de vista del nativo’ [...] ya anunciaba la importancia del análisis de la historicidad de todo orden social y cultural que es inherente al postestructuralismo” (1999: 23).

Además, de este énfasis en la historicidad Escobar considera igualmente la centralidad para ambos de la significación en la vida social: “Me atrevería a decir, incluso, que el parentesco de la antropología y del posestructuralismo surge de la importancia que tiene para ambos la significación como elemento esencial (‘el elemento esencial’) de la vida misma” (1999: 23).

En la tabla 5, se pueden presentar de forma esquemática los contrastes entre la antropología postmoderna y la antropología postestructuralista.

	Antropología postmoderna	Antropología postestructuralista
Encuadre metodológico	Crítica literaria - hermenéutica	Genealogía-arqueología/deconstrucción
Unidad de análisis	Prácticas escriturales / texto	Discurso y dispositivos
Universo de investigación	Textos sobre la cultura: la etnografía como género literario	Prácticas discursivas, tecnologías de gubernamentalización y procesos de subjetivación
Política/ética	Evidenciar las retóricas y violencias de la representación	Historia crítica del presente
Epistemología	Relativismo epistémico Verdad como ilusión metanarrativa	Eventualización Efectos-juegos de verdad

Tabla 5. CONTRASTES ENTRE ANTROPOLOGÍA POSTMODERNA Y ANTROPOLOGÍA POSTESTRUCTURALISTA.

Para terminar este aparte es importante mencionar que el grueso de la labor antropológica de los años ochenta y primera mitad de los noventa, en los Estados Unidos principalmente, estuvo marcada por las discusiones y problemáticas derivadas de la antropología postmoderna y el postestructuralismo. No obstante, desde principios de los noventa, la antropología anglosajona encuentra un productivo diálogo con la teoría postcolonial, de la cual hablaremos en el siguiente aparte.

Teoría postcolonial

La teoría postcolonial surge a comienzos de los años noventa, aunque encuentra gran inspiración en el libro de *Orientalismo* de Edward Said publicado a finales de los años setenta. Estos estudios son inicialmente impulsados por migrantes de las excolonias inglesas, sobre todo de la India, desde los departamentos de literatura y de inglés del establecimiento académico británico principalmente y del estadounidense en segundo lugar.

Nombres como los de Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Robert J. C. Young o el de Stuart Hall han sido asociados con la teoría postcolonial. Además de la frecuente referencia a Edward Said y las citas de algunos de los autores de las luchas anticoloniales como Fanon y Césaire, la teoría postcolonial se funda en el postestructuralismo recurriendo con frecuencia a Derrida, Lacan y Foucault.

Una equivocación muy común es considerar que cuando se habla de postcolonial se está afirmando que el colonialismo se encuentra ya superado, con lo que se estaría haciendo una celebración de una etapa del mundo en el que ya no tendría cabida. El “post” del postcolonialismo supone el reconocimiento de que el colonialismo no es un asunto ya superado y que se encuentra en el pasado, sino una experiencia histórica que nos constituye de múltiples maneras en nuestro presente. La noción de postcolonial no remite el colonialismo al museo de las antigüedades sin mayor relevancia en el presente. Como afirma Stuart Hall: “[...] ‘lo colonial’ no ha muerto, pues sobrevive en sus ‘consecuencias’” ([1996] 2010: 569). Lo colonial no es un asunto del pasado.

Si alguna cosa preocupa a la teoría postcolonial es precisamente entender cómo la experiencia colonial constituye nuestro presente, y no solo para los sujetos colonizados sino también para los sujetos colonizadores. La experiencia colonial y los efectos

estructurantes del colonialismo en el presente no es un asunto que se refiere solo a las antiguas colonias, sino que también implica a los excentros coloniales. No solo las gentes colonizadas, sino también los colonizadores; no solo los territorios colonizados, sino también las metrópolis coloniales fueron impactados por el colonialismo.

Esto no quiere decir que los efectos estructurantes del colonialismo han sido iguales para todos. Los colonizados fueron sometidos a un régimen colonial que a menudo implicó destrucción, opresión y despojo no experimentadas en carne propia por los colonizadores. Pero ya sea como perpetradores directos de tales atrocidades o como destinatarios de las riquezas derivadas del régimen colonial, las metrópolis coloniales fueron igualmente forjadas en sus materialidades, imaginaciones y emocionalidades por la experiencia colonial. Esto tampoco significa que todos los colonialismos fueron iguales, ni que todos somos postcoloniales de la misma manera. Por tanto, se puede argumentar que “[...] las aproximaciones postcoloniales buscan reinterpretar al sujeto y la historia coloniales, tal como estos han sido representados tradicionalmente por Occidente” (Arreaza y Tickner 2002: 22).

La problemática que articula a la teoría postcolonial parte de la pregunta por cómo la experiencia colonial continúa constituyendo poderosamente nuestro presente. Tanto para los colonizados como para los colonizadores, la experiencia colonial es una impronta con múltiples ramificaciones que requiere ser examinada en sus disimiles efectos en las subjetividades, corporalidades, espacialidades, instituciones y estructuras sociales. Por lo tanto, el colonialismo debe ser entendido como un artefacto epistemológico e histórico: no solo una serie de supuestos, conocimientos y concepciones del mundo, sino también como una serie de tecnologías de sometimiento y administración colonial de lugares, riquezas y gentes.

Como vimos, el colonialismo no es algo que se ha desvanecido, como por arte de magia, de la noche a la mañana, sino

una experiencia que en sus legados constituyen nuestro presente. Lo postcolonial, entonces, es un esfuerzo por visibilizar la centralidad de las improntas derivadas de las experiencias coloniales que todavía hoy nos interpelan y definen. Este énfasis en no perder de vista los efectos estructurantes del colonialismo no significa que con la categoría postcolonial no se reconozcan los reacomodos que el mundo ha atestiguado en las últimas décadas, ni que pase por alto las transformaciones que se han suscitado no sólo en las antiguas colonias, sino también en lo que se perfilaron como los centros coloniales (Hall [2000] 2010: 587).

Como ya hemos argumentado, el post de postcolonial no significa un *después* del colonialismo en el sentido de que el colonialismo ya ha sido superado, que estamos viviendo en una época donde ya hemos dejado atrás al colonialismo, sino todo lo contrario: el post indica la urgencia de visibilizar analítica y políticamente la centralidad de los efectos del colonialismo en la definición de nuestra vida social. Lo post es una demanda a ir más allá, a poner en evidencia para descentrar los efectos todavía centrales en la vida social de la experiencia colonial. Post es un llamado descentrar referentes tan naturalizados y arraigados derivados de la experiencia colonial como el eurocentrismo o el pensamiento historicista.

Esta no negación de los efectos e improntas del colonialismo en nuestras actuales existencias y experiencias, no significa que todo haya permanecido igual ni que son idénticos en todas partes y para todo el mundo. La sensibilidad por la especificidad histórica que ya hemos expuesto en los capítulos anteriores, así como su preocupación por la coyuntura y el contextualismo que cuestionan cualquier reduccionismo, hacen que Hall tome distancia de esos relatos teóricos y políticos que le endosan a un trascendental colonialismo (o a una colonialidad) sus “explicaciones”.

La teoría postcolonial no debe ser confundidos con los estudios de la subalternidad, que surgieron a comienzos de los

años ochenta entre un círculo de historiadores de la India como un cuestionamiento a un elitismo en la historia de la nación. Inicialmente inspirados en Gramsci, para los estudios de la subalternidad su problemática fundante fue la des-elitización de la historia de la nación a partir de la incorporación de las voces y agencias políticas de las clases y sectores subalternos. Introducir la voz y la agencia de los sectores subalternizados, propósito de los estudios de la subalternidad, interrumpe teórica y metodológicamente las concepciones dominantes de quienes hacen la historia.

En términos de estrategia metodológica, los estudios de la subalternidad operan desde la lectura del archivo a contrapelo, en contravía de la prosa de la contrainsurgencia, trazando las espectrales presencias de las voces y agencia de los sectores y clases subalternas que emergen en los silenciamientos y obliteraciones que constituyen el archivo. Hacia la década de los ochenta, desde los estudios de la subalternidad se cuestionó si era posible traer la voz y agencia de los subalternos, de si el subalterno podía realmente hablar (Spivak 2003). Se posiciona, entonces, una preocupación más en términos de los alcances y límites de las políticas de la representación del subalterno. La imposibilidad de la representación del subalterno, derivará en los años noventa, en el estudio de los mecanismos de subalternización.

Es importante subrayar que la subalternidad no es entendida desde este campo de estudios como una sustancia, no se refiere a una esencia que poseen unas personas o sectores, sino que se la concibe en términos relacionales y contextuales que instauran efectos de subalternización, que reducen a una situación de silenciamiento a los sectores subalternizados. Antes que un bloque homogenizable de dominantes que se opone a otro de subalternos, desde los estudios de la subalternidad se piensa en una contradictoria y disputada cadena de relaciones de dominación y subalternización.

Guha, Chatterjee o Chakrabarty son algunos de los más destacados nombres asociados a los estudios de la subalternidad.

En sus trabajos discuten con historiadores y teóricos políticos europeos, apropiándose de categorías y conceptualizaciones marxistas como las de clases y sectores subalternos o la más famosa (y a menudo incomprendida) categoría de hegemonía de Gramsci. Pero también conversando con Laclau, Foucault, Derrida, sobre todo en las dos últimas décadas. Ahora bien, el contraste entre estudios postcoloniales y estudios de la subalternidad no siempre es tan claro. Autores como Spivak o Chakrabarty pueden transitar de un encuadre teórico-metodológico a otro.

Opción decolonial

La opción decolonial emerge en otro contexto e involucra otras categorías y voces. Surge hacia finales de los noventa y principios de los dos mil a partir de unos conceptos y planteamientos que encuentran en Aníbal Quijano y en Enrique Dussel sus referentes inmediatos. Nombres como los de Walter Dignolo, Catherine Walsh, Ramón Grosfoguel y Nelson Maldonado Torres han estado particularmente comprometidos con la articulación conceptual y con concretar el proyecto de la opción decolonial, aunque de forma más intermitente y puntual también se suelen referir otros autores como Arturo Escobar o Santiago Castro-Gómez.

La opción decolonial es un proyecto ético político, antes que una nueva teoría. Como suele decir Dignolo (2012), la opción decolonial supone cambiar no solo el contenido, sino también los términos de la conversación, es decir, quién habla a nombre de quién, desde dónde y con cuáles implicaciones y efectos. El desde *donde* se habla, el locus de enunciación, pero también con quienes se habla y sobre todo el para qué se habla, son preocupaciones centrales de la opción decolonial. Tiene una dimensión ética, de ahí que implique asumir un posicionamiento, que suponga una *opción*.

La problemática fundante de la opción decolonial puede ser formulada como la crítica a las narrativas y prácticas celebratorias y eurocentradas de la modernidad desde la diferencia colonial. Esta problemática es posible por una serie de operaciones conceptuales y postulados: 1) La distinción entre colonialismo y colonialidad, 2) la modernidad supone un lado oscuro: la colonialidad, de ahí que se hable de modernidad/colonialidad, 3) el cuestionamiento a las lecturas eurocentradas y eurocéntricas de la modernidad (siendo esta al igual que Europa del sistema mundo), 4) pensar en términos del sistema mundo moderno/colonial como unidad de análisis y 5) la elaboración conceptual de, entre otros, la *colonialidad del poder* (como la dimensión del poder de la colonialidad), la *colonialidad del saber* (como la dimensión epistémica de la colonialidad), la *colonialidad del ser* (como la dimensión ontológica de la colonialidad), la transmodernidad (como modernidades en plural), la pluriversalidad (no la universalidad sino un mundo donde quepan muchos mundos), el pensamiento fronterizo, la hybris del punto cero, la geo y biopolítica del conocimiento, la diferencia colonial e imperial, y la interculturalidad crítica (Escobar 2003).

La colonialidad del poder es una categoría asociada al sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000) y que ha sido columna vertebral en la configuración del enfoque decolonial²². Elaborado predominantemente por intelectuales latinoamericanos (algunos con presencia en el establecimiento académico estadounidense), este enfoque se ha perfilado en un referente que busca transformar los términos y los contenidos de las conversaciones dominantes sobre cómo se ha entendido la modernidad y sus efectos.

El cuestionamiento a las conceptualizaciones convencionales de la modernidad desde la consideración de la colonialidad

22 Lo que denomino aquí enfoque decolonial ha sido referido como grupo, programa de investigación o colectividad de argumentación modernidad/colonialidad al igual que como pensamiento, giro u opción decolonial (Restrepo y Rojas 2010).

constituye uno de los aspectos centrales del enfoque decolonial. Ciertamente, se puede caracterizar la opción decolonial como una serie de desplazamientos y problematizaciones de formas dominantes de comprender la modernidad.

La opción decolonial constituye una crítica radical a las retóricas salvacionistas y celebratorias sobre la modernidad tan difundidas en los imaginarios académicos y políticos dominantes. Desde el enfoque decolonial (aunque no solo desde este enfoque) se ha mostrado que las retóricas de emancipación son solo el lado visible y celebratorio de la modernidad, pero que también la modernidad supone un “lado oscuro constituido” estrechamente asociado a la violencia, la explotación y la dominación (Mignolo 2007).

Siguiendo una línea de argumentación que encuentra en Aimé Césaire un referente importante, la civilización moderna occidental no se puede separar de la violencia colonial sobre la que se ha edificado. La retórica salvacionista y civilizacional con la que se ha concebido a menudo la modernidad, desconoce las prácticas de violencia y opresión que en nombre de la modernidad han sido impuestas a muchas gentes y en los más diversos lugares del mundo no europeo, al igual que a las poblaciones europeas. Pero más allá de las violencias y opresiones de la implantación de la modernidad, la modernidad no solo se fundamenta en la dominación colonial de vastos territorios, en la apropiación de sus riquezas y en la explotación de su fuerza de trabajo, sino que también es solo pensable por ese afuera constitutivo: la colonialidad (Grosfoguel 2006).

Así, para la opción decolonial la modernidad se encuentra indisolublemente asociada a la colonialidad. No hay modernidad sin colonialidad y, a su vez, la colonialidad supone a la modernidad. De ahí que la relación entre modernidad y colonialidad es de mutua constitución, son como dos lados de una misma moneda: no puede existir una sin la otra. Dado que no existe modernidad sin colonialidad, los diferentes proponentes del

enfoque decolonial hablan de modernidad/colonialidad (así con barra). Esta barra oblicua “/” indica precisamente la relación de constitución mutua de los dos términos, así como la jerarquización entre los mismos.

No puede haber modernidad sin colonialidad. La colonialidad no es conceptualizada como una contingencia histórica superable por la modernidad ni como su ‘desafortunada desviación’. Al contrario, desde la opción decolonial, la colonialidad es inmanente a la modernidad, es decir, la colonialidad es articulada como la exterioridad constituyente de la modernidad. Ahora bien, “Esta noción de exterioridad no implica un afuera ontológico, sino que se refiere a un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el discurso hegemónico” (Escobar 2003: 63). Así, las condiciones de emergencia, existencia y transformación de la modernidad están indisolublemente ligadas a la colonialidad como su exterioridad constituyente. La colonialidad opera, entonces, como el “lado oculto” de la modernidad.

Ahora bien, desde esta perspectiva, es importante no confundir el colonialismo (una forma de dominación político-administrativa a la que corresponden un conjunto de instituciones) con la colonialidad (que refiere a un patrón de poder global más comprehensivo y profundo). El colonialismo ha sido una de las experiencias históricas constitutivas de la colonialidad, pero la colonialidad no se agota en el colonialismo sino que incluye muchas otras experiencias y articulaciones que operan incluso en nuestro presente. Mientras que el colonialismo se refiere a la situación de sometimiento de unos lugares y gentes colonizadas mediante un aparato administrativo y militar metropolitano (que en gran parte del planeta ha desaparecido como tal), la colonialidad consiste en la articulación planetaria de la dominación Occidental predicada en una inferiorización naturalizada de lugares, seres humanos, conocimientos y subjetividades en aras de la extracción de recursos y de la explotación de su fuerza de trabajo en la lógica de la reproducción ampliada del

capital. Esta articulación planetaria de la dominación occidental sobrevive históricamente al colonialismo, para operar en dispositivos civilizacionales contemporáneos como los discursos y tecnologías del desarrollo o de la globalización. Incluye tanto dimensiones ontológicas (colonialidad del ser) como epistémicas (colonialidad del saber) que han soportado diversas modalidades de eurocentrismo.

La opción decolonial cuestiona los relatos dominantes de la modernidad que han asumido que esta es un producto netamente europeo, resultado de la excepcionalidad y superioridad de Europa sobre el resto del mundo. Los más convencionales y extendidos análisis sobre la modernidad han asumido que esta surge en Europa, desde donde se difuminará con mayor o menor éxito hacia las diferentes partes del globo. El modelo es primero en Europa luego en otros sitios, como lo ha indicado Chakrabarty (2008: 34). En contraposición a este extendido supuesto, la opción decolonial argumenta que hay que entender a Europa desde una perspectiva del sistema mundo y, por tanto, Europa misma es el resultante de este sistema geopolítico incluyendo las tecnologías de gobierno y las formaciones discursivas que la producen como tal. Este planteamiento es fascinante porque descentra concepciones que tienen una profunda fuerza en el sentido común, un punto ciego, para muchos destacados filósofos y teóricos de la modernidad.

Para los proponentes de la opción decolonial, la modernidad no debe ser pensada como una invención netamente europea. Al contrario, Europa es un producto junto con las colonias de la modernidad misma, o sea que Europa no está constituida como tal antes de la modernidad, sino que son los mismos procesos históricos los que construyen la modernidad y a Europa como tal (Escobar 2003).

Si la colonialidad no es derivable sino constitutiva de e inmanente a la modernidad, esta última debe remontarse mucho

más atrás y su análisis demanda una perspectiva planetaria. Así, a diferencia del grueso de relatos sobre la modernidad que tienden a localizar sus orígenes hacia los siglos XVII-XVIII anclados en la Ilustración, la Reforma y la Revolución Industrial, cuyos referentes estarían ligados a Francia, Alemania e Inglaterra, respectivamente; desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad se siguen los planteamientos de Enrique Dussel, quien diferencia entre una primera y segunda modernidad. La segunda modernidad es la que se acostumbra a indicar como la modernidad a secas, mientras que la primera modernidad es inaugurada con la conquista de América a partir de 1492 y el papel central jugado por España y Portugal²³.

Muchos académicos (no sólo los asociados a la opción decolonial) han demostrado que no pocos de los aspectos asociados a la modernidad (en cuanto a instituciones, subjetividades, formaciones políticas) fueron inventados e implementados primero en los territorios coloniales para después ser importados e instrumentalizados en Europa. Así, por ejemplo, los procesos de disciplinación del trabajo, como lo ha demostrado Mintz (1996) en su famoso texto *Dulzura y poder*, encuentran en las plantaciones del Caribe insular técnicas de manejo de cuerpos, de tiempos, de espacios, que luego son implementadas en las nacientes empresas industriales en Europa. El conocido trabajo de Benedict Anderson ([1991] 2007) sobre la invención de las naciones atribuye a los procesos de descolonización del continente americano la articulación por vez primera del Estado-

23 La primera modernidad se articularía con la emergencia del sistema mundo, mientras que la segunda se asocia principalmente a la revolución industrial y la Ilustración, en el siglo XVIII (Dussel 2000: 47). La primera modernidad no solo antecede a la segunda sino que se perfila como su condición de posibilidad. Antes de que fuera articulado el *ego cogito* cartesiano (el pienso luego soy), se produce el *ego conquiro* (conquistó luego soy). Es este “ego conquistador”, este “*ego conquiro*”, una pieza central del argumento de Dussel sobre la emergencia de la modernidad. La subjetividad derivada de la experiencia del descubridor y conquistador es la primera subjetividad moderna que ubica a los europeos como centro y fin de la historia.

nación. Otros autores han mostrado cómo la noción misma de literatura inglesa o la noción de nación inglesa resulta mucho de la interacción con sus colonias como en la India, es en estas donde ese destila y representa el canon de la literatura inglesa.

Además, lo que ocurre en un lugar determinado (digamos la posibilidad de fuerza de trabajo “libre” propia del obrero industrial en Inglaterra) no se explica exclusivamente por factores locales, sino por su ubicación y papel en el sistema mundo moderno/colonial. Así, por ejemplo, en un libro escrito originariamente en 1938, titulado *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*, C.L.R. James muestra cómo la revolución francesa está estrechamente conectada con la revolución haitiana. Al producirse la revolución haitiana los poderes de la época (España e Inglaterra) se enfocaron en disputar militarmente hasta entonces la rica colonia francesa en vez de dirigir sus esfuerzos militares a destruir la naciente revolución en Francia. En este sentido, la revolución haitiana fue condición de posibilidad de la francesa. De una forma más radical todavía, algunos autores han mostrado cómo la revolución haitiana era un impensable en su época. La revolución haitiana fue un no evento para el pensamiento europeo, como lo han sugerido autores como Susan Buck-Morss (2005), Michel Trouillot (1995) y Eduardo Grüner (2010).

La perspectiva de sistema mundo moderno/colonial de la opción decolonial es clave para entender cómo se produce la modernidad, expandiendo a escala planetaria las formas políticas y económicas propias de la experiencia europea, y sus repercusiones en todos los ámbitos de la vida hasta el presente. El sistema mundo es producido en el proceso de expansión colonial europea, que conecta por primera vez las diferentes regiones del planeta dándole así una nueva escala. Desde entonces, las experiencias locales de cualquier región del planeta se hacen impensables por fuera de su interconexión en el marco de este sistema mundo.

Estos desplazamientos y problematizaciones a las elaboraciones dominantes sobre la modernidad han sido posibles desde una serie de categorías que se han ido decantando y posibilitando la opción decolonial. Una de las categorías nodales ha sido la de colonialidad del poder, que encuentra una clara sustentación en un seminal artículo de Quijano (2000).

La categoría de *colonialidad del poder* refiere al patrón de poder global que surge con el sistema mundo moderno y que, asociado a una clasificación racial, ha permitido el control y explotación de fuerza de trabajo, riquezas y territorios a lo largo del planeta en aras de la emergencia y consolidación del capitalismo. Este patrón de poder es articulado por vez primera con la conquista de América. Para Quijano, los dos ejes fundamentales de este patrón de poder fueron: 1) la codificación de las diferencias desde la idea de “raza”, apelando a una supuesta “estructura biológica” que naturalizaría la inferiorización de los colonizados, que estaba asociada al proyecto de colonizar a América, se convirtió en un modelo de poder global. 2) “[...] la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial” (2000: 202).

Desde un énfasis en la heterogeneidad histórico estructural, Quijano propone el análisis del poder como malla de relaciones sociales (de explotación/dominación/conflicto), que son articuladas en la disputa por cuatro ámbitos de la existencia social.

(1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios (Quijano 2000: 345).

Por su parte, la categoría de *colonialidad del saber* refiere a la dimensión epistémica de la colonialidad del poder. La colonialidad del saber es constituida por un patrón de clasificación y jerarquización global de los conocimientos, donde unos aparecen como la encarnación del conocimiento auténtico y relevante, mientras que otros conocimientos son expropiados, inferiorizados y silenciados, a tal punto que dejan de ser conocimientos para aparecer como ignorancias, supersticiones. Los conocimientos son clasificados a partir del paradigma teológico primero y del científico después, desestimando aquellas modalidades de conocimiento que escapan a la legibilidad y apropiabilidad de estos paradigmas. Esta clasificación implica no solo la ecuación entre conocimiento verdadero y conocimiento europeo occidental encarnado en sus sistemas religiosos, filosóficos y científicos, sino también la inferiorización cuando no borramiento de otras modalidades de conocer de “los otros” de Europa.

La colonialidad del saber refiere al efecto de subalternización, folclorización o invisibilización de una multiplicidad de conocimientos que no responden a las modalidades de producción de “conocimiento occidental” asociadas a la ciencia convencional y al discurso experto. La colonialidad del saber supondría así una especie de *arrogancia epistémica* por quienes se imaginan modernos y consideran poseedores de los medios más adecuados (o incluso los únicos) de acceso a la verdad (sea esta teológica o secularizada) y, por tanto, suponen que pueden manipular el mundo natural o social según sus propios intereses. Otras formas de conocimiento, generalmente asociadas a poblaciones no europeas, son descartadas como ignorancia, menospreciadas, inferiorizadas o, en ciertas ocasiones, apropiadas por los aparatos de producción del conocimiento teológico, filosófico y científico europeos (Walsh 2004: 19).

Aunque la colonialidad del saber también subordina unos conocimientos en nombre de la ciencia y el conocimiento experto, el énfasis de la perspectiva de la colonialidad del saber radica

en evidenciar el eurocentrismo racializado del conocimiento teológico o científico que ha sido constitutivo de Occidente. De ahí que el aparato universitario occidental ha estado estrechamente ligado a la colonialidad del saber.

De ahí la categoría de *geopolítica del conocimiento* como propiciadora de una perspectiva que se pregunta por la situacionalidad del conocimiento, pero no solo en su producción sino también en su circulación y en sus apropiaciones. Desde la geopolítica del conocimiento es imposible la existencia de un conocimiento des-subjetivado, descorporalizado. El conocimiento está siempre anclado y marcado por los sujetos que lo producen, independientemente de sus capacidades reflexivas para comprender y cartografiar estas improntas. Las historias y trayectorias de estos sujetos (las cuales no solo operan en el registro de lo mental sino que se han hecho cuerpos) troquelan de las más diversas maneras, no solo el conocimiento como resultado, sino las posibilidades e imposibilidades mismas del conocer. Ciertas experiencias o condiciones de los sujetos concretos invisten de maneras difíciles de separar (cuando no incluso de identificar) la producción misma del conocimiento. De ahí que algunos autores se refieran a la corpo-política y a la geopolítica para puntuar estas marcaciones y lugarizaciones del conocimiento (Grosfoguel 2008).

A menudo, las demandas positivistas de objetividad y neutralidad suponen un conocimiento sin sujeto, o mejor, un conocimiento donde el sujeto toma distancia de sí, una no situacionalidad, con la pretensión de producir un conocimiento de alcance universal desde un punto de vista que subsume todos los puntos de vista pero que no aparece como tal: lo que Castro-Gómez llamó la *hybris del punto cero*. Un conocimiento producto de un sujeto que se imagina en capacidad de poseer una “mirada de dios” que lo ve todo, pero que no puede ser visto, que está por encima observando lo existente de forma omnipresente y omnisciente (Castro-Gómez 2007: 83). Esa pretensión de estar situado “como los dioses” en la dimensión epistémica, que no puede ser

más que un proverbial acto fallido, es el “pecado de la desmesura”: “De hecho, la *hybris* es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista” (Castro-Gómez 2007: 83)²⁴.

En oposición al discurso de la modernidad que ha esgrimido ilusoriamente que el conocimiento es des-incorporado y des-localizado, desde la opción decolonial se argumenta que el conocimiento es necesariamente atravesado por las localizaciones específicas que constituyen las condiciones mismas de existencia y enunciación del sujeto cognoscente (Mignolo 2005). La categoría de *locus de enunciación* refiere, precisamente, a las ubicaciones institucionales (establecimientos metropolitanos/periféricos, académicas/no académicas, gubernamentales/no gubernamentales, etc.), las sociales (raciales, etnizadas, culturalizadas, sexuales, generacionales, de clase, de género, etc.) y geo-históricas (occidente/el resto, civilización/barbarie-salvajismo, desarrollo/subdesarrollo, formaciones nacionales, regionales y locales, etc.). Esta densa filigrana de marcaciones hace que nos encontramos siempre ante conocimientos situados de múltiples maneras. Las improntas de lugar, en su irreductible historicidad, hacen de la producción del conocimiento algo bien distinto de la idea de conocimientos puros y universales, que estarían más allá de las belicosidades y avatares de sus tiempos. Finalmente, esta perspectiva geopolítica del conocimiento supone la pregunta

24 Este argumento había sido elaborado por las teorías feministas desde hacía varias décadas. Incluso, Donna Haraway (1995) había apelado a la metáfora de la mirada de Dios para cuestionar los paradigmas que desconocían la situacionalidad del conocimiento. En una crítica contundente, Ochy Curiel (2007) evidencia cómo argumentos como los de Santiago Castro-Gómez, que se suelen presentar como novedosas contribuciones, habían sido ya elaborados por las feministas negras (y en el caso de Haraway con mucha mayor contundencia y profundidad), sin ningún reconocimiento por parte de estos autores (algo así como una obliteración derivada de una *hybris* patriarcal y del privilegio racial-enclasadado del grueso de los autores de la industria académica decolonial).

de para quién se lo produce. Este para quién es, en últimas, una pregunta por el para qué del conocimiento e, hilando aún más delgado, una preocupación ética fundamental de *con quién* se produce tal conocimiento.

La *colonialidad del ser* refiere a la dimensión ontológica de la colonialidad del poder, esto es, la experiencia vivida del sistema mundo moderno/colonial en el que se inferioriza deshumanizando total o parcialmente a determinadas poblaciones, apareciendo otras como la expresión misma de la humanidad. Estos efectos atraviesan la constitución ontológica (el ser en el mundo) tanto de los que se encuentran del lado de la diferencia colonial como de quienes se sitúan del lado de la diferencia imperial. Esta elaboración se apunala en los planteamientos de Fanon sobre el espectro del no ser que inscribe en el plano de la negatividad, la falta y de la falla a los condenados de la tierra. La colonialidad del ser no solo afecta a quienes son inferiorizados, deshumanizados, sino también a quienes se imaginan a sí mismos como superiores y encarnando el paradigma de humanidad (con sus articulaciones racializantes).

La *diferencia colonial* refiere a lo colonial como al lugar de exterioridad constitutivo de la modernidad, pero también a ese ser-otro de la modernidad producido por la colonialidad del poder, a ese ser-otro marcado y subalternizado en sus modalidades de conocimiento y vida social (Escobar 2003: 61). Por tanto, la diferencia colonial es tanto una experiencia histórica como un locus de enunciación. Esta diferencia colonial puede constituir un lugar epistémico y político privilegiado ya que debido a su particular marcación ontológica supone unas particulares experiencia vividas en las márgenes que pueden potenciar pensamientos y prácticas fronteras (Mignolo 2007). El afloramiento de conocimientos y formas de existencia desde la condición de ser-otro colonial supone la dimensión política y ética del enfoque decolonial.

Los descentramientos y problematizaciones a la modernidad de la opción decolonial no solo busca problematizar la

colonialidad del saber encarnada en las formaciones y establecimientos académicos eurocentrados y las narrativas modernistas (cristianismo, liberalismo y marxismo). También busca contribuir a hacer posible otros mundos. Es en este sentido que el enfoque decolonial refiere una ética y una política: la de la pluriversalidad. En oposición a diseños globales y totalitarios en nombre de la universalidad (que fácilmente corren el riesgo de hacer a un particular representar lo universal), la pluriversalidad constituye una apuesta por visibilizar y hacer viables la multiplicidad de conocimientos, formas de ser y de aspiraciones sobre el mundo. La pluriversalidad es la igualdad-en-la-diferencia, la posibilidad de que en el mundo quepan muchos mundos.

No hay que confundir la opción decolonial con la teoría postcolonial. Tres son los principales aspectos que diferencian la opción decolonial de la teoría postcolonial. Primero, la distinción entre colonialidad y colonialismo que referíamos anteriormente. La opción decolonial opera dentro del espacio de problematización abierto por la colonialidad, mientras que la teoría postcolonial en el constituido por el colonialismo. Segundo, las experiencias históricas y los *locus* de enunciación son diferentes: el de la opción decolonial es la diferencia colonial que se remonta a la colonización de América Latina y el Caribe entre el siglo XVI y XIX por las primeras potencias europeas España y Portugal en el contexto de la primera modernidad (Dussel 2000); mientras que la teoría postcolonial se refiere a la colonización de Asia y África del XVIII al XX, por parte de las potencias del norte europeo (Francia, Inglaterra, Alemania) en el contexto de la segunda modernidad. Finalmente, como lo plantea Mignolo “[...] el pensamiento descolonial se diferencia de la teoría poscolonial o de los estudios poscoloniales en que la genealogía de estos se localiza en el postestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario descolonial” (2007: 27).

En suma, mientras que la opción decolonial se refiere a experiencias y trayectorias intelectuales y políticas propias de la

emergencia de “Occidente” (el temprano colonialismo hispano-lusitano) y a corrientes intelectuales como la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación, la teoría postcolonial expresa conceptualmente otro tipo de experiencias como la situación postcolonial de la India, la subyugación de lo oriental y la actual colonización Palestina alimentados por una línea intelectual donde figuran fuertemente Foucault, Gramsci, Derrida y Lacan.

Los grandes aportes de la opción decolonial para los contextos intelectuales de los países de América Latina en general y para Colombia en particular radican en la problematización de muchos de los supuestos del eurocentrismo y en la actitud celebratoria de la modernidad. Enfatizar en la urgencia de situar histórica y geopolíticamente el terreno desde donde se piensa pero sobre el que rara vez se piensa es fundamental para revitalizar un pensamiento crítico autónomo que se atreva a alimentarse de tradiciones intelectuales silenciadas por la colonialidad del saber. Frente a los diseños disciplinares, la opción decolonial implica retos para evidenciar amarres de poder que no han sido objeto de escrutinio. Y con respecto a la imaginación política, la opción decolonial sugiere considerar seriamente el significado del enunciado programático de un mundo donde quepan muchos mundos.

Antropologías del mundo

Hace cerca de veinte años, antropólogos en diferentes países empezamos a establecer una conversación sobre lo que llamamos “antropologías del mundo”. Nos convocó un malestar compartido ante ciertas prácticas disciplinarias que invisibilizaban múltiples tradiciones, autores y formas de hacer antropología. Para dar cuenta de esta asimétrica situación, nos embarcamos en lecturas inspiradoras de muchos otros colegas que habían escrito sobre esto y, con base en sus aportes, sugerimos una serie de conceptos y se adelantaron algunos estudios en aras de comprender mejor

las características y efectos de estas relaciones de poder en y entre las distintas antropologías.

El encuadre de antropologías del mundo ofrece insumos teóricos para visibilizar derroteros, avatares y especificidades de antropologías generalmente silenciadas por genealogías y cánones disciplinares predominantes. En este sentido, Gustavo Lins Ribeiro, uno de los más fuertes impulsores, escribía sobre antropologías del mundo: “Este proyecto forma parte de una antropología crítica de la antropología, una perspectiva que descentraliza, rehistoriza y pluraliza lo que se ha considerado la ‘antropología’. Cuestiona no sólo los contenidos, sino también los términos y las condiciones de los encuentros antropológicos” (2019: 110).

Por tanto, este encuadre de las antropologías del mundo se perfila como una invitación a problematizar narrativas disciplinares que obliteran la multiplicidad y singularidad de las prácticas antropológicas en diferentes lugares del mundo. Las diferencias entre las antropologías importan, tanto como las relaciones de poder que saturan el campo antropológico mundial. También constituye un llamado a los antropólogos a un escrutinio antropológico de las sutiles prácticas institucionales y relaciones de poder que los produce como tales. En últimas, el encuadre de antropologías del mundo es una apuesta para articular una antropología crítica de las antropologías existentes en diferentes partes del mundo.

Desde sus comienzos ha existido cierta claridad de que la problemática que constituía lo que he denominado la perspectiva analítica y política de antropologías del mundo se refería a las relaciones de poder en y entre las distintas antropologías que se desarrollan en los diferentes países y regiones. No obstante, identificar teóricamente en qué consisten y cómo operan ha sido uno de los aspectos que llevó a explorar diferentes categorías y una serie de planteamientos que definen el encuadre de las antropologías del mundo.

En primer lugar, antes que asumir que existe una antropología en singular, consideramos que es histórica y etnográficamente más productivo pensar en la existencia de múltiples antropologías. Esta *pluralización* tiene como consecuencia más relevante el abandonar el modelo de que existe algo así como una “antropología auténtica” (que por lo general se identifica con las “tradiciones” francesa, inglesa y estadounidense) y que sus variaciones debían ser entendidas como copias (las más de las veces diletantes) que solo de forma parcial (un no-todavía) y heterodoxa logran aparecer como antropología (localizadas, esta vez, por fuera de las “grandes tradiciones”). Por tanto, la singularidad de cada una de las articulaciones antropológicas en las distintas locaciones debe ser entendida en sus propios términos y no como aberraciones o variantes de un patrón definido de antemano.

Ahora bien, es importante clarificar desde el comienzo que esta singularidad no se asume desde una posición celebratoria de un nativismo o particularismo epistémico esencialistas. Sobre este último punto, nunca sobra subrayar que el encuadre de antropologías del mundo *no* es una celebración de los particularismos en aras de plantear una especie de multiculturalismo, de políticas de la identidad o de la acción afirmativa para mejorar “la antropología”.

Al contrario, esta pluralización apuntaba a descentrar la idea de una genealogía y unas trayectorias englobadas en un único y coherentemente feliz proyecto disciplinario. Esta pluralización no era el simple reconocimiento de que existían diferencias entre comunidades nacionales, regionales o locales en las cuales gravitaban ciertas discusiones, preguntas y se consolidan determinados “estilos” o “acentos”. No se pensaba la diferencia entre las antropologías como suplemento, un accidente o un derivado de una identidad primordial y trascendente. Pero de esto no se derivaba que se entendía las diferentes antropologías como entidades discretas resultantes del aislamiento y entrampadas en sus inconmensurabilidades y particularismos. Su diferencia era concebida

más resultado de las constantes y múltiples relaciones (dialogales y de poder) en diferentes escalas que de su aislamiento.

En segundo lugar, con el antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot ([2003] 2010) consideramos que hay que realizar un desplazamiento analítico de las estrategias definicionales que pretenden otorgar una identidad normativa y trascendente a la antropología hacia una estrategia historizadora y etnográfica de lo que han sido efectivamente las antropologías realmente existentes. La antropología es, como bien lo subraya Trouillot ([2003] 2010: 1), lo que los antropólogos hacen. Lo que se hace a nombre de la antropología y por quienes aparecen como antropólogos (a los ojos de sus colegas como de “la sociedad” en su conjunto) en contextos institucionales concretos es lo que constituiría la antropología. Pensar en prácticas situadas como criterio para definir lo antropológico, antes que en identidades trascendentales (garantizadas por la comunalidad de un “objeto”, por los anclajes de unos ‘héroes culturales’ o por la especificidad supuesta de una metodología), no es tan sencillo como uno supondría.

Así, la perspectiva analítica y política de antropologías del mundo aboga por abandonar una lectura esencialista de la antropología (o, mejor, de las antropologías) para llamar la atención sobre las prácticas concretas (lo que los antropólogos realmente hacen y dicen en cuanto tales), así como en las relaciones que permiten (o no) estas prácticas. Esto implicaba dejar de pensar en definir (normativamente) la antropología (o las antropologías), así como abandonar la tentación de plantear una definición de objeto, método, orientación teórica, o contenido que estableciera una identidad de la disciplina de una vez y para siempre, para entender la multiplicidad de prácticas y relaciones que de hecho constituyen las diferentes locaciones de producción antropológica.

La densidad y especificidad de las prácticas y relaciones en locaciones concretas deben ser tomadas en consideración para evitar disputas inagotables y estériles que pretenden saldar en

abstracto (y de forma normativa) lo que constituiría la comunidad y las diferencias en y entre las antropologías. Esta *des-escencialización* de las antropologías sugiere un proyecto de investigación que está por desarrollarse: “genealogías” de las diferentes antropologías que no sean interpeladas por un tipo-ideal normativo sino que se centren en las prácticas y relaciones concretas (y no solo de aquellas estrictamente definidas como “académicas”).

Una de las implicaciones más sustantivas de este planteamiento radica en que, una vez situados en el plano de las prácticas, se hace evidente que los bordes entre lo antropológico y no antropológico (las fronteras disciplinarias) y, más aún, entre lo académico y no académico (las fronteras que definen el conocimiento experto) se visualizan y problematizan. Ya no se podrá hablar más de un objeto, un método, unos héroes culturales o un conjunto de teorías garantes de una coherencia maestra desde donde se podría identificar de una vez y para siempre lo que constituye lo antropológico de lo que no lo es. Menos aun, de unos principios epistemológicos que distingan y den un privilegio epistémico a “la antropología (o antropologías) como ciencia”. Ahora bien, si esta perspectiva analítica de las múltiples prácticas de las antropologías del mundo desdibuja las fronteras de lo disciplinario y de lo académico no es para abrazar un relativismo epistemológico ni para desconocer que estas fronteras se instauran constantemente como relaciones de poder desde las mismas prácticas definiendo así una exterioridad constitutiva (no homogénea y siempre problemática).

En tercer lugar, la perspectiva analítica y política de las antropologías del mundo se ha preguntado por la forma en que conceptualizamos las relaciones de poder en y entre las diferentes tradiciones antropológicas. Partimos de reconocer que innumerables han sido las críticas hechas a la disciplina antropológica en muchas partes del mundo. Muchas han sido realizadas por los mismos antropólogos ya sea desde una actitud reformista o desde la pretensión de transformación radical. Otras han sido

enunciadas desde una posición que se imagina afuera de la antropología, ya sea porque quienes las hacen se imaginan desde otras disciplinas (así como desde enfoques transdisciplinarios) o por fuera del establecimiento académico. El mapeo exhaustivo de estas críticas es una labor que está por realizarse, sobre todo si incluye las críticas adelantadas desde los establecimientos antropológicos periféricos que tienden a ser desconocidas por fuera de los mismos (o, lo que es más patético, ignoradas dentro de ellos).

Debido a nuestras propias trayectorias intelectuales, en la conceptualización de las relaciones de poder en y entre las antropologías en el mundo fueron de particular inspiración los planteamientos del antropólogo brasileño Cardoso de Oliveira y del antropólogo mexicano Esteban Krotz. La distinción entre antropologías metropolitanas y periféricas de Cardoso de Oliveira ([1993] 2004, [1997] 2007) así como sus conceptos de matriz disciplinar y de estilos de antropología posibilitaron un primer acercamiento a pensar en términos de geopolítica de la diferencia entre los establecimientos antropológicos y su articulación a las diversas formaciones nacionales. Por su parte, la categoría de antropologías del sur propuesta por Krotz (1993, 1996) llama acertadamente la atención sobre los silenciamientos e invisibilizaciones de estas antropologías, de sus historias y trayectorias. Las antropologías del sur aparecían entonces como unas “antropologías sin historia” (en un interesante giro al concepto de Eric Wolf de “gente sin historia”), que eran marginadas por lo que puede considerarse como unas políticas de la ignorancia.

También fueron inspiradores dos artículos publicados en la revista *Ethnos* de 1982: el texto de cierre del número escrito por el historiador de la antropología George Stocking Jr. y la introducción escrita por Tomas Gerholm y Ulf Hannerz. Del artículo de Stocking se puede subrayar su distinción entre antropologías orientadas hacia la construcción nacional (*nation-building*) y las antropologías orientadas hacia la construcción imperial (*empire-building*), al igual que su diferenciación de las antropologías

periféricas (las secundariamente metropolitanas como en Suecia y Polonia, las de los asentamientos blancos como en Canadá y Brasil, y las de ex-colonias como en la India y Sudán). De Stocking se retomaba, entonces, una actitud de historización de cómo se han configurado antropologías a partir de modelos de otredad en relación a prácticas coloniales e imperiales (ya sea en territorios coloniales o en el propio estado mediante el colonialismo interno) y una invitación a una etnografía de las múltiples articulaciones de los establecimientos antropológicos periféricos dependiendo de las particulares interfaces de la diferencia en las formaciones nacionales. Por su parte, la introducción de Gerholm y Hannerz (1982) sugería un enfoque sistémico de las relaciones de desigualdad entre las antropologías metropolitanas y periféricas, además de ofrecer una serie de cuestionamientos sobre las relaciones de poder en la denominada “antropología internacional” y las inscripciones nacionales de la antropología.

A estos textos seminales, se pueden añadir los debates en torno a las “antropologías indígenas” (Fahim y Helmer 1980) y las “antropologías nativas” (Jones [1970] 1988, Narayan 1993), así como el descubrimiento de un momento particularmente crítico de la antropología estadounidense expresado en el libro de *Reinventing anthropology* (Hymes [1969] 1974)²⁵. Otros insumos relevantes fueron la etnografía de la articulación de las relaciones sociales y supuestos de la sociedad estadounidense con las prácticas de la antropología en ese país adelantada por el antropólogo brasileño Kant de Lima (1992), así como la noción de “antropologías con acento” sugerida por su colega Teresa Caldeira (2007). No se puede pasar por alto el artículo del antropólogo haitiano Michel Rolph-Trouillot ([1991] 2011) sobre el “lugar

25 Este era un significativo precedente de lo que luego fueron las críticas sobre las políticas de la representación etnográfica y de las prácticas escriturales de la cultura desplegadas en la década de los ochenta y las réplicas y cuestionamientos de principios de los noventa que llamaban la atención sobre las prácticas institucionalizadas que operaban dentro de la antropología estadounidense.

del salvaje” que argumentaba cómo la antropología encajaba en una formación y práctica discursiva sobre la otredad como exterioridad radical producida por (y constitutiva de) la imaginación occidental. Finalmente, también de importancia para la visión de antropologías del mundo fue el trabajo del surafricano Mafeje (2001), quien a partir de una relectura de la antropología en el África postcolonial y de una crítica original a la llamada “antropología posmoderna” abre la posibilidad de pensar una ‘razón post-etnológica’ que requeriría no solamente ir más allá de la epistemología sino desarrollar formas no disciplinarias de conocimiento y representación.

Con este bagaje teórico, las primeras formulaciones sobre las antropologías del mundo se plantearon en términos de “antropologías dominantes” y “antropologías subalternizadas”. La discusión llevó a retomar la categoría gramsciana de hegemonía para pensar las relaciones de poder en y entre las diferentes antropologías en el mundo, así como su correlato de antropologías subalternizadas. La ventaja de la noción de antropologías hegemónicas sobre antropologías metropolitanas radica en que se rompe con la tendencia a asumir la identidad entre un establecimiento antropológico y sus antropologías, como si estas últimas fuesen homogéneas y no existieran disputas y relaciones de poder a su interior.

Con la noción de antropologías hegemónicas puede vislumbrarse cómo en un establecimiento antropológico como el estadounidense, el inglés o el francés (que tienden a identificarse como de las antropologías metropolitanas) operan antropologías hegemónicas, pero también hay múltiples antropologías subalternizadas que son relegadas a esta situación precisamente por la consolidación de las antropologías hegemónicas. De la misma manera, en países como Brasil, México o Colombia el establecimiento antropológico comprende tanto antropologías hegemónicas como subalternizadas. Así, no hay una correspondencia entre establecimientos antropológicos metropolitanos y antro-

pologías hegemónicas ni tampoco entre establecimientos antropológicos periféricos y antropologías subalternizadas. Por tanto, el concepto de “antropologías subalternizadas” no se superpone con los de “antropologías del sur”, “antropologías periféricas”, ni “antropologías nativas o indígenas”.

La ventaja de la noción de antropologías hegemónicas sobre la noción de antropologías dominantes, es que las primeras se refieren menos a la imposición que a la configuración de los términos en los cuáles se dan las disputas y los disensos, es menos el borramiento de la diferencia que su producción y organización. La instauración de cánones y su naturalización es uno de los efectos de la operación de las antropologías hegemónicas. Siempre en disputa permanente por el liderazgo, en una pluralidad y en un juego de equilibrios inestables, esa es la noción de hegemonía. No es un juicio moral sino la descripción de una correlación de fuerzas, un juego de visibilidades/silenciamientos, los que permite la noción de hegemonía. Cuando se piensa en términos de antropologías dominantes se tiende a considerar que unas antropologías se han impuesto por la coerción y que se someten principalmente por la fuerza a otras antropologías. Por eso, se prefirió la noción de antropologías hegemónicas y antropologías subalternizadas²⁶. Estas antropologías se encuentran estrechamente relacionadas no solo en un establecimiento particular, sino también, aunque de diferentes maneras, entre los diferentes establecimientos a nivel regional y planetario. Por tanto, con el concepto de “sistema mundo de la antropología” se ha llamado la atención no sólo sobre la diferencia entre las antropologías practicadas en los diferentes países o regiones del mundo, sino también

26 Con el transcurso de las conversaciones (ya fuera entre el grueso de los participantes de la red o entre algunos de ellos), surgieron otras categorías que han ido dando cuenta con más detalle de las relaciones entre diferencia, lugar y poder en y entre las antropologías. “Otras antropologías” y “antropologías otras” (Restrepo y Escobar 2005), así como la de “sistema mundo de la antropología” son algunas de ellas.

unas relaciones estructurales de poder entre éstas (Ribeiro y Escobar 2008).

Este concepto de “sistema mundo de la antropología” da cuenta de las relaciones de poder estructurales que operan entre las diversas tradiciones antropológicas periféricas y centrales o metropolitanas. Además, con esta categoría se pone en evidencia la geopolítica del conocimiento que configura el campo de la antropología a escala global. Uno de los efectos ha sido que unas tradiciones y establecimientos antropológicos de la periferia, subalternizados o disidentes sean constituidos como unas ‘antropologías sin historia’ mientras que otras tradiciones y establecimientos centrales o hegemónicos son naturalizados como ‘la historia de la antropología’, como encarnaciones paradigmáticas de la disciplina. De ahí que, para comprender estas políticas de la ignorancia, sugieran las nociones de “provincialismo metropolitano” y de “cosmopolitanismo provincial”. Como lo argumentaba la antropóloga colombiana Lisset Pérez “Sabemos mucho de las historias oficiales, pero casi nada de las disidencias” (2010: 407).

El encuadre de antropologías del mundo aboga por una perspectiva que asuma la diversidad de antropologías descen-
trando, historizando y pluralizando lo que comúnmente se tiende a imponer como antropología. Por tanto, en palabras de Gustavo Lins Ribeiro: “Es necesario sustituir la antropología hegemónica monológica por antropologías heterogéneas” (2019: 110). Esto no significa un argumento a favor del multiculturalismo, las políticas de la identidad o el relativismo dentro del campo antropológico, sino una crítica a las condiciones epistémicas, institucionales y políticas asociadas a relaciones de poder concretas que mantienen privilegios y naturalizan cánones.

Es un llamado a comprender que la diversidad no es un asunto de los antropólogos con respecto a su “objeto”, sino que también se presenta al interior del campo disciplinario. Para entender la singularidad de nuestra propia práctica y subjetivi-

dades antropológicas se requiere contrastarlas con lo que en otras formaciones institucionales en diferentes partes del mundo se hace en nombre de la antropología. Y al igual que con su “objeto”, la diferencia refiere a jerarquías, es producida en una urdimbre de relaciones de poder.

Afirmar que la antropología es lo que los antropólogos hacen en cuanto tales no es una clausura a disputar lo que la antropología debería ser. No nos anima el relativismo de que cualquier cosa que se haga como antropología es igualmente relevante epistémica ni políticamente. Pero se puede confundir el plano ontológico con el político o el epistémico. El deber ser es del plano de la disputa política y epistémica, que sin lugar a dudas constituye lo que somos, pero que no podemos confundir con todo lo que somos como antropólogos en diferentes establecimientos antropológicos.

Además del cuestionamiento a una concepción esencialista y normativa de la antropología, este desplazamiento analítico hacia las prácticas tiene el efecto de la pluralización en la conceptualización de la disciplina antropológica. En sentido estricto no se podría hablar adecuadamente de la antropología en singular, sino de antropologías en plural. Más que un simple gesto gramatical, hablar de antropologías en vez que de antropología es una indicación de que los cerramientos que hacen aparecer a la antropología como una unicidad deben ser considerados en sus efectos obliterantes de otras prácticas.

Parte II

CONCEPTOS

[...] muchos de los conceptos en los que confiamos para describir la vida moderna [...] son nuestra propia cosmología racionalizante que se hace pasar por ciencia, nuestro paradigma cultural como causalidad histórica.

Jean Comaroff y John Comaroff (1992: 6)

6. Cultura

Es un lugar común afirmar que los antropólogos han pensado la “cultura” (o las “culturas”, para ser más precisos) de múltiples formas. Un conocido antropólogo anotaba, algo jocosamente pero no sin razón, que en antropología había tantos conceptos de cultura como antropólogos han intentado definirla¹. Con Edward Tylor la noción de cultura encuentra su primera formulación en la disciplina antropológica a finales del siglo XIX, y sin lugar a dudas ha sido una de las más citadas e inspiradoras. Desde su perspectiva, la cultura es esa totalidad de lo aprendido y producido por el ser humano. Pensada como sinónimo de civilización, en el marco de un enfoque evolucionista, para Tylor la cultura de la humanidad era una sola. De ahí que hablara de Cultura en singular y con mayúscula inicial.

Con el particularismo histórico propuesto por Franz Boas a principios del siglo XX, se cuestiona este tipo de generalizaciones propias del evolucionismo y se descarta la noción de una sola cultura para empezar a hablar de culturas en plural. Este despla-

1 Mi propósito en este capítulo no será ofrecer un detallado análisis del concepto de cultura en autores concretos o en escuelas del pensamiento antropológico en particular. Para quienes estén interesados en ejercicios de ese tipo en la antropología ver Kuper (2001) y en las ciencias sociales en general ver Cuche (2007).

zamiento de la Cultura (como una) a las culturas (en su irreducible pluralidad) se asocia también al surgimiento del relativismo cultural: cada cultura es entendible y valorable en sus propios términos. Por su parte, con el funcionalismo de Bronisław Malinowski la cultura (o la totalidad social) es pensada como un organismo, como una totalidad integrada y funcional donde cada uno de sus componentes (las instituciones) desempeña una función determinada en la reproducción del todo.

El neoevolucionismo y la ecología cultural estadounidense de los años cincuenta, consideran la cultura como un mecanismo de adaptación extrasomático en estrecha relación con el entorno ambiental. Con Claude Lévi-Strauss y el estructuralismo en antropología, se impone la analogía de la cultura estructurada como el lenguaje (o, más precisamente, como lengua), como sistema de diferencias compartido e inconsciente. Posteriormente el interpretativismo introducirá una noción semiótica de cultura a la que definirá como telaraña de significados en las que los seres humanos nos encontramos atrapados, pero que hemos construido nosotros mismos. El interpretativismo, entonces, entiende la cultura como texto.

Esta multitud de abordajes teóricos, propios de las antropologías clásicas o convencionales, se puede referir esquemáticamente a ciertas “figuras” o “metáforas”: “la cultura como organismo” (en el funcionalismo, por ejemplo), “la cultura como mecanismo de adaptación extrasomática” (en ciertas versiones de la ecología cultural), “la cultura como lengua” (a la manera levi-straussina) y “la cultura como texto” (en el sentido dado por Clifford Geertz), son quizás las más fácilmente reconocidas.

A pesar de las enormes diferencias que pueden ser identificadas en estas figuras o metáforas, se puede afirmar que hay dos supuestos básicos compartidos en las ideas antropológicas de cultura (Ingold 2008, Trouillot [2003] 2011: 179). De un lado la concepción de que el comportamiento humano es regulado y recurrente. Regulado significa que sigue ciertos patrones identi-

cables, no es algo que se produce de forma caprichosa o caótica. Recurrente porque tiende a repetirse, así sea con grandes intervalos generacionales o epocales. Del otro lado, el supuesto de que estas regulaciones y recurrencias son aprendidas por los individuos, esto es, que se derivan de las enseñanzas que una generación transmite a las siguientes mediante modalidades reflexivas y explícitas (muchas veces institucionalizadas en espacios o prácticas como la escuela o los rituales) o inconscientes e implícitas. La cultura sobrevive a cada uno de los individuos ya que no muere con ellos, sino que tiende a pasar a las siguientes generaciones. En síntesis, el planteamiento es que la cultura no estaría en los genes sino que es aprendida. De ahí que, siguiendo a Trouillot ([2003] 2011: 180), podemos afirmar que estas dos premisas constituyen el “núcleo” del concepto de cultura.

Ahora bien, en las diferentes formas de conceptualización de la idea antropológica de cultura que se han indicado, se pueden distinguir dos grandes tipos. De un lado, aquellas que consideran que la cultura refiere al modo de vida de un grupo humano, por lo que incluiría todas las prácticas, relaciones e ideas que este grupo ha constituido, desde las referidas a la subsistencia como la cacería o la agricultura hasta las que implican diferentes sistemas de creencias y concepciones del mundo. Así, lo que se ha dado en llamar la economía, la política, la organización social, la religión y la ideología serían algunos de los componentes de la cultura. En este tipo de concepción, cada cultura (o la Cultura en Tylor) sería una totalidad en la que existirían una serie de subcampos como la economía, la organización social, la política, la religión, etc.

Conceptualmente, este tipo de elaboración constituye a la cultura como una totalidad por contraste con otra gran totalidad: la naturaleza. En este sentido, la cultura es lo que no es naturaleza y, a su vez, la naturaleza sería lo que no es cultura². Para decirlo

2 Para la argumentación detallada de la cultura y la naturaleza como anti-conceptos que se constituyen mutuamente, ver Trouillot ([2003] 2011).

en otras palabras, la cultura sería lo particular y lo singular del modo de vida de cada uno de los grupos humanos (o la especificidad de la humanidad, según Tylor). Sería una creación de las colectividades humanas, y por tanto, arbitraria. La naturaleza, en contraste, sería lo universal y la constante que se expresaría en la ‘dimensión biológica’ de los seres humanos. Por tanto, desde esta forma de conceptualización puede decirse que “[...] la noción misma de cultura es un artefacto creado por nuestra puesta entre paréntesis de la naturaleza” (Latour 2007: 153)³.

El otro tipo de conceptualizaciones de la cultura sería el que considera que la cultura es sólo una dimensión de lo humano referida al significado (a lo simbólico, al sentido o a las representaciones, dependiendo del lenguaje teórico utilizado) otorgado a cualquier práctica, relación o hecho social. De esta manera la economía, la organización social o la política no serían componentes de la cultura (como en el primer tipo de definiciones) sino que tendrían siempre una dimensión cultural. Me explico. El mercado o el dinero no son solo hechos económicos, sino que son hechos que siempre están asociados y vehiculizan determinados significados. En tanto están investidos de significados (y no pueden dejar de estarlo) estos hechos económicos suponen una dimensión cultural. La cultura sería la red de significados que constituyen la particular forma de comprender y experimentar el mundo por parte de un grupo humano determinado. Como

Una historia de su operación en la antropología estadounidense se encuentra en Visweswaran (1998). Descola (2005) e Ingold (2008) han mostrado las particularidades y límites de esta dicotomización no solo para la antropología, sino para el ordenamiento del conocimiento moderno en general.

- 3 En la conocida introducción a las *Estructuras elementales del parentesco*, titulada “Naturaleza y cultura”, Lévi-Strauss argumenta que el incesto tiene un lugar único entre la naturaleza y la cultura dado que es la única regla universal pero que se expresa diferencialmente dependiendo de las culturas concretas. Lo interesante de la argumentación consiste, precisamente, en los supuestos desde los cuales se imagina la naturaleza como no cultura y la cultura como no naturaleza.

vemos, en este tipo de definiciones la cultura se diferenciaría de lo económico, de lo social, de lo político, etc., pero sería una dimensión que atravesaría todas esas esferas (incluyendo a la “naturaleza” ya que –incluso si se la piensa como exterioridad a lo arbitrario de lo histórico-social– esta sólo aparece como tal para los seres humanos en tanto es investida de significado).

Independiente de cuál sea el tipo de conceptualizaciones (como totalidad opuesta a la naturaleza o como dimensión de cualquier hecho histórico-social) se puede afirmar que todas estas operan en un modelo clásico o convencional de la cultura: uno que puede denominarse el de *la cultura como isla*; por lo que la imagen del mundo sería la de un archipiélago con algunas islas grandes y otras más pequeñas, unas más cercanas y otras más distantes. Este modelo supone la cultura como entidad autocontenida, localizable en un espacio geográfico determinado y perteneciente a una población concreta. Así, se establece la serie de equivalencias cultura-lugar-grupo. En este sentido, las culturas son y se entienden como totalidades integradas aislables analíticamente de otras entidades iguales⁴. En palabras de Wolf, en este modelo “cada sociedad con su cultura característica es concebida como un sistema integrado y unido, que se contrasta con otros sistemas igualmente integrados” ([1982] 2000: 16).

Localizable cada cultura en un espacio geográfico determinado, desde este modelo se considera que a cada cultura corresponde un lugar discreto claramente delimitado y exclusivo. Así, cada cultura como entidad discreta se superpone con espacios también pensados de forma discreta, con límites claramente establecidos (como el mapa del mundo donde a cada país corresponden unos límites claramente definidos y un color que lo distingue de sus vecinos inmediatos y produce el efecto de una

4 Como bien lo ha indicado Marshall Sahlins (2001), las elaboraciones de los antropólogos han sido a menudo más complejas y contradictorias de lo que se tiende a presentarlas. Por tanto, las caracterizaciones del modelo como isla deben tomarse con sumo cuidado.

entidad naturalmente existente). A esta relación entre lugar y cultura se agrega la de un grupo humano correspondiente. De esta forma se establece una equivalencia analítica o superposición entre cultura-lugar-grupo. Tal isomorfismo predica una necesaria correspondencia entre lugar, gente y cultura discontinuos y autocontenidos⁵.

Dentro de este modelo, el esfuerzo empírico y conceptual radica en describir y comprender intrínsecamente a “la cultura *x*” que se supone es propiedad de una “comunidad” (grupo humano) y que está en un lugar determinado (usualmente llamado “territorio”). La autenticidad, tradición, comunalidad y diferencia son los preciados pilares en este modelo. Por tanto, desde ciertas corrientes teóricas, el “cambio cultural” es pensado como “pérdida” de una situación ideal previa debido a la imposición de una cultura ajena dominante, que tiende a ser descrito como “aculturación”⁶. Aunque desde este modelo se hacen estudios entre “comunidades” que no son consideradas “grupos étnicos” ni se limitan a lo rural, en Colombia su aplicación paradigmática la constituyen inicialmente las “comunidades” “indígenas” y “negras en las áreas rurales alejadas de las medianas y grandes ciudades. Más aún, para las primeras generaciones de antropólogos del país este modelo era hegemónico y la “comunidad indígena” lo

5 En términos generales, este modelo de la cultura como isla es lo que Susan Wright (1998: 130) ha reunido bajo el término de nociones “viejas” de cultura. Para la autora las principales características que definen estas nociones son: 1) una entidad definida de pequeña escala, 2) una serie de características definidas a modo de lista de rasgos o atributos, 3) se concibe inamovible, en equilibrio balanceado o autoreproducido, 4) sistema subyacente de significados compartidos, 5) ‘cultura auténtica’ y 6) individuos homogéneos, idénticos.

6 Sobre las limitaciones e implicaciones de los conceptos de aculturación y cambio cultural derivados de la tradición antropológica culturalista estadounidense y de cómo el concepto de transculturación de Fernando Ortiz los problematiza, puede consultarse a Diana Iznaga (1989) o la introducción de Fernando Coronil (1992) a la traducción al inglés del famoso libro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*.

encarnaba por antonomasia. Tanto que los iniciales intentos de algunos antropólogos de aplicarlo a las “comunidades negras” del Pacífico colombiano o de Palenque de San Basilio eran considerados por otros colegas como fallidos esfuerzos por fuera de la disciplina (Friedemann 1984).

A este modelo de la cultura como isla se le han hecho fuertes críticas. En primer lugar, se le ha cuestionado el haber llevado a un culturalismo, esto es, a un reduccionismo explicativo en el cual la cultura se convierte en la palabra mágica a la que se recurre reiterativamente para explicarlo todo. Como reduccionismo, el culturalismo es una negación (o subsunción a lo cultural) de lo económico, lo histórico o lo político en las interpretaciones antropológicas. En otras palabras, el culturalismo o reduccionismo cultural consiste en intentar explicar en términos culturales o simbólicos un fenómeno desconociendo sus dimensiones sociales, políticas y económicas.

En segundo lugar, se ha cuestionado al modelo de cultura como isla que desconoce el papel de las interacciones e influencias en la configuración de las culturas. En palabras de Eric Wolf: “[...] las poblaciones humanas edifican sus culturas no en asilamiento sino mediante una interacción recíproca” ([1982] 2000: 9). La noción de cultura idealizada y cosificada ha operado en la antropología como un impedimento en el análisis de los sistemas sociales más amplio y las relaciones de dominación, exterminio y explotación que constituyen el sistema mundo: “[...] al deificar la cultura como concepto, la antropología ha sido incapaz de manejar los problemas involucrados en el análisis de los sistemas sociales totales” (Stavenhagen 1971: 210).

Por tanto, es posible afirmar que este modelo supone una violencia teórica y metodológica al mostrar como fijos y aislados lo que son fenómenos procesuales e interconectados. En tercer lugar, se considera que este modelo de cultura tiende a borrar la diferencia y la desigualdad *al interior* de lo que aparecen como

entidades establecidas (cultura, localidad, población). Así, la cultura se asume como comunalidad original, como algo dado en anterioridad y con una identidad esencial. Por tanto, las voces críticas han indicado que: “[...] en lugar de dar por sentada la autonomía de la comunidad originaria, tenemos que examinar su proceso de constitución *como comunidad* en ese espacio interconectado que ha existido siempre” (Gupta y Ferguson 2008: 237).

Otra de las críticas cuestiona la visión normativa asociada a esta noción de cultura como orden impuesto que hace que los individuos aparezcan como simples reproductores de la estructura, garantes de la función de la institución o portadores pasivos de significado (Dirks, Eley y Ortner 1994: 3-4; Gupta y Ferguson 2008: 237). Al respecto, Trouillot indica cómo “Los antropólogos encontraron en el campo a personas que no seguían las reglas, que no compartían las creencias dominantes, que no reproducían los patrones esperados y que tenían sus ojos bien abiertos en el Otro Lugar” ([2003] 2011: 186). Los críticos señalan cómo los individuos no son monolíticos depósitos de tradición o de identidades ahistóricas e inflexibles, definidas de una vez y para siempre. Incluso plantean que estas ideas normativas de la cultura como isla hacen que aparezcan como ruidos, desviaciones, anomias, como “no-datos”, aquello que cuestiona dichos paradigmas del “orden”. En este sentido, José Antonio Figueroa ha anotado que: “Los sujetos privilegiados de la antropología se caracterizaron como meros reproductores de la estructura social y la tradición, dejando de lado las opciones por el disenso cultural, el conflicto con las tradiciones, el descreimiento, la burla o los serios intentos de cambio enarbolados por individuos concretos” (2000: 61). Las críticas apuntan, entonces, a que estas concepciones de la cultura como un orden ineluctable diluyen la comprensión de la agentividad, el conflicto, el disenso y la multiacentalidad de las disímiles prácticas y representaciones inscritas en relaciones de dominación, disidencia y resistencia.

Finalmente, se crítica a este modelo de cultura que confunde los nombres con las cosas, es decir, la cultura como categoría analítica con la cultura como existente en el mundo (confunde una distinción analítica con una diferencia ontológica). La cultura no existe como tal en el mundo, sino que es una herramienta intelectual “inventada” para explicar el mundo, que tiene ciertas genealogías y trayectorias en las cuales los antropólogos han ocupado un lugar destacado (cfr. Cucho 2007, Kuper 2001). Las críticas argumentan que antes que una cosa-ahí esperando a ser descubierta por el etnógrafo, la cultura es parcialmente producida a través de su descripción. Esta descripción se instaura en la posicionalidad del etnógrafo como en la de otros sujetos igualmente localizados social e históricamente con los cuales interactúa en el encuadre del trabajo de campo. El conocimiento etnográfico no es resultado de un encuentro inocente, sino que está anclado en un entramado de presupuestos e implícitos – además de las relaciones de poder que lo hacen posible y que reproduce– que constituyen al etnógrafo y a las personas con las que trabaja como sujetos (Rosaldo 1991, Vasco 2002). En suma, la cultura no existe por fuera de los discursos (antropológicos, pero no solo ellos) que la configuran, lo que no significa que es simplemente una ficción reducible a estos discursos.

Como resultado de las críticas señaladas, en las nociones antropológicas de cultura alimentadas por encuadres teóricos y problemáticas más contemporáneas se puede identificar un segundo modelo que podríamos denominar el de *la cultura como encrucijada*⁷. Desde este segundo modelo la cultura puede ser pensada como modo de vida o dimensión, pero no es la entidad homogénea ni aislada que presentan los estudios orientados por el primer modelo (el de la cultura como isla). Al contrario, las influencias, cruces, relaciones entre diferentes culturas en el contexto de las formaciones económicas y sociopolíticas en las

7 Para retomar la imagen sugerida en el título del libro colectivo editado por François Correa (1993).

que se encuentran inmersas se hacen relevantes en la descripción y explicación de las particularidades de una cultura concreta. Las relaciones de intercambio, pero también las de explotación, dominación y desigualdad, como estructurantes de la cultura (y no como simples ‘telones de fondo’ que dan cuenta de la ‘perdida’), dan un sentido muy distinto a la idea de diferencia cultural. Por tanto, se piensa en términos de transformaciones que no solo significan la negatividad de la ‘pérdida’ (con las frecuentes idealizaciones de un pasado pleno de tradicionalidad) sino que son estructurantes y productoras siempre en proceso y en tensión.

Antes que una autenticidad incontaminada o una tradición que se perpetúa idéntica desde los tiempos inmemoriales, son los bordes, las interacciones y la constitutiva heterogeneidad lo que convoca a los estudios operando desde este modelo de “cultura”. Para este modelo puede seguir siendo importante describir y explicar “la cultura *x*”, pero ya no lo hace poniendo entre paréntesis las ‘influencias externas’ de lo que es ‘propio’, separando lo “auténtico” de lo “contaminado” (Pazos 1998). En este sentido, como anota el antropólogo chicano Renato Rosaldo: “Si la etnografía una vez creyó imaginar que podría describir culturas discretas, ahora se enfrenta a fronteras que se entrecruzan en un campo antes fluido y saturado de poder” (1991: 51).

La noción de “culturas híbridas”⁸ puede ser entendida como una radicalización de este modelo⁹. Radicalización en el sentido que desancla la relación entre cultura-lugar-grupo supuesta en el primer modelo. Culturas híbridas no establece correspondencias inmanentes entre un grupo humano y un lugar ni, menos aun,

8 Concepto que, como es sabido, se asocia al nombre de Néstor García Canclini y a su conocido libro *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*.

9 Es una radicalización en el sentido que preguntarse por los efectos estructurantes de las relaciones a las que se ha enfrentado una cultura en particular, no significa abandonar el supuesto de que las culturas existen en un lugar determinado y que son propiedad del grupo que allí habita.

considera las culturas irremediabilmente atadas a un lugar (el cual tampoco es estable). Las culturas, los grupos humanos y los lugares son pensados en sus flujos y en sus amalgamas.

Más recientemente, se ha ido consolidando un tercer modelo o tendencia en la disciplina antropológica que aboga por el abandono de la cultura. Desde esta tendencia se propone abandonar la utilización de la palabra ‘cultura’ para evitar una serie de problemas derivados de su “indiscriminado uso”¹⁰. Entre estos problemas se suele indicar el del fundamentalismo o racismo cultural, es decir, en ciertos ámbitos la palabra cultura ha empezado cada vez más a operar como lo hizo en otro tiempo la de raza: naturalizando y jerarquizando las diferencias entre poblaciones humanas. Es fácil rastrear cómo ciertos periodistas, políticos y activistas (pero también algunos antropólogos) utilizan la palabra cultura como eufemismo de nociones racializadas de diferencia.

Desde esta tendencia, la propuesta inicial consiste en cambiar el uso de la palabra cultura para hablar de lo cultural. Según los autores que defienden este planteamiento, el desplazamiento de la formación sustantivada (cultura) a la adjetivación (lo cultural) permite enfatizar que los análisis se refieren más a una dimensión o característica de cualquier práctica o relación social que a una cosa-en-el-mundo como la palabra cultura sugiere. La especificidad de lo cultural sería el significado, entendido más como una investidura constituyente de cualquier práctica o relación social y menos como un ámbito separado y autónomo de la vida social. Ahora bien, es importante subrayar que la

10 Es importante no confundir la palabra o el término cultura con las categorías o conceptos de cultura. Como ya es obvio a esta altura de la argumentación, existen diferentes (y hasta antagonicas e incommensurables) categorías o conceptos de cultura que utilizan la misma palabra o término: cultura. Pero también se da el caso inverso, en que varias palabras o términos se refieran a un mismo concepto. Así, por ejemplo, hablábamos de que Tylor se refería a Cultura como Civilización: tenemos ahí dos palabras para el mismo concepto.

diferencia de este desplazamiento a la adjetivación con respecto a las nociones semióticas de la cultura que comentaba anteriormente, radica en que en la sustantivación hay un cuestionamiento al supuesto de totalidad como sí aparece en autores como Geertz. Para quienes abogan por abandonar el término sustantivado de cultura el problema radica no tanto en que sea una dimensión de lo humano asociada al significado sino en que se le otorgue el carácter de sistema o estructura.

Como uno de los proponentes de esta tendencia argumenta: “Con frecuencia me encuentro bastante problematizado por el uso de la palabra cultura como sustantivo, y en cambio, muy apegado a la forma adjetiva de la palabra, o sea, lo ‘cultural’” (Appadurai 2001: 27). Esto sucede, según Appadurai, porque “[...] el mayor problema de la forma sustantiva es que implica que la cultura es algún tipo de cosa, objeto o sustancia, ya sea física o metafísica. Esta sustancialización, me temo, parece devolver la cultura al espacio discursivo de lo racial [...]” (2001: 27). De ahí que argumente a favor de la formación adjetivada: “Si el uso de ‘cultura’ como sustantivo parece cargar con un conjunto de asociaciones con diversos tipos de sustancias, de modo que termina por esconder más de lo que revela, el adjetivo de ‘cultural’ nos lleva al terreno de las diferencias, los contrastes y las comparaciones y, por lo tanto, es más fructífero” (p. 28).

Por su parte, Michel-Rolph Trouillot ha argumentado que la antropología tiene mucho que ganar al abandonar el término cultura pero conservando su núcleo conceptual: “Necesitamos abandonar esa palabra [cultura] mientras defendemos, con firmeza, el núcleo conceptual que alguna vez encapsuló. Necesitamos usar el poder del lenguaje etnográfico para expresar los componentes de lo que llamábamos cultura. Con bastante frecuencia la palabra cultura enturbia, en vez de dilucidar, los hechos que deben ser explicados” (Trouillot [2003] 2011: 207). Para Trouillot es muy importante no confundir la palabra con el concepto de cultura. Así, por ejemplo, refiriéndose al contexto estadounidense subraya

la paradoja de que: “Una palabra desplegada en la academia para frenar las denotaciones racialistas generalmente se usa, hoy en día, con connotaciones racialistas, dentro y fuera de la academia” (Trouillot [2003] 2011: 188).

Dada la proliferación de conceptos racialistas asociados al término cultura, la labor de los antropólogos no consistiría en tratar de imponer “el verdadero sentido” o las categorizaciones “adecuadas” a las que debe responder este término, sino introducir otros términos y estrategias descriptivas e interpretativas que puedan interrumpir los imaginarios políticos y académicos racialistas propios del pensamiento culturalista tan extendido dentro y fuera de la academia:

Si los conceptos no son sólo palabras la vitalidad de un programa conceptual no puede girar sobre el simple uso de un sustantivo. Podemos abandonar la palabra y estar mejor en términos políticos y teóricos. Sin esa abreviatura tendremos que describir rasgos específicos en términos etnográficos y evaluar, analíticamente, los distintos dominios que antes condensábamos en ella. Entonces podremos seguir, mejor, una práctica enraizada en el concepto (Trouillot [2003] 2011: 175).

Para algunos antropólogos, sin embargo, este desplazamiento en la terminología no es suficiente. No se logra superar los problemas de fondo con la simple sustitución de la palabra. No es suficiente con proscribir el uso de la palabra cultura y esperar que al recurrir a lo cultural o a sus sustituciones se eviten los problemas derivados de la formación sustantivada, cosificada de cultura. Por eso arguyen, de manera más radical aún, que el problema no radica simplemente en las ilegítimas apropiaciones y malos usos que se hacen por fuera de la antropología el ejército de neófitos de la palabra cultura, sino que lo problemático se enraíza en las categorías mismas con las que se ha operado dentro de la disciplina. De ahí que argumenten que para potenciar el

proyecto antropológico es pertinente abandonar las categorías que han operado asociadas al término de cultura.

La crítica parte de indicar que el concepto de cultura ha sido una herramienta esencial de otrerificación, de exotización de la diferencia. Que a pesar de sus valiosas contribuciones antiesencialistas, no es simplemente el uso de la palabra sino que las disímiles conceptualizaciones de cultura han tendido a producir la diferencia como juego de exterioridades fácilmente fijables y jerarquizables. Uno de los grandes problemas para trascender las nociones de cultura constituidas desde el sistema de diferencias nosotros/ellos radica en el riesgo teórico y metodológico a sobreenfatizar coherencias así como a resaltar exotismos (lo que podríamos denominar un gesto diferencializante): “La antropología contribuye a una estetización de lo distante [...] en que lo lejano es lo que aparece como digno de interés y el exotismo se constituye en sí mismo como valor [...] Es la antropología que refuerza la otredad de los otros, y que, contrastándolas, hace a las culturas inteligibles por su diferencia” (Pazos 1998: 38).

Los autores que sugieren abandonar el concepto de cultura también indican en su crítica que la ‘cultura’ se ha constituido no sólo como una particular forma de ver-conocer el mundo (con sus concomitantes cegueras-desconocimientos), sino de intervenir-producir el mundo. Susan Wright (1998) ha señalado, por ejemplo, cómo en las últimas décadas se ha dado una politización de la cultura porque cada vez más se ha convertido en el ‘recurso’ en nombre del cual se trazan políticas desde los gobiernos, las Ongs o las entidades interestatales, pero también en nombre del cual se articulan luchas de organizaciones indígenas o ambientalistas¹¹. De esta manera, la cultura deviene en recurso sin garantías

11 No obstante, más allá de la instrumentalización de luchas políticas en torno a la cultura (donde no son escasas las visiones esencialistas y sustancialistas de la cultura y la diferencia), Wright ha indicado cómo el concepto mismo de cultura de los antropólogos se ha transformado para reconocer que incluso las conceptualizaciones convencionales de cultura que se pre-

políticas de articulación. Para decirlo de otra manera, la cultura se asocia a una creciente gubernamentalidad (a la Foucault), esto es, a una tecnología de producción-manejo de poblaciones y del sí mismo en nombre de su diferencia y singularidad cultural.

La antropóloga Lila Abu-Lughod ([1991] 2012) es una de las autoras que se propone rechazar la utilización del concepto de cultura en el análisis antropológico. En su artículo “Escribir contra la cultura”, plantea algunos de los argumentos que se han mencionado y ofrece una alternativa para hacer una antropología sin cultura¹². En primer lugar propone que las categorías analíticas que reemplacen a la cultura sean las de discursos y prácticas. Afirma que estas nociones tienen la gran ventaja de permitir el análisis, sin suponer coherencias. Otra de las propuestas es que el nivel de operación debe ser el de las etnografías de lo particular, siendo muy cuidadosos con las generalizaciones. Finalmente, se muestra partidaria de que siempre se conecte la voluntad del saber antropológico con sus condiciones de posibilidad históricas y políticas (un giro hacia la historicidad y el poder), esto es, que lo que se conoce antropológicamente no se desligue de cómo, para quién y para qué se conoce.

Hoy en día, no todos los antropólogos consideran adecuada esta tendencia a abandonar el término o el concepto de cultura.

sentaban como académicas, objetivas y neutrales “[...] implican una toma de posición y son políticas [...]” (1998: 139). Estas ideas “despolitizadas” de la cultura asociadas a las nociones de cultura convencionales, tuvieron efectos políticos: progresistas bajo el estandarte del relativismo cultural cuestionando el eurocentrismo del pensamiento evolucionista, pero retrogradas también al ser utilizadas por las administraciones coloniales.

12 Es importante recordar que desde una perspectiva histórica y etnográfica, la disciplina antropológica no siempre ni en todas partes ha definido como concepto central la cultura (cfr. Stocking 2002). Por tanto, estas discusiones sobre abandonar el concepto de cultura en su centralidad definitoria de la disciplina antropológica deben ser contextualizadas a la antropología culturalista estadounidense y sus influencias en el sentido común disciplinario operante en los disímiles establecimientos antropológicos.

No obstante, muy pocos consideran descabelladas el grueso de las críticas al concepto de cultura como isla que fue tan central a la antropología en gran parte del siglo pasado y que continúa operando en el imaginario social y político contemporáneo. Podemos considerar exageradas o erradas a algunas de ellas y es posible que no compartamos sus conclusiones, pero no por ello dejaremos de considerar que el concepto de cultura, al menos para la antropología, haya perdido su inocencia y requiera ajustes.

Así, por ejemplo, Ulf Hannerz (1992) ha propuesto no abandonar el término cultura, sino reelaborar la conceptualización más convencional que la considera como algo compartido y homogéneo por todos sus integrantes. Para Hannerz la alternativa es pensar en términos de 'complejidades culturales' a partir de una teoría distributiva de los rasgos culturales. Su argumento es que aunque sea empíricamente errada la idea de una clara correspondencia entre una serie de rasgos y un grupo de personas, tampoco es cierto que los rasgos culturales se encuentren diseminados aleatoriamente en todas las poblaciones del mundo. Su teoría distributiva subraya que hay tendencias y confluencias etnográficamente registrables entre ciertos rasgos y poblaciones, pero no correspondencias absolutas.

Alejandro Grimson (2008, 2011) también se opone a quienes argumentan que es necesario deshacerse del concepto de cultura. Aunque comparte muchas de las críticas que se hacen al modelo de la cultura como isla (a la idea del archipiélago), de esto no deriva que la cultura deba ser descartada como término ni como concepto. Para Grimson hay que cuestionar esas ideas de cultura donde hay una correspondencia entre territorio, población, identidad y cultura, pero esto no significa que las figuras de la desterritorialización, nomadismo y diáspora sean las soluciones. Estas últimas figuras no sólo parecen desconocer las experiencias de larga duración de muchas poblaciones en el mundo, sino que no dan cuenta de ciertas confluencias y regularidades en la marcación de diferencias.

De ahí que Grimson proponga mantener la idea de cultura, más como una configuración en la que no solo aparecen rasgos diferenciadores sino que hay un régimen de articulación de dichos rasgos. Pensar en términos de configuración no significa homogeneidad (que todos los participantes de una cultura lo hagan de la misma manera) y aceptación (que sea aceptada por todos y en los mismos términos), sino que establece los términos y el terreno de las heterogeneidades y de los rechazos. Cuando se piensa en la configuración se hace énfasis en prácticas sedimentadas en entramados de relaciones de poder hechas espacialidades, corporalidades, subjetividades, legibilidades e inteligibilidades. Por esto, las distintas configuraciones culturales suponen campos de posibilidad, tramas simbólicas compartidas, lógicas de interrelación (y de definición) entre las partes.

Sherry Ortner (2005) y Alcida Ramos (2004) consideran que los argumentos a favor de abandonar la cultura por parte de los antropólogos, en el preciso momento en que los líderes y pueblos indígenas se lo han apropiado políticamente para agenciar una variedad de reivindicaciones, son, cuando menos, sospechosos. Ortner subraya que el concepto de cultura *no* es inherentemente un concepto conservador ya que “[...] si bien reconocemos los peligros muy reales de la ‘cultura’ cuando se la pone en juego para esencializar y demonizar a grupos enteros de personas, también debemos admitir su valor político crítico, para entender tanto el funcionamiento del poder, como los recursos de quienes carecen de él” (Ortner 2005: 31). Por tanto, el concepto de cultura depende de quiénes se lo apropian y para qué es puesto en juego ya que puede ser conservador y esencializador cuando es instrumentalizado por los sectores dominantes para reproducir su poder, pero también puede ser herramienta desestabilizadora del mismo cuando se encuentra del lado de los sectores subalternizados.

En el mismo sentido, Alcida Ramos argumenta que los temores sobre la apropiación pública del concepto de cultura de formas esencializantes y conservadoras no es un argumento

para abandonar este concepto: “Si, por miedo a una apropiación inadecuada, empezamos a eliminar conceptos, pronto estaremos sin palabras, rehenes amordazados de cualquier fuerza que use nuestra producción intelectual” (2004: 373-374). Además, subraya, detrás del argumento hay una cierta arrogancia de la antropología al atribuirse el poder de prescribir las utilidades de ciertas categorías por los actores sociales. Al igual que Ortner, Ramos considera que el concepto de cultura es multiacentual y en manos de los líderes y pueblos indígenas se convierte en una herramienta política: “En manos de los indígenas, el concepto de cultura, como el alfabeto latino, se transforma en una importante herramienta para marcar sus diferencias de la sociedad mayoritaria” (Ramos 2004: 374).

Ahora bien, aun considerando la heterogeneidad y contextualidad de las posibles apropiaciones del concepto de cultura y su relevancia en ciertos procesos de dignificación y de posicionamiento político de poblaciones subalternizadas como los pueblos indígenas o los afrodescendientes, un argumento basado en la conveniencia política o no de una conceptualización no se puede confundir ni, mucho menos, puede sustituir la labor de su sustentación teórica o de trabajo empírico requerida (Hall [1992] 2010: 63). La labor teórica y empírica no puede ser clausurada por predicamentos políticos. No podemos descartar el término y conceptos de cultura por sus usos políticos dentro y fuera de la antropología, como algunos antropólogos argumentan; pero tampoco, como lo sugieren otros colegas, hay que mantenerlos debido a que nos identificamos con los usos políticos dados por ciertos sectores históricamente subalternizados.

La politización de la teoría no es la cancelación de la teoría en nombre de una posición política o moral superior. La teoría es política, pero no de ese modo. Más bien, lo es en el sentido de que lo que está en juego con la teoría es intentar comprender más densamente lo que hacen e imaginan los seres humanos para ser o dejar de ser lo que son. De ahí que descartar o mantener la

cultura como una palabra o concepto relevante para el análisis antropológico requiere una reflexión sobre qué ganamos o perdemos en la comprensión de las dimensiones o aspectos del mundo a las cuales supuestamente refiere, para entender cómo podría ser de otra manera, pero también sobre “[...] el uso que se da a estas categorías, el propósito por el cual son movilizadas y las contiendas políticas que hacen necesaria esa movilización” (Trouillot [2003] 2011: 194). Así, entonces, el potencial político de la antropología no es el de circunscribirse a un comité de aplausos o de censuras morales dependiendo de quién habla y en nombre de qué se habla.

Ahora bien, cualquiera sea la decisión que se tome con respecto a abandonar o no la cultura como relevante para el análisis antropológico, esto no significa que no se aprecien sus efectos de visibilización y de dignificación para ciertas poblaciones, ni tampoco que caigamos en la ingenua arrogancia de considerar que el mundo seguirá lo que los antropólogos decidan hacer con la cultura (si es que alguna vez estos se ponen de acuerdo al respecto, lo que es bastante improbable dado que nunca lo hicieron sobre lo que entendían por esta)¹³.

De la diferencia a la desigualdad

Como bien lo anota Grimson, “El primer concepto antropológico de cultura se opuso a la idea de que hay gente «con cultura» y «sin cultura», de que el mundo se divide entre personas ‘cultas’ e ‘incultas’” (2008: 48). De esta manera, los antropólogos extendían la idea de cultura hacia todos los grupos humanos, subrayando que “Hay diferentes culturas, pero todos los seres humanos tienen en

13 Mi argumento es que es más productivo para los estudios antropológicos abandonar las certidumbres analíticas y políticas de la cultura (como categoría y concepto). Este argumento lo elaboro en mi artículo “Artilugios de la cultura: apuntes para una teoría postcultural” (Restrepo 2019).

común que son seres culturales” (Grimson 2008: 48). Este cuestionamiento a la idea elitista de que hay unas personas cultas (con cultura), y otras que no son cultas (o sea sin cultura), ha sido, sin duda, una importante contribución de la antropología¹⁴.

No obstante lo valioso de este cuestionamiento, no se debe olvidar que el concepto antropológico de cultura está asociado a la expansión de ‘occidente’ y, en particular, a la segunda ola de colonialismo (cfr. Asad 1973, Leclerc 1973). Existe una clara relación entre el concepto antropológico de cultura (y de la disciplina misma) y la expansión colonial occidental. De hecho, la idea de cultura como civilización humana esgrimida por los evolucionistas mantenía la premisa de que los pueblos no occidentales se encontraban en escalas inferiores de evolución, eran algo así como el pasado del actual estado de civilización de Europa (o lo que es lo mismo, la Europa contemporánea era el futuro de esos pueblos). Algunos críticos han establecido la correlación entre las premisas y planteamientos de los pensadores evolucionistas y la ideología que justificaba la expansión colonial capitalista europea del siglo XIX:

No es difícil comprender que en ese postulado propuesto por los evolucionistas, el proceso de expansión colonial encontraba un sólido argumento ideológico. En adelante, es posible decir que Occidente no sólo está en posibilidad, sino también en el derecho y en el deber (moral) de conducir a las demás sociedades hasta el estadio de progreso (civilización) que habían alcanzado los países capitalistas. Así, pues, expansión colonial y evolucionismo van de la mano a lo largo del siglo pasado [se refiere al siglo XIX], especialmente durante su segunda mitad (Díaz-Polanco 1977: 8).

14 En esto también han contribuido los estudios culturales con su radical crítica a la noción de cultura como alta cultura. Para un análisis de estos desplazamientos, ver Williams ([1958] 2008) y Hall ([1984] 2010). La idea de que todos los seres humanos son seres culturales cuestiona también discursos como los de ‘cultura ciudadana’ entendida como ‘buena costumbre’.

No obstante, con el concepto antropológico de cultura asociado al funcionalismo y al particularismo histórico se logra sustentar que Europa no es superior a otras culturas, sino diferente. La idea de que todos los grupos humanos poseían una cultura y que estas no estaban ordenadas en una jerarquía evolucionista (civilización-barbarie-salvajismo) implicó una crítica a la arrogancia imperial europea que se consideraba representante del estadio superior de evolución social. Se produjo entonces un desplazamiento de Europa, hasta entonces ubicada en el centro y cúspide de la Historia, y se llegó a reconocer que todas las sociedades (por primitivas y arcaicas que parecieran) poseen culturas que, aunque diferentes y muchas veces difíciles de comprender, son lógicas y estructuradas¹⁵.

Esta idea de que no hay una jerarquía en las culturas y que, contrario a lo que argüía el evolucionismo, tampoco hay fases anteriores y posteriores de evolución, es lo que se conoce como relativismo cultural. En antropología, el relativismo cultural estuvo estrechamente asociado a la crítica del eurocentrismo reproducido por el pensamiento evolucionista. De manera esquemática se puede afirmar que el relativismo cultural es aquel postulado que considera que cada cultura es un mundo en sí misma, hace sentido y solo se puede juzgar en sus propios términos. Desde esta perspectiva, las culturas son como burbujas (o islas, para continuar con la metáfora del primer modelo), cada una viviendo en aislamiento. No hay jerarquías, solo diferencias. De tal forma, la antropología refuerza la idea de otredad y hace a las culturas inteligibles por su diferencia.

15 Esto constituyó una crítica al eurocentrismo, el cual se diferencia de los frecuentes etnocentrismos articulados por otros pueblos (como cuando los *kogi* de la Sierra Nevada de Santa Marta dicen que son los hermanitos mayores y que el resto de pueblos indígenas y los occidentales son los hermanitos menores), en que es un etnocentrismo hecho imperio planetario (Wallerstein 2007).

A pesar de los avances, esta manera de pensar la diferencia cultural también presenta limitaciones. En este sentido, Bonfil Batalla anotaba que: “El relativismo clásico cayó en descrédito porque se empeñó en ignorar las relaciones concretas (particularmente de dominación/subordinación) entre los grupos con culturas diferentes” (1991: 111). De manera similar, García Canclini (1982) ha profundizado en esta crítica al poner en evidencia cómo el énfasis en la diferencia, basado en una idea de cultura entendida como entidad autónoma, delimitada y autocontenida (como burbuja o como isla), cae en una concepción atomizada y cándida del poder. En otras palabras, si bien es cierto esta noción de cultura ayuda a cuestionar en parte el eurocentrismo de la perspectiva evolucionista, que asume la idea de una jerarquía con Europa en la cúspide y el centro de la Historia, también lo es que imagina unas diferencias monolíticas e incommensurables, lo que se convierte en obstáculo para comprender de manera mucho más densa y adecuada las desigualdades establecidas entre y al interior de las ‘culturas’.

Siguiendo con el análisis de García Canclini, el relativismo antropológico se ve frente a una encrucijada. De un lado en el orden epistémico, que se condensa en la pregunta: “¿Cómo construir un saber de validez universal que exceda las particularidades de cada cultura sin ser la imposición de los patrones de una a las demás?” (García Canclini 1982: 20). Del otro, en el orden político, representada en la pregunta: “¿Cómo establecer, en un mundo cada vez más (conflictivamente) interrelacionado, criterios supraculturales de convivencia e interacción?” (p. 20)¹⁶. Para García Canclini esta encrucijada evidencia lo problemático

16 Es importante no perder de vista que esta crítica al relativismo cultural y al modelo de la cultura como isla reconoce la importancia del esencialismo estratégico: “[...] la sobreestimación de la propia cultura —como ocurre en movimientos nacionalistas, étnicos y de la clase en lucha por liberarse— no es una parcialidad o un error a lamentar, sino un momento necesario de negación de la cultura dominante y de afirmación de la propia” (García Canclini 1982: 31).

de los supuestos relativistas sobre la cultura. El conocimiento de la diferencia cultural y los criterios ético políticos de interacción cultural suponen una redefinición del concepto de cultura, que implique un desplazamiento desde la pregunta por la diferencia monolítica e inconmensurable de entidades autocontenidas (burbujas o islas), hacia la pregunta por el papel de la cultura (o mejor, de lo cultural) en la (re)producción de las desigualdades.

Propone una definición de cultura que busca escapar a los insuperables dilemas del relativismo cultural y pensar así el problema del poder con respecto a la diferencia en sus dimensiones epistémica y política. La propuesta es “[...] caracterizar la cultura como un tipo particular de producción cuyo fin es comprender, reproducir y transformar la estructura social, y luchar por la hegemonía” (1982: 20). Veamos lo que hay en juego en esta caracterización. De un lado, la cultura es considerada un *tipo particular de producción*. Es producción. García Canclini apela a la materialidad de los procesos de producción y aleja la noción de cultura del tipo de lectura mentalista o idealista que la piensa como algo que sólo tendría existencia en la cabeza de las personas.

Ahora bien, este particular proceso de producción se refiere a la comprensión, reproducción y transformación de la estructura social. Esto significa que establece una distinción analítica entre estructura social y cultura, a pesar de su imbricada coexistencia (es importante aquí no confundir la distinción analítica con una diferencia ontológica o, en palabras de Bourdieu, las cosas de la lógica con la lógica de las cosas). La cultura, entonces, es principio de inteligibilidad de las relaciones sociales para los actores, pero también de naturalización o de confrontación de estas.

Inspirado en los aportes de Gramsci, para García Canclini (1989) la lucha por la hegemonía es culturalmente constituida. En este sentido, es importante recordar que la lucha por la hegemonía no significa dominación mediante la coerción física, sino seducción, interpelación, consentimiento. García Canclini

es consciente del desplazamiento que supone su concepto de cultura con respecto al pensamiento antropológico convencional, y afirma: “Más que un marco teórico para analizar *la* cultura, nos interesa uno que ayude a explicar las desigualdades y conflictos entre sistemas culturales” (1982: 20).

No es de sorprender, entonces, que García Canclini nos ofrezca un concepto aún más preciso para pensar, tanto las articulaciones entre lo cultural y lo político como la densidad de las relaciones entre diferencia y desigualdad; con él permite entender mucho mejor cómo la relación entre lo cultural y lo político no puede ser pensada solo en cuanto a la relación entre culturas (pensadas como islas-burbujas), sino también al interior de formaciones sociales concretas y entre diferentes formaciones sociales. El concepto es el de *poder cultural*. El poder cultural opera en tres planos estrechamente relacionados: a) Impone las normas culturales-ideológicas que adaptan a los miembros de la sociedad a una estructura económica y política arbitraria; b) legitima la estructura dominante, la hace percibir como la forma natural de organización social y encubre por tanto su arbitrariedad; y c) oculta también la violencia que implica toda adaptación del individuo a la estructura (García Canclini 1982: 39-40). Esto hace que desde el poder cultural se articulen la normalización e individuación, pero también se establezca la superficie misma de la confrontación y la disputa.

En estos planteamientos de García Canclini se encuentra uno de los más interesantes desplazamientos del interés antropológico, de la diferencia a la desigualdad. En un reciente artículo, el antropólogo mexicano Luis Reygadas (2007) ha indicado que la antropología en su país fue profundamente impactada por el ‘giro cultural’ y el posicionamiento del “multiculturalismo”, lo que hizo que las preocupaciones de los años setenta por la desigualdad fuesen subsumidas por preocupaciones en torno a la diferencia cultural. De las acertadas críticas a una concepción muy simplista de la desigualdad como simple explotación económica durante

los años setenta, se cayó en los ochenta y noventa en un culturalismo que abandona “[...] conceptos como explotación, justicia social y desigualdad [...]” (Reygadas 2007: 345).

Para Reygadas, este “giro cultural” tiene importantes implicaciones para complejizar los abordajes de la desigualdad, ya que “[...] fue fundamental para refutar los enfoques economicistas y para entender la centralidad de los procesos simbólicos en la construcción y deconstrucción del estatus, las jerarquías y las disparidades” (Reygadas 2007: 346). Por lo que, continúa, “Hoy estamos en mejores condiciones para entender que la desigualdad no sólo es resultado de la distribución dispareja de los medios de producción, sino también es producto de una construcción política y cultural cotidiana, mediante la cual las diferencias se transforman en jerarquías y en acceso asimétrico a todo tipo de recursos” (2007: 347).

No obstante estas valiosas contribuciones, considera necesario subrayar una serie de problemas en el análisis asociados ‘giro cultural’: “Uno de los más graves es que en múltiples casos se sustituyó el determinismo economicista por el determinismo culturalista [...]” (Reygadas 2007: 347). Otro tiene que ver con sus implicaciones para la imaginación teórica y política; al hacer de la diferencia cultural el principio de inteligibilidad privilegiado, en no pocas ocasiones el acento puesto en la diferencia cultural se ha realizado “[...] como si la conquista del derecho a ser diversos hiciera desaparecer la temible realidad de ser explotados” (p. 353). Finalmente, se pueden identificar ciertas idealizaciones de las culturas indígenas (como portadores de la diferencia cultural por antonomasia) de escasa utilidad analítica si se quiere comprender las más densas y contradictorias dinámicas de los ‘indígenas realmente existentes’ (p. 350). De ahí que Reygadas invita a que se contrasten: “[...] las culturas indígenas del discurso, puras, inmutables y coherentes, con los sujetos indígenas realmente existentes, que por suerte son más ricos y diversos. Los indígenas

de carne y hueso también son menos conservadores que una gran cantidad de sus defensores [...]” (p. 350).

Desde una línea argumentativa semejante, en su contribución a un libro de principios de los años noventa, Esteban Krotz (1993) examinaba la trayectoria de desaparición-reaparición de la cultura en la antropología mexicana. Mostraba cómo la antropología abandonó cualquier utilización de la cultura (como palabra y como concepto) en los años setenta, en el contexto de una creciente sensibilidad política de los antropólogos por las condiciones de dominación y por la desigualdad, enfocando su atención en los sectores campesinos y obreros (siendo los indígenas subsumidos las más de las veces en la categoría de campesinos). Para Krotz, este abandono de la cultura se asoció también a la crítica que se hacía a la antropología estadounidense y a su predominante culturalismo. Además de ser considerada sospechosa de imperialismo cultural, la antropología estadounidense fue cuestionada por su énfasis metodológico y conceptual en el estudio de pequeñas comunidades o pueblos desarticulados de estructuras socioeconómicas y políticas mayores, lo cual en la práctica llevaba a un desconocimiento de los problemas básicos de tipo estructural haciendo de la labor antropológica un simple folclorismo (Krotz 1993: 18).

Carlos Iván Degregori (2000) muestra cómo la antropología en Perú vivió un recorrido similar al trazado por Krotz para México. En este, la desaparición de la cultura como término y categoría central del análisis antropológico se produjo hacia los años sesenta y setenta con la predominancia de corrientes marxistas y del estructuralismo. De ahí que, para los ochenta, la antropología en el Perú atestigua un “[...] doble regreso: el regreso del actor [...] y el regreso de la cultura” (Degregori 2000: 50). Este ‘regreso a la cultura’ no ha estado exento de problemas, sino que “[...] puede significar la vuelta a un culturalismo que olvide o rechace cualquier preocupación por la dimensión económica más amplia, es decir, por el poder” (Degregori 2000: 54).

Tomados en su conjunto, los trabajos indicados de Reygadas, Krotz y Degregori nos mantienen atentos sobre los riesgos del reduccionismo cultural (culturalismo) y las limitaciones de ciertas categorías de cultura para pensar la desigualdad. Ahora bien, invocar la cultura (como término o como concepto) no significa que necesariamente se caiga en estos riesgos o limitaciones; el concepto de poder cultural de García Canclini antes comentado ilustra claramente este punto. Igualmente Trouillot y Grimson evidencian, desde sus respectivas posturas, que ya sea que abandonemos la utilización del término o no, en el plano conceptual la cultura sigue siendo un proyecto vigente y puede ser repensada para dar cuenta de las heterogeneidades y complejidades de los procesos sociales, lo que es vital para socavar las frecuentes apropiaciones del término tanto en sus articulaciones racializadas como en su disolución en fragmentariedades y voluntades individualizadas en las que caen ciertos constructivismos.

7. Identidad

La identidad es a la vez un término nebuloso y omnipresente. Un término al que se refieren con frecuencia los académicos, pero también los periodistas, los funcionarios de instituciones gubernamentales, los activistas de organizaciones no gubernamentales o de movimientos sociales. La identidad seduce, pero también confunde. En la imaginación académica y política de las últimas tres décadas ha habido una especie de hiperinflación en el uso (y abuso) de la identidad. Innumerables han sido los escritos en las disciplinas académicas en los cuales la identidad adquiere relevancia analítica, desde la psicología o el psicoanálisis hasta la sociología y la antropología.

Además, en los campos transdisciplinarios (como estudios culturales, estudios étnicos, estudios de la mujer, estudios de género, estudios de la subalternidad, etc.) y las teorías sociales contemporáneas (como el postestructuralismo, la teoría feminista, la teoría de la performatividad, la teoría postcolonial y la teoría *queer*, entre otros) la identidad ha sido objeto central ya sea en la estructuración de los campos o como uno de sus objetos de estudio centrales. De otro lado, lo que se ha denominado como 'políticas de la identidad' refiere a una agitada y contradictoria amalgama de prácticas e intervenciones políticas en nombre de la diferencia y del particularismo.

Antes que ofrecer un estado del arte, con estos apuntes busco presentar de manera esquemática algunas elaboraciones conceptuales y aspectos metodológicos generales que ofrezcan un panorama de las diferentes aristas implicadas en el estudio de las identidades. Este borrador debe leerse, entonces, como notas tomadas a vuelo de pluma con la intención de indicar líneas de trabajo y de discusión que sin duda demandaran ser retomadas luego en una elaboración más sistemática. No obstante, espero que sirvan como una especie de mapa en este cada vez más profundo océano de la literatura asociada a los estudios de las identidades.

Elaboraciones teóricas

Un punto de partida en el abordaje conceptual consiste en considerar que las identidades son relacionales, esto es: “[...] la identidad se establece a partir de la diferencia; es decir, en contraste con otra cosa” (Wade 2002a: 255). En este sentido, las identidades remiten a una serie de *prácticas de diferenciación y marcación* de un “nosotros” con respecto a unos “otros”¹⁷. Para decirlo en otras palabras, identidad y alteridad, mismidad y otredad son dos caras de la misma moneda. No se puede comprender realmente la identidad sin entender lo que deja por fuera al constituirse como tal, esto es, la otredad, la alteridad. Así, la identidad es posible en tanto establece *actos de distinción* entre un orden de interioridad-pertenencia y uno de exterioridad-exclusión. Por tanto, identidad y diferencia deben pensarse como procesos mutuamente constitutivos. Esto no significa que la diferencia sea un suplemento o una negatividad de la identidad. En palabras de Stuart Hall:

[...] en contradicción directa con la forma como se las evoca constantemente, las identidades se construyen a través de la di-

17 Sobre estas prácticas véase el trabajo de Claudia Briones (1998).

ferencia, no al margen de ella. Esto implica la admisión radicalmente perturbadora de que el significado “positivo” de cualquier término –y con ello su “identidad” – sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su *afuera constitutivo* [...] (2003: 18).

Antes que entidades fijas e inmutables, las identidades son procesuales, están históricamente situadas. Como lo indica Escobar: “La mayoría de los académicos y activistas hoy en día consideran que todas las identidades son productos de la historia” (2005a: 199). Las identidades son construcciones históricas y, como tales, condensan, decantan y recrean experiencias e imaginarios colectivos. Esto no significa que una vez producidas, las identidades dejen de transformarse. Incluso aquellas identidades que son imaginadas como estáticas y ancestrales, continúan siendo objeto de disímiles transformaciones. Ahora bien, el ritmo y los alcances de las transformaciones no son todos iguales ya que variables demográficas, sociales, políticas y de subjetivación interactúan de disímiles formas con el carácter más o menos permeable de cada una de las identidades para puntuar estos ritmos y alcances. En suma, las identidades nunca están cerradas o finiquitadas sino que siempre se encuentran en proceso, diferencialmente abiertas a novedosas transformaciones y articulaciones. Este aspecto introduce una historización radical de las identidades, una crítica frontal a las concepciones que asumen la identidad como manifestación de una mismidad esencial e inmutable.

Otro aspecto crucial en la conceptualización de la identidad refiere al hecho de su pluralidad y multiplicidad encarnada en individuos y colectividades concretas. En efecto, las identidades son múltiples y constituyen amalgamas particulares. No podemos decir que en un momento dado existe una sola identidad en un individuo o una colectividad específica, sino que un individuo se dan una amalgama, se encarnan múltiples identidades; identi-

dades de un sujeto nacionalizado, de un sujeto sexuado, de un sujeto engenerado (por lo de género), de un sujeto engenerado (por lo de generación), entre otros haces de relaciones. Desde la perspectiva del individuo, su identidad es múltiple y hay que entenderla precisamente en esas articulaciones, contradicciones, tensiones y antagonismos. De ahí que sea más adecuado hablar de identidades en plural y no de la identidad en singular.

Tanto desde la perspectiva del individuo como de las colectividades, las identidades son múltiples en un sentido doble. De un lado, hay diferentes ejes o haces de relaciones sociales y espaciales en los que se amarran las identidades entre los cuales se destacan el género, la generación, la clase, la localidad, la nación, lo racial, lo étnico y lo cultural. Del otro, las identidades se activan dependiendo de la escala en las que se despliegan, esto es, una identidad local adquiere relevancia con respecto a otra, pero ambas pueden subsumirse en una identidad regional con respecto a otra. Lo mismo pasa con los otros ejes o haces de relaciones.

Por tanto, del hecho que las identidades sean múltiples se deriva que un individuo o colectividad específica siempre operan diferentes identidades al tiempo. En ocasiones de manera más o menos articulada, en otras en franca tensión y hasta abierto antagonismo. Además, en una situación particular, unas identidades adquieren mayor relevancia haciendo que otras graviten o aparezcan como latentes con respecto a estas. De ahí que en el estudio de cualquier identidad se requiera dar cuenta de las amalgamas concretas en las cuales esta opera. De lo contrario, se corre el riesgo de idealizar esta identidad que interesa al investigador o al activista obliterando la complejidad en la cual esta de hecho existe y puede ser objeto de la acción o interpelación colectiva o individual. Como lo anota Grossberg: “La identidad es siempre un efecto temporario e inestable de relaciones que definen identidades marcando diferencias. De tal modo, aquí se hace hincapié en la multiplicidad de las identidades y las

diferencias antes que una identidad en singular y en las conexiones o articulaciones entre los fragmentos o diferencias” (2003: 152).

No se puede perder de vista, entonces, que las identidades siempre se superponen, contrastan y oponen entre ellas. Antes que unificadas y singulares, son múltiplemente construidas a lo largo de diferentes, a menudo yuxtapuestos y antagónicos, discursos, prácticas y posiciones. En consecuencia, las identidades no son totalidades puras o encerradas sino que se encuentran definidas por esas contradictorias intercesiones. Más aún, están compuestas de manera compleja porque son troqueladas a través de la confluencia y contraposición de las diferentes locaciones sociales en las cuales está inscrito cada individuo (Mendieta 2003). De esta manera, los individuos pueden portar al mismo tiempo múltiples y contradictorias identidades.

Un planteamiento que tiende a generar gran confusión en el estudio de las identidades es el relacionado con su construcción discursiva. Este planteamiento debe ser entendido como que las identidades son discursivamente constituidas, pero no son solo discurso. Las identidades son discursivamente constituidas, como cualquier otro ámbito de la experiencia, de las prácticas, las relaciones y los procesos de subjetivación. En tanto realidad social e histórica, son producidas, disputadas y transformadas *en* formaciones discursivas concretas. Las identidades están *en* el discurso, y no pueden dejar de estarlo. Al igual que “lo económico”, “lo biológico” o el “lugar” (por mencionar algunos ejemplos), son realidades sociales con una ‘dimensión discursiva’ constituyente que no solo establece las condiciones de posibilidad de percepciones y pensamientos, sino también de las experiencias, las prácticas, las relaciones. Ahora bien, esto *no* es lo mismo que afirmar que las identidades son *sólo y puro* discurso ni, mucho menos, que los discursos son simples narraciones quiméricas más allá de (o algo otro que) la realidad social y material. Es muy importante no perder de vista este matiz de sentido: “[...] decir que el discurso constituye lo real no comporta afirmar que lo

real es una mera realización del discurso” (Briones 2007: 68). Las formaciones discursivas son tan reales y con efectos tan materiales sobre cuerpos, espacios, objetos y sujetos como cualquier otra práctica social. Más aún, dado que los seres humanos habitamos el lenguaje, de que somos sujetos atravesados por el significante (o por lo simbólico, si se prefiere este modelo teórico), la ‘dimensión discursiva’ es una práctica constituyente de cualquier acción, relación, representación o disputa en el terreno de lo social.

Esto tampoco busca desconocer el componente narrativo de las identidades. En efecto, las identidades están compuestas por las narrativas cambiantes sobre sí, a través de las cuales uno se representa a sí mismo y sus propias experiencias adquieren sentido. Sin embargo, este tipo de imaginación-relato del sí mismo no es la expresión de una fuerza interna irrumpiendo desde una esencia primordial de reconocimiento propio; no es una quimera sin ningún efecto material o político. De un lado, estas narrativas de sí son parcialmente configuradas desde afuera; la identidad implica una exterioridad constitutiva. De otro lado, la efectividad material y política de estas narrativas refieren a la ontogénesis y a las políticas de la representación. De ahí que las identidades son constituidas en y no afuera de las representaciones. Ahora bien, no se puede derivar de la existencia y operación de este componente narrativo el planteamiento de que estas se encuentran libremente flotantes para ser capturadas por voluntades individuales y colectivas. Sobre este punto volveré más adelante.

No pocos abordajes de la identidad pareciera que se quedan en el aspecto antes comentado de que toda identidad supone un juego de diferencias. No obstante, es crucial no descuidar otro aspecto fundamental en la producción de las identidades/ diferencias como es el de las relaciones de poder. Las identidades no solo se refieren a la diferencia, sino también a la desigualdad y a la dominación. Las prácticas de diferenciación y marcación no solo establecen una distinción entre las identidades-internales y sus respectivas alteridades-externalidades, sino que a

menudo se ligan con la conservación o confrontación de jerarquías económicas, sociales y políticas concretas. Las desigualdades en el acceso a recursos económicos y simbólicos, así como la dominación y sus disputas suponen y fomentan el establecimiento de ciertas diferencias y, al mismo tiempo, un borramiento u obliteración de otras posibles o efectivas. En otras palabras, las distinciones de clase, de género, de generación, de lugar, raciales, étnicas, culturales, etc. no son sólo ‘buenas para pensar’ (parafraseando a Lévi-Strauss), esto es, no solo establecen taxonomías sociales, sino que son inmanentes a los ensamblajes históricos de desigual distribución y acceso a los recursos y riquezas producidos por una formación social específica, así como de sus tecnologías políticas de sometimiento. En términos de Stuart Hall, las identidades “[...] emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida [...]” (2003: 18).

Así las identidades no solo están ligadas a *principios clasificatorios*, sino también a prácticas de explotación y dominio. Pero incluso si pudiera afirmarse que las identidades son meras taxonomías que sirven para pensar y ordenar el mundo, ahí también encontramos una dimensión del poder que no es desdeñable. En efecto, las clasificaciones son en sí mismas intervenciones sobre el mundo, un tipo de intervención que algunos autores conceptualizan como “violencia epistémica”:

Toda taxonomía, todo sistema de clasificación y diferenciación, representa un acto de violencia epistémica, metafísica e incluso fenomenológica [...] La arbitrariedad –y por tanto la contingencia– de las taxonomías y las clasificaciones que nos trazan tanto el mapa del mundo como de la historia, se esconde tras el poder de un pronunciamiento cuya autoridad reposa en ese acto de violencia epistemológica (Mendieta 1998: 151-152).

La otra cara de la moneda de las identidades como ensamblajes a través de los cuales se ejerce dominación, explotación y sujeción, consiste en que las identidades también constituyen sitios de lucha y empoderamiento de sectores subalternizados o marginalizados. No solo son los ejercicios de dominación y sometimiento los que se ponen en juego en la articulación de las identidades. También las disputas directas u oblicuas a las relaciones de dominación, explotación y sujeción suelen involucrar el surgimiento y consolidación de las identidades. Las acciones colectivas que problematizan las relaciones de poder institucionalizadas a menudo son aglutinadas por identidades que perfilan su sujeto político. Estas identidades, sin embargo, no son preexistentes a las acciones colectivas desplegadas en su nombre sino que son en gran parte el permanente y cambiante resultado de las acciones mismas. Las identidades no están en el más acá y en el antes de la acción colectiva, sino que devienen en existencia y se transforman en estas acciones y las experiencias derivadas. El empoderamiento de unos actores sociales que confrontan las relaciones de poder institucionalizadas no solo es catalizado, sino hecho posible por las identidades que aglutinan y definen a los actores mismos. En suma, las identidades no solo son *objeto* sino *mediadoras* de las disputas sociales, de la reproducción o la confrontación de los andamiajes de poder en las diferentes escalas y ámbitos de la vida social.

Con Foucault, debemos tener presente que las relaciones de poder y las de resistencia están estrechamente imbricadas. De ahí que cualquier identidad no es una entidad monolítica de puro poder o de pura resistencia. Aunque exista la tendencia de suponer a unas identidades (i.e. las de los grupos étnicos que luchan por sus derechos culturales empujando las prácticas de democracia y de ciudadanía más allá de los formalismos liberales) como encarnando pura confrontación a las relaciones de poder institucionalizadas, no puede soslayarse su doble atadura. De un lado, las identidades no solo son afirmadas sino también atribuidas (como elaboraré más adelante), por lo que muchas de las identidades desde las que se articulan prácticas de disputa de

las relaciones de poder institucionalizadas han sido alteridades (estrategias de otterización y marcación) asignadas por identidades dominantes o hegemónicas (las que en muchos casos son naturalizadas tanto que se universalizan). De otro lado, al interior mismo de una identidad que articula o vehicula confrontación a las relaciones de poder institucionalizadas se instauran relaciones de poder inmanentes a esta confrontación. No existe un afuera absoluto o una ausencia de relaciones de poder. En la confrontación de las relaciones de dominación, explotación y sujeción también se constituyen ensamblajes de relaciones de poder. Con Deleuze, se podría pensar las identidades como aparatos de captura, como territorializaciones, incluso aquellas que emergen y se despliegan desde articulaciones de empoderamiento de sectores marginalizados.

Además de esta articulación con los ejercicios del poder, las identidades existentes son al mismo tiempo asignadas y asumidas. Las identidades ponen en juego prácticas de asignación y de identificación. Analíticamente se pueden considerar dos casos extremos inexistentes, pero que definen un eje sobre el que las identidades existentes operan. En un extremo encontramos la (imposible) “identidad” puramente asignada a individuos o colectividades. Toda identidad requiere que los individuos o colectivos a los cuales se atribuye la reconozcan aunque sea parcialmente o, al menos, sean interpelados por la identidad asignada. Antes que identidad, en este ejercicio de pura asignación estamos ante una práctica de estereotipia. Del otro, la (imposible) “identidad” resultado de la pura identificación de los individuos o colectividades mismos. En tanto relacionales, las identidades no son términos aislados. En su existencia “hacen sentido” (múltiples, situados y hasta contradictorios) no solo para quienes las asumen, sino también para quienes las asignan a otros. Las identidades existentes, por tanto, requieren ser asignadas y asumidas.

En el estudio de las identidades es pertinente diferenciar entre las proscritas y marcadas de un lado, y las arquetípicas y naturalizadas del otro. Las identidades proscritas son aquellas

que se asocian con colectividades estigmatizadas desde los imaginarios dominantes o hegemónicos. Las estigmatizaciones ponen en juego el señalamiento de “anormalidades” sociales que patologizan, criminalizan o condenan moral o estéticamente (Valenzuela 1998: 44-45). Por tanto, las identidades proscritas son en gran parte asignadas pero sin llegar a serlo en su totalidad porque dejan de ser identidades para ser meros estereotipos. En ciertos momentos estas identidades pueden ser objeto de resignificación positiva por parte de las colectividades estigmatizadas en un proceso de empoderamiento y confrontación de los imaginarios dominantes y hegemónicos. Las identidades proscritas siempre son marcadas, esto es, suponen una serie de diacríticos corporales o de comportamiento que son explícitos y visibles que permiten a los miembros de una formación determinada establecer si alguien pertenece o no a una de estas identidades. Pero no todas las identidades marcadas son identidades proscritas. Existe gran variedad de identidades marcadas que operan no solo dentro de la “normalidad” social sino incluso dentro de sus más preciados ideales o arquetipos. La marcación refiere entonces a lo explícito de los diacríticos, antes que al contenido “estigmatizado” o “arquetípico” de las identidades.

Las identidades no marcadas o naturalizadas son las que operan como paradigmas implícitos normalizados e invisibles desde los que se marcan o estigmatizan las identidades marcadas o estigmatizadas. Así, por ejemplo, la blanquidad o mesticidad operan como identidades no marcadas y naturalizadas desde las que se marca la indianidad o la negridad. Lo mismo sucede con las identidades de género o la sexualidad, donde la mujer/lo femenino/lo homosexual aparecen como los términos marcados en una negatividad constituyente mientras que el hombre/lo masculino/lo heterosexual operan en su no marcación, naturalización y positividad. En este sentido se establece un cruce entre valoraciones e identidad: “Los valores que se le atribuyen a una identidad determinada, inciden en la manera como se reclama o configura dicha identidad” (Wade 2002a: 255).

Desde una perspectiva que retoma directamente los aportes de Stuart Hall (2003), se puede afirmar que la identidad refiere al provisional, contingente e inestable *punto de sutura* entre las subjetivaciones y las posiciones de sujeto. Hall argumenta que una identidad debe considerarse como un *punto de sutura*, como una *articulación* entre dos procesos: el de sujeción y el de subjetivación. Por tanto, una identidad es un punto de sutura, de articulación, en un momento concreto entre: (1) los discursos y las prácticas que constituyen las posiciones de sujeto (mujer, joven, indígena, etc.) y (2) los procesos de producción de subjetividades que conducen a aceptar, modificar o rechazar estas posiciones de sujeto (Hall 2003: 20). Así, en el análisis de las identidades no basta con identificar cuáles son las posiciones de sujeto existentes en un momento determinado (o cómo se han llegado a producir), sino que también es necesario examinar cómo subjetividades concretas se articulan (o no) a estas interpelaciones desde ciertas posiciones de sujeto. Por eso, Stuart Hall critica el trabajo de quienes se quedan en uno de los dos procesos (en la sujeción o en la subjetivación) sin comprender que ambos son relevantes para el análisis de las identidades, y lo son precisamente en ese punto de cruce, en esa sutura producida en un momento determinado.

En este análisis no se puede perder de vista que los sujetos no son anteriores a las identidades ni estas son simple máscaras que puedan colocarse y quitarse a voluntad o jaulas de las cuales sea imposible escapar (Wade 2002a: 256-257). Como lo anotan Gupta y Ferguson (2008), las discusiones sobre la identidad tienden a pendular entre, de un lado, quienes parecen seguir un modelo de sujeto soberano propietario y en control de su identidad en el sentido de que la identidad sería algo que uno tendría, podría manipular más o menos a su antojo y hasta cierto punto escoger y, de otro lado, los que supondrían que las identidades se imponen brutal e ineluctablemente sobre los individuos. Sin embargo, ambas posiciones asumen el sujeto individual como una entidad dada anterior a las identidades, como las máscaras o las jaulas que habita (Gupta y Ferguson 2008). Pero, como

también lo argumenta Briones (2007), este supuesto desconoce que los sujetos no sólo son afectados por las cambiantes prácticas de diferenciación y marcación sino que son parcialmente constituidos o interpelados por ellas.

Para Stuart Hall (2001, 2003) esto hace parte de un fenómeno más amplio en el cual las identidades operan en la representación y no por fuera de ella. Dado que la representación para Hall juega un papel constitutivo y no meramente reflexivo después-del-evento, las identidades no se encuentran antes de la representación, sino que son parte y producto del proceso de fijación y disputa en y por la representación. Este aspecto *performativo* de las identidades en la constitución del sujeto ha sido uno de los puntos sobre los que ha gravitado el trabajo de algunas teóricas feministas como Judith Butler (2001a, 2001b). Ahora bien, del hecho que el sujeto sea construido no se puede deducir que entonces es absolutamente determinado y carente de agencia: “[...] por el contrario, el carácter construido del sujeto es la precondition misma de su agencia [...]” (Butler 2001a: 27).

En tanto práctica significativa, las identidades son multiacentuales. Ninguna identidad supone un significado estable y compartido por todos los individuos y colectividades de forma homogénea. Las identidades no son definidas de una vez y para siempre, sino que las cadenas denotativas y connotativas asociadas a una identidad específica se desprenden de prácticas significantes concretas, de las interacciones específicas entre diversos individuos donde se evidencia la multiplicidad de sus significados. En la práctica social de los disímiles individuos y colectividades, las identidades acarrear múltiples, contradictorios y, en ciertos aspectos, inconmensurables sentidos. Así, en su análisis de las identidades raciales en el Perú, Marisol de la Cadena argumenta:

Lejos de ser simples equivocaciones, estos ejemplos [de diferencias en las categorías raciales asignadas por algunos europeos o asumidas por ciertos peruanos] ilustran los múltiples significa-

dos de las etiquetas de identidad, así como los esfuerzos por separar y clasificar –es decir “purificar” identidades– a través de la supresión (o deslegitimación) de la heteroglosia [...] A pesar de estos esfuerzos, la heteroglosia persiste y los “errores” continúan (2005: 261).

Por tanto, debe partirse del planteamiento que las identidades no están cerradas a un sentido, sino que son polifónicas y multiacentuadas. No obstante, esto no significa que estén “libremente flotando” y que cualquier significado encaje. Al contrario, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1987) han argumentado que las identidades deben pensarse como articulaciones sobredeterminadas en campos de diferenciación y de hegemonía concretos. Aunque contingentes, las identidades encarnan articulaciones con densidad histórica.

Las formas dominantes de conceptualización de las identidades tienden a reproducir e inscribirse en las narrativas modernas, incluso aquellas que se representan como antimodernas o postmodernas. Lawrence Grossberg caracteriza la narrativa moderna de la identidad como una lógica con tres componentes: la diferencia, la individualidad y temporalidad. Dentro de esta narrativa, la diferencia opera como negatividad, esto es, una imagen invertida y en negativo de lo mismo, de la identidad. De ahí que la identidad y la diferencia sean el resultado de la gran máquina de binarismos y negatividad que caracteriza a la modernidad. Ante esta narrativa moderna de la identidad, Grossberg propone que más bien pensemos desde una política de las otredades en sus positividads (esto es, no como imágenes invertidas, sino en lo que son en sí mismas), escapando así al modelo binario y de negatividad. La individualidad como componente de la narrativa moderna de la identidad parte del supuesto que el individuo es una posición que define la posibilidad y la fuente de la experiencia (y, por tanto, del conocimiento), de la acción y del reconocimiento de sí mismo.

Ante esta reificación del individuo propia de la narrativa moderna, Grossberg (2003: 166-167) propone pensar desde la noción de posición de sujeto. Una posición que es históricamente constituida y el resultado de procesos que hay que explicar antes que tomar por sentado. Finalmente, la temporalidad dentro de la narrativa moderna de la identidad no solo supone que el tiempo y el espacio son separables, sino que establece una jerarquía donde el primero subsume al segundo. Ante esto, Grossberg (2003: 170-171) aboga por recapturar el espacio en los análisis de la identidad, así como evidencia su indisolubilidad e irreductibilidad al tiempo. Además de estas críticas a los componentes de la narrativa moderna de la identidad, Grossberg cuestiona la predominancia del textualismo derridiano¹⁸ en muchos análisis contemporáneos de la identidad y sugiere que encuadres como los ofrecidos por la genealogía foucaultiana o el esquizoanálisis deleuziano pueden ofrecer alternativas este textualismo.

El término de sujeto suele prestarse a confusiones. No es extraño que se lo utilice como sinónimo de individuo o que se lo confunda con términos como el de identidad o agente. Por tanto, es relevante introducir unas breves distinciones conceptuales que posibiliten clarificar los alcances y límites de estos conceptos.

La posición de sujeto es una *ubicación posible* en el espacio social. Maestro, niño, madre, mexicano, loco o turista son palabras con las que se indican estas ubicaciones. Son lugares histórico sociales, son *posiciones* que se ocupan en ciertos entramados sociales. Algunas de estas posiciones refieren a profesiones, otras a condiciones o a roles particulares. Hay posiciones de sujeto engeneradas (como las de hombre, mujer, transgénero), engeneradas (como joven), racializadas (negro, mestizo, blanco), encladas (burguesía, obrero), de religión (cristiano, musulmán)

18 Por textualismo se consideran aquellas concepciones que de forma heurística o literal esgrimen pensar el mundo como texto.

o derivadas del espectro político-ideológico (derecha, izquierda), entre muchas otras.

Cualquiera posición de sujeto siempre se constituye relacionamente, opera como un sistema de diferencias (Laclau 1996). En cualquier posición de sujeto hay más de un término, que adquiere su sentido y existencia por el conjunto de las relaciones de diferencia que son posibles en esa posición de sujeto. Si todos fuéramos jóvenes, no existiría la posición de sujeto engeneracionada porque para que existan los jóvenes se requiere que existan no-jóvenes en esta posición de sujeto.

Además de esta relacionalidad, las posiciones de sujeto son histórica y contextualmente constituidas (Hall 2003). Un término como indígena no es equivalente en el horizonte de la teopolítica del siglo XVII que en el la biopolítica del siglo XIX. No solo tienen sentidos diferentes, sino que pueden operar en disímiles posiciones de sujeto. Incluso en un mismo período histórico, los contextos diferentes pueden suponer variaciones sustanciales en la arquitectura de una posición de sujeto como se evidencia con la noción de formaciones nacionales de alteridad.

Por su parte, la categoría de subjetivación apunta a describir el *proceso* mediante el cual se constituyen las experiencias y emociones cristalizadas en individuos y conglomerados sociales en relación con las posiciones de sujeto (Rose 2003). Por eso se habla de procesos de sujeción para indicar cómo individuos y conglomerados sociales devienen sujetos o no a ciertas posiciones de sujeto. Por tanto, la subjetivación tiene que ver con la sujeción, es decir, con el proceso de devenir sujeto a una posición de sujeto.

La subjetividad, en contraste, se puede entender como la compleja y heterogénea sedimentación de los procesos de sujeción, de devenir sujeto, que habilita el *posicionamiento agenciado* de un individuo o conglomerado social en relación a una posición de sujeto (Hall 2003). Posición de sujeto (ubicación

posible), subjetivación (procesos de sujeción) y subjetividad (posicionamiento agenciado) son tres aspectos interrelacionados que permiten elaborar una categoría compleja de sujeto que no desconoce los constreñimientos históricos en los que emerge ni las agentividades que puede articular.

Aspectos metodológicos

En términos metodológicos, se considera pertinente estudiar lo singular de las identidades, en su concreción y pluralidad. En el estudio de las identidades no hay que perder de vista la singularidad, la relevancia de lo particular, de la diferencia, atentos de no caer en el riesgo de fabricar exotismos o comunitarismos forzados. A este posible riesgo totalizante y homogeneizante en el estudio de las identidades se debe responder con el diseño de una estrategia metodológica que no oblitere el carácter plural, contradictorio y diverso de las articulaciones identitarias en un individuo o conglomerado social determinado. Al respecto, Gustavo Lins Ribeiro propone tomar distancia de los efectos homogeneizantes del uso de la categoría de identidad ofreciendo como herramienta analítica alternativa la noción de ‘modos de representar la pertenencia’:

[...] “identidad” es la forma más común que adopta la literatura para referirse al tema, lo cual por sí solo, demuestra el esfuerzo homogeneizador involucrado en estos procesos. Para no rendirme totalmente a la orientación más homogeneizadora típica de este rótulo y para apuntar inmediatamente a la inserción de la cuestión dentro del ámbito del universo de las representaciones sociales, prefiero utilizar la expresión “modos de representar la pertenencia” que apunta a una pluralidad más abierta. Sin embargo, no descartaré el uso de la noción de identidad puesto que, efectivamente, en diferentes situaciones, las formas de concebir el *self* o el grupo son radicalmente homogéneas (2004: 165-166).

Lo relevante de Ribeiro no es tanto pensar en una categoría alterna (cualquiera que ella sea) para evitar los riesgos totalitarios y homogenizantes de la de identidad, sino más bien recordarnos cuán fácil caemos en tentaciones totalitarias y homogenizantes en el estudio de las identidades. Un importante corolario de esto se refiere a las escalas y unidades de análisis. Se debe estar particularmente alerta con las operaciones de generalización de las observaciones y datos derivados de estudios con un conjunto de individuos en unas localidades específicas o con unas fuentes secundarias concretas. En suma, para evitar estos riesgos puede ser más productivo pensar en términos de formaciones identitarias concretas, antes que en identidades como tipos ideales. El artículo de Stuart Hall ([1986] 2010) sobre la relevancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad ofrece pautas metodológicas en esta dirección.

Otro aspecto metodológico consiste en no limitarse a las narrativas de la identidad, sino también examinar las prácticas. En el estudio de las identidades es tan importante lo que la gente dice como sus silencios. Debe tenerse presente los contextos e interacciones en las cuales lo dicho y los silencios de las identidades operan. Lo dicho y los silencios tienen que contrastarse con los significados y las representaciones que son puestas en juego en contextos específicos. Además debe tenerse presente los diferentes planos y escalas de análisis. Esto es, registrar las particulares narrativas y sus efectos de verdad sobre las identidades en los individuos y colectividades, sin olvidar que la forma cómo la gente se representa y enuncia sus experiencias e identidades no agotan las explicaciones de los entramados y procesos en los cuales éstas surgen, se despliegan y se transforman.

En otras palabras, comprender la densidad de las interacciones en torno a las identidades no se puede limitar a las narrativas sobre las mismas. De ahí que en el estudio de las identidades no baste con hacer unas entrevistas para luego transcribirlas y analizarlas discursivamente. Para capturar la densidad de las

prácticas de la identidad y sus imbricaciones con las narrativas, se requiere de un trabajo cualitativo, minucioso y prolongado anclado en la etnografía. Desde esta perspectiva, el estudio de las identidades supone la combinación del análisis discursivo y la experiencia etnográfica.

Igualmente, en el estudio de las identidades no basta con quedarse en el lugar común de afirmar que las identidades son construidas, en la repetición cuasi ritual de que las identidades no son esenciales, inmutables o ahistóricas. Decir esto sobre una identidad es prácticamente no decir nada. Los estudios deben mostrar, más bien, las formas específicas, las trayectorias, las tensiones y antagonismos que habitan históricamente y en un momento dado las identidades concretas. En un estudio de esta naturaleza se debe distinguir entre las categorías de análisis, de un lado, y los imaginarios y experiencias de los actores sociales, del otro. Que en términos teóricos se pueda hacer una genealogía de una identidad concreta, se pueda evidenciar su contingencia histórica e, incluso, lo reciente y arbitrario de su configuración, no significa que los actores sociales que se reconocen en ella no la experimenten *como si* esta identidad fuese esencial, ancestral e inmutable.

Los imaginarios y experiencias de los actores sociales sobre sus identidades no se estructuran en el lenguaje de la correspondencia o de la distorsión, sino en el de las políticas de la representación y en el de su estructura de sentimientos. Lo que se ha llamado 'esencialismo estratégico' no es tanto para dar cuenta de una instrumentalización maquiavélica y calculada de sujetos racionales previamente constituidos que tratan de capitalizar simbólica, económica y políticamente sus identidades, sino la dimensión constitutiva en las subjetividades mismas de las políticas de la representación y de las estructuras de sentimiento. En este sentido, en el análisis de las identidades hay que entender cómo, por qué y con qué consecuencias ciertas identidades aparecen como primordiales o esenciales a los ojos de los actores sociales.

Esta perspectiva se opone al enfoque instrumental en el estudio de la identidad. Como instrumentalismo se conoce a aquellas tendencias en el análisis social que van desde el funcionalismo craso hasta las más sofisticadas variaciones de la teoría de la acción racional que consideran que las identidades son “recursos” en la significación o disputa de la vida social que unos actores movilizan para posicionar sus propios intereses (Briones 1998: 79-97). Este supuesto de un individuo racional de donde derivaría la identidad es bien problemático:

[...] las identidades y las políticas de la identidad no pueden verse como fruto exclusivo de una acción racional orientada por intereses y estrategias libremente estipuladas, porque ninguna acción opera desgajada de maquinarias estratificadoras que nos dan acceso diferencial a la experiencia y el conocimiento, de maquinarias diferenciadoras que codifican y buscan estabilizar las identidades dentro de un sistema de diferencias autorizadas, y de máquinas territorializadoras que definen dispares movibilidades estructuradas que indican por qué lugares cada cual puede o no moverse, a cuáles cada cual puede acceder o no acceder (Briones 2007: 68).

Si las identidades son relacionales, si se refieren a las prácticas de diferenciación y marcación, entonces en su estudio no se las puede tomar como un objeto aislado, como un término autocontenido. En concreto, es necesario desarrollar encuadres metodológicos relacionales para estudiar la identidad y la diferencia en su constitución mutua. “La mayoría de los trabajos de estudios culturales se dedican a investigar y cuestionar la construcción de identidades subalternas, marginadas o dominadas, aunque algunas investigaciones recientes comenzaron a explorar las identidades dominantes como construcciones sociales. Rara vez, sin embargo, unas y otras se estudian en conjunto como recíprocamente constitutivas, tal como pareciera indicarlo la teoría” (Grossberg 2003: 153).

En términos metodológicos es también problemático endosar las identidades a entidades preestablecidas como la ‘cultura’, la ‘tradicición’ o la ‘comunidad’. En el estudio de las identidades no es extraño que se las quiera ‘explicar’ como expresiones (cuasi mecánicas) de una cultura, una tradición o una comunidad. Las relaciones entre identidad y cultura, identidad y tradición, e identidad y comunidad no son tan sencillas como para derivar la identidad de cualquiera de las tres (ni siquiera de las tres combinadas). Más aún, cada uno de estos tres conceptos son tan (si no más) problemáticos como el de identidad. Las tres categorías (cultura, tradición y comunidad) no constituyen piedras sólidas, lugares seguros en los cuales descansarían las identidades. Tampoco son fuentes transparentes desde donde emanarían las identidades. Al contrario, al igual que el sujeto, son históricamente contingentes y sus articulaciones provisionales e inestables. Las tres categorías son a menudo objeto de reificaciones e innumerables son las disputas académicas y políticas que gravitan en torno a ellas. El más breve mapeo de estas rebasa con creces los alcances de este capítulo. De ahí que baste indicar que en el estudio de las identidades debe evitarse remitir ingenuamente a la cultura, la tradición o la comunidad sin problematizar a su vez la manera como se están pensando (o mejor no pensando) estos conceptos¹⁹.

Finalmente, es pertinente llamar la atención sobre las implicaciones de los supuestos teóricos asumidos en el estudio de las identidades y, sobre todo, de la actitud desplegada por parte del analista con respecto a las colectividades que soportan su accionar político en sus identidades. La febril labor analítica en torno a la identidad necesita ser objeto de escrutinio, pues las teorizaciones de la identidad no son inocentes ni están exentas

19 Sobre la categoría de comunidad Gupta y Ferguson anotaban: “[...] en lugar de dar por sentada la autonomía de la comunidad originaria, tenemos que examinar su proceso de constitución *como comunidad* en ese espacio interconectado que ha existido siempre” (2008: 237).

de producir ciertos efectos en lo que buscan interpretar (Escobar 2005a). Por tanto, es pertinente historizar la emergencia de las problemáticas concretas y los ensamblajes de categorías desde los cuales se formulan y despliegan las investigaciones e interpretaciones sobre las identidades.

Como bien anota Claudia Briones: “[...] los enfoques de la identidad no sólo se han sofisticado, sino que se han multiplicado al punto de convertirse en una moda que paulatinamente inscribe asertos de sentido común en la práctica antropológica y en las ciencias sociales en general” (2007: 57). Para no terminar reproduciendo este sentido común es indispensable mantener una sospecha radical sobre las políticas de la teoría concretas desde las cuales hace sentido el mundo de las identidades. Esto no significa renunciar a la labor intelectual para circunscribirse a ocupar el lugar de simple celebración de identidades que aparecen articuladas por sectores subalternizados. Pero tampoco es abrogarse un supuesto privilegio epistémico y moral como experto, desde el cual pontificar sobre sus avatares.

8. Racismo

No se puede explicar la presencia y virulencia del racismo por simples remanentes aislados de ideas racistas en la cabeza de algunos pocos individuos retrógrados. No es simplemente que el policía que ahoga hasta asesinar a George Floyd debe ser educado para que entienda sus prejuicios racistas y así superar el racismo. Este acto racista solo es posible por una historia y unas estructuras que son más profundas, que asesinan a muchas más personas todos los días desde hace siglos sin que se percaten muchos de los sujetos privilegiados racialmente.

El racismo es mucho más complejo que la discriminación racial ejercida por unos individuos sobre otros. Sus alcances estructurales contribuyen a la reproducción de la desigualdad social, a que unas vidas no merezcan realmente ser lloradas (Butler 2010), a que unas gentes sean dispensables y sus existencias no cuenten (Fanon 1965). Todo esto no se circunscribe solo a una ontología del desprecio racial, sino que también se ha articulado a una economía política del despojo y empobrecimiento de unos en aras de la acumulación y enriquecimiento de otros: unas gentes son inferiorizadas racialmente porque otras gentes han históricamente usufructuado, y continúan beneficiándose, de las jerarquías racializadas.

Discriminación racial: racismo a flor de piel

Racismo y discriminación constituyen dos palabras que se encuentran estrechamente ligadas. En los medios de comunicación se las suele presentar como sinónimos, como si toda discriminación estuviese necesariamente asociada a lo racial. No es difícil encontrar situaciones, incluso, en las cuales se utiliza la palabra racismo para referirse a una situación de discriminación que no es considerada racial. Se habla de racismo para las discriminaciones hacia los pobres, las sexualidades no normativas o las prácticas culturales ajenas²⁰. Discriminación y racismo, entonces, suelen ser sustituidos como si fueren equivalentes en nuestros hábitos de pensamiento cotidianos, por los medios y redes, así como en algunos estudios e interpretaciones académicas.

Al contrario de esta común sustitución, es relevante distinguir estas dos categorías por razones analíticas y políticas. Por razones analíticas es importante diferenciarlas para poder entender mejor las distintas modalidades de discriminación y para comprender las particularidades del racismo al interior de estas modalidades. Políticamente es pertinente hacer esta distinción porque permite orientar con mayor precisión cualquier acción o lucha que pretenda cuestionar de forma contundente y adecuada el racismo.

Cualquier discriminación supone la doble articulación de un acto de diferenciación y de un ejercicio de exclusión. Un acto de diferenciación en tanto implica la clasificación de una persona o colectividad de tal manera que a partir de marcaciones usualmente corporalizadas la distingue claramente de otras personas o colectividades. Esta diferenciación recurre a una serie de imágenes

20 Véase como ejemplo, el siguiente video elaborado por un periódico de circulación nacional en Colombia: <https://www.elspectador.com/noticias/politica/racismo-en-colombia-y-en-estados-unidos-ser-negro-no-es-delito/>.

y concepciones existentes de antemano por parte de quien ejerce la discriminación. Los estereotipos son algunos de las más extendidas imágenes o concepciones previas sobre las que se establece este acto de diferenciación propio de la discriminación. Los estereotipos involucran ideas prefabricadas que alguien proyecta sobre individuos o grupo de personas por su origen, condición o apariencia. Estas ideas generalmente caricaturizan violentamente las características y comportamientos de quienes son sometidos a estas estereotipaciones.

El otro aspecto para que se produzca una discriminación es la exclusión. Se requiere que la diferenciación se encuentre asociada a un ejercicio de exclusión para que se produzca una discriminación. El ejercicio de exclusión abarca el rechazo, la negación y el desconocimiento de quien es objeto de discriminación. La exclusión es un acto tanto del pensamiento como de prácticas. Se puede rechazar, negar o desconocer a un individuo o colectividad en el plano del pensamiento, sobre todo aquellos que se encuentran distantes y no implican tensiones derivadas de co-presencias molestas. Usualmente la discriminación de individuos o poblaciones no se queda solo en el pensamiento sino que se encarna en prácticas, que van desde unas muy sutiles y oblicuas a unas violentas y abiertas.

Definida la discriminación de este modo, entonces se puede argumentar que asociado al racismo existe un tipo de discriminación: la discriminación racial. Esta discriminación asume como obvio que entre los seres humanos existen unas razas biológicamente dadas y que cada una de estas razas tienen unos atributos corporales, de comportamiento y de habilidades intelectuales que suponen unas jerarquías: unos son superiores y otros inferiores. Se asume que eso es así y nada se puede realmente hacer porque es un asunto de la biología, de la genética que es heredada. La discriminación racial es el desprecio o rechazo a un individuo o población debido a una adscripción racial endosada que supone

da cuenta de todo lo que son, tanto como de lo que han sido y pueden llegar a ser.

La discriminación racial no es el único tipo de discriminación que existe. El clasismo, por ejemplo, que es una discriminación hacia individuos o colectividades por sus marcaciones de clase social. Así, por ejemplo, cuando la “gente de bien” desprecia las estéticas, corporalidades y existencias de las gentes de los sectores populares nos encontramos frente a un tipo de discriminación de clase. La discriminación también puede darse por las orientaciones sexuales de los individuos, sobre todo con respecto a quienes no encajan en las sexualidades normativas. El heterosexismo es bien frecuente: en nombre de dios o de la naturaleza se discrimina a quien no encaja en esta orientación sexual asumida como lo “normal”.

Otros tipos de discriminación se configuran con base en criterios etarios, estéticos, educativos, geográficos y lingüísticos, entre otros. Los etarios, por ejemplo, se evidencian en el denso entramado de discriminaciones asociadas a lo que se puede llamar la “tiranía de lo juvenil”: en la cual, grupos de edad que no encajan en estos imaginarios de lo juvenil son menospreciados social e imaginariamente a partir de la idealización totalitaria de lo joven y los jóvenes. Ser joven, el cuerpo del joven, la estética de lo joven, empiezan a ser modelos desde los cuales se discriminan otras adscripciones de edad, sobre todo aquellas que como la vejez se construyen como negatividad, carencia, ausencia.

Lo geográfico, para dar un último ejemplo, se constituye como una discriminación de ciertas poblaciones o individuos determinados a partir de una serie de oposiciones espacializadas como la de urbano/rural o capital/provincia. Se establecen así una serie de distinciones y exclusiones de aquellas poblaciones o sus expresiones culturales o formas de hablar que se asocian a lo rural o a la provincia. También hay discriminaciones por orientación sexual. En general, desde individuos o grupos que se amparan en

dios o en la biología que se imaginan como lo que es natural se establecen una serie de prácticas de discriminación de las orientaciones sexo-afectivas que son asumidas como “anormales” o desviadas. Como lo podemos constatar en la prensa casi todos los días o en los imponderables de nuestras vidas cotidianas, la anormalización de las orientaciones sexo-afectivas disidentes constituye una de las fuentes de discriminación más descarnadas y violentas.

La insistencia en distinguir entre diferentes tipos de discriminación dependiendo del anclaje concreto sobre el que se ejerce no significa que estas discriminaciones se presenten de manera aislada. Al contrario, lo que a menudo encontramos son amalgamas de discriminaciones que se articulan y refuerzan mutuamente (Curiel 2017). Discriminaciones de orden racial se encuentran frecuentemente asociadas a las discriminaciones de clase, lingüísticas (formas de hablar) o geográficas (quienes son discriminados provienen generalmente de regiones marginalizadas y subalternizadas). Esto se debe a que los individuos y poblaciones concretos se encuentran atravesados al tiempo por muchas variables (raciales, género, sexuales, de clase, etc.).

El racismo como legado colonial

La consolidación del dominio colonial europeo no sólo implicó el desarrollo de una tecnología militar para la conquista y sometimiento de las poblaciones y territorios y de un aparato administrativo para el control y usufructo de sus recursos y fuerza de trabajo, sino también de una ideología colonial. El dominio colonial suponía tanto una serie de mecanismos de imposición por la fuerza como un sistema de ideas que pretendían legitimar a los ojos de los europeos y de los sujetos colonizados tal dominio.

En este sistema de ideas fue central el discurso de la superioridad natural de los europeos y de su misión civilizatoria al resto del mundo. Vestido de un ropaje teológico en sus comienzos y luego secularizado por el discurso de la Ilustración, los europeos se impusieron mediante el genocidio y sujeción de poblaciones y territorios predicando su propia superioridad. Es en este plano en el que se acuñan y circulan las categorías raciales y el racismo se instrumentaliza. El pensamiento racial se asocia estrechamente con el orden colonial, donde los europeos otrerizan y subalterinizan desde categorizaciones raciales a los colonizados.

El colonialismo no es un asunto del pasado ya superado sino un legado que estructura nuestro presente más de lo que tendemos a reconocer, y esto tanto para quienes fueron colonizados como para los colonizadores (Quijano 2000)²¹. Esto es ilustrado, entre otros aspectos, por la pervivencia de una mentalidad colonial. La noción de raza y las categorías raciales con las cuales nos pensamos en la actualidad a nosotros mismos y a los otros, constituyen uno de los legados más presentes del colonialismo. Estos legados coloniales troquelan nuestros marcos interpretativos y comportamientos, abarcan disímiles planos (desde lo estético hasta, el deseo y lo moral).

Estos legados coloniales se han sedimentado como sentido común desde el cual pensamos y actuamos, pero el cual rara vez sometemos a un escrutinio crítico. Por tanto, aunque el racismo se articuló históricamente con el colonialismo, no es un fenómeno que se haya quedado en el pasado. Los discursos y prácticas institucionalizadas que legitimaron los genocidios de la trata de los millones de africanos o los exterminios de los pueblos indígenas fueron los gérmenes de concepciones y actitudes hacia sus descendientes que se han sedimentado en el sentido común constituyendo nuestro presente.

21 Para una ampliación de este planteamiento, ver los apartes sobre teoría postcolonial y el giro decolonial del capítulo 5.

Aunque prácticamente todas las sociedades y momentos históricos han establecido criterios de clasificación entre propios (pertenecientes al “nosotros”) y extraños (considerados como “ellos”) es solo con la expansión colonial europea que se acuñan y operan las categorizaciones raciales. Esto es lo que los antropólogos han conceptualizado como etnocentrismo. No pocos grupos humanos se denominan a sí mismos, en sus lenguas, como la gente. Los otros, por tanto, no son gente o no propiamente gente. Los griegos, como suele señalarse, se referían como bárbaros a los otros. Pero *el etnocentrismo no es lo mismo que racismo*. Aunque muchos “incautos” busquen universalizar o, por lo menos, extender el racismo a muchas sociedades y tiempos (confundiéndolo con el etnocentrismo), el racismo encarna el tiempo y la historia del colonialismo europeo (Césaire [1950] 2006, Fanon 1973).

Por supuesto que el racismo no es el único sistema de diferenciación y jerarquía. No obstante, sí es el único que se articula desde un particular tipo de esencialización que apela a una verdadera naturaleza profunda que no puede ser observada directamente pero que se expresa en unos indicadores corporalizados que pueden ser objeto de la constatación de la mirada racializada y que explica una serie de necesarias correspondencias en el comportamiento, las habilidades intelectuales y las características morales de un individuos concretos como miembros de la población racializada a la que pertenecen.

Hay que decirlo con todas las letras: el racismo no es universal, no deriva de una supuesta naturaleza humana que rechaza como amenazante la diferencia o al otro, sino que es un producto histórico particular de la expansión colonial europea. Y si hoy tiene gran fuerza y define nuestras existencias, es precisamente porque el colonialismo no ha dejado de ser, como la teoría postcolonial o el giro decolonial lo indican. El racismo es una de las improntas de la experiencia colonial que ominosamente constituye nuestro presente. Confundir el racismo con otros

sistemas de diferenciación y jerarquía (el de los griegos, el de los incas o los japoneses) es, para académicos o periodistas racialmente privilegiados, un gesto de “inocencia” apuntalado en aplanantes y generalizadores supuestos teóricos que en últimas legitiman las cegueras derivadas de sus sedimentados beneficios raciales. De ahí que, como lo argumenta Peter Wade: “El lenguaje analítico que usamos para pensar sobre la raza y confrontar el racismo debe ser constantemente objeto de escrutinio” (2002b: 14).

El racismo como hecho estructural

Sin lugar a dudas, el racismo es ejercido y experimentado por individuos concretos sobre individuos específicos. Esto significa que el racismo se expresa en actos particulares que afectan a unas personas que son objeto de la discriminación racial. No obstante, esto no significa que el racismo pueda ser reducido a lo que enuncian, hacen y experimentan unos individuos con respecto a otros. No es un problema que se pueda limitar a las interacciones y decisiones de los individuos, aunque las atraviesa de múltiples maneras. Si bien el racismo tiene una dimensión en las interacciones de los individuos (lo cual, como vimos, constituye el núcleo de la discriminación racial), no se puede perder de vista que el racismo tiene que ser considerado desde su dimensión estructural, esto es, de cómo ha sido agenciado desde diseños institucionales que posicionan ciertos perfiles y trayectorias sociales (encarnado por sectores privilegiados, racialmente no estigmatizados) socavando, a su vez, poblaciones racialmente estigmatizadas (Segato 2010).

Desde esta perspectiva, el racismo se encuentra inscrito en el diseño mismo del entramado institucional que reproduce un modelo de sociedad y unos proyectos de vida particulares. Como racismo estructural debe entenderse este diseño institucional que se alimenta y reproduce la subalternización de unas poblaciones

e individuos racialmente marcados con lo cual se benefician otras poblaciones e individuos. De ahí que esta dimensión del racismo atraviese todo el edificio institucional. Este racismo se encarna en acciones y omisiones concretas que, derivadas del funcionamiento mismo del sistema institucional, tienen el efecto de reproducir las desigualdades y jerarquías entre individuos y poblaciones racializadas (Curiel 2017).

Existen diseños institucionales de formaciones sociales donde este racismo estructural salta a la vista de todos, es reconocido como tal por gran parte de los miembros de esta formación y se puede expresar incluso en medidas legislativas explícitamente racistas. Estos diseños institucionales suponen un racismo manifiesto. El apartheid en Sudáfrica es quizás el caso que mejor ilustra este tipo de racismo estructural. No obstante, es más fácil encontrar la modalidad de racismo estructural subyacente, como en Colombia. En el racismo estructural subyacente, las instituciones y sus articulaciones jurídicas se imaginan a sí mismas en contra de cualquier tipo de discriminación, incluyendo la racial. Pero en contra de lo que se supone, es precisamente en cómo estas instituciones y articulaciones jurídicas operan que se establecen las discriminaciones y exclusiones de unos individuos y poblaciones mientras que otros resultan beneficiados y ven reforzados sus privilegios.

Por tanto, el racismo estructural apuntala la configuración y acumulación de una serie de privilegios para unas poblaciones e individuos en menoscabo de otros. Ante lo cual los sectores e individuos privilegiados tienden evidenciar una proverbial ceguera sobre las condiciones materiales y simbólicas que permiten reproducir sus privilegios. En términos generales, los individuos y sectores privilegiados por el racismo estructural (manifiesto o subyacente) no se sienten inclinados a examinar críticamente el sistema del cual obtienen beneficios. Es más, paradójicamente acusan de racistas a quienes se preguntan por las razones históricas y estructurales que han subalternizado a unas poblaciones racia-

lizadas (generalmente afrodescendientes e indígenas), mientras que han permitido que sectores de otras poblaciones (asociadas a los eurodescendientes) han estado en una situación privilegiada. Más fuerte es la reacción cuando lo que se propone es diseñar e implementar una serie de acciones que reviertan en aspectos concretos los efectos del racismo estructural.

En suma, el racismo constituye una configuración histórico-estructural, originada con el colonialismo europeo y que continúa constituyendo nuestro presente, que apelando manifiesta o inferencialmente a la existencia de las razas ha organizado y naturalizado un régimen de privilegios y despojos de individuos y poblaciones racializadas contribuyendo así a la reproducción de la desigualdad social.

Racismo manifiesto y subyacente

Por su forma de operación, se pueden diferenciar dos modalidades de racismo²². De un lado, se encuentra un racismo *manifiesto* que se refiere a la amalgama de posicionamientos y arquitecturas institucionalizadas que son explícitamente racistas, que pueden ser fácilmente reconocidas como racistas. En este sentido, *racismo manifiesto* es un racismo que se explicita o evidencia. Por tanto, se puede afirmar que este racismo trabaja en la superficie de tal manera que, bajo ciertas condiciones, puede ser objeto de identificación y señalamiento.

Aunque en ocasiones este racismo apela a las más variadas artimañas eufemísticas para ocultarse, logrando pasar relativamente desapercibido, esto se hace en tanto se reconoce como posiciones o arquitecturas institucionalizadas racistas que requieren ser mimetizadas. En últimas, entonces, recurrir a

22 En esta distinción estoy siguiendo los planteamientos de Stuart Hall sobre racismo manifiesto y latente.

estos eufemismos como estrategias de ocultamiento, supone que es a sabiendas de su carácter racista. Ejemplos de este racismo manifiesto se encuentran incluso en innumerables chistes o apodosos que circulan y que ridiculizan, animalizan, hipersexualizan o estereotipan al negro, pero también en arquitecturas institucionalizadas como el exterminio de poblaciones e individuos racializados por los empresarios de la muerte.

Por otro lado, en oposición a esta forma de racismo, se puede hablar de un *racismo subyacente*. La diferencia estriba en que el *racismo subyacente* ha sido tan naturalizado que opera sin que sea identificado o percibido como tal. Este racismo está arraigado en el sentido común y se ha naturalizado tanto que trabaja predominantemente desde el inconsciente, de forma soterrada pero eficaz, en los procesos de diferenciación y los ejercicios de exclusión de unas poblaciones o individuos con base en articulaciones raciales que tienden a no aparecer como tales.

Este tipo de racismo es efectivo pues en su operación silenciosa garantiza efectos en el mantenimiento de asimetrías estructurales entre poblaciones e individuos sin generar las resistencias o ruidos que se pueden producir cuando es explícita. Ejemplos de este tipo de racismo son aquellos planteamientos que consideran que los afrodescendientes habitan ciertas regiones porque son sus “ambientes naturales” o que su esclavización se explica porque son “naturalmente” destinados para ciertas labores que exige fuerza física en condiciones climáticas extremas. Ejemplos son también el sistema educativo, las concepciones de desarrollo o de nación que se agencian y reproducen estatalmente. Cabe agregar, además, que este último ejemplo de racismo latente se reproduce acríticamente en gran parte de los textos escolares sobre historia del país e incluso destacados historiadores hacen eco sin mayor escrutinio de esta pieza de la ideología racista colonial que justificó la esclavización.

Cuerpos racializados

La racialización se puede considerar como una particular marcación constitutiva de los cuerpos. Una marcación que se deriva del sistema colonial europeo donde determinados rasgos corporalizados fueron adquiriendo central significancia en la constitución de ciertas diferencias y jerarquías entre los seres humanos (Wade 1997, 2002b). En estas jerarquías, los europeos aparecían como racialmente superiores mientras que el resto ocupaba diversos lugares en una gradiente de inferiorización, en la cual la mayor cercanía o lejanía con respecto a los europeos era criterio suficiente de su mayor o menor superioridad.

Rasgos como la forma del cabello, el tamaño del cráneo o el color de la piel fueron históricamente configurados como indicadores racializados para codificar unos grupos raciales, para imaginar las razas. Dados los densos procesos de sedimentación en los cuales han sido fijados, estos indicadores se imponen con tal obviedad que es ardua la labor de su desnaturalización en aras de poner en evidencia la contingente labor de selección y destilación de unos rasgos (y no otros) que, por lo demás, no tienen mayor consistencia empírica ni homogénea distribución entre los grupos racializados a los que supuestamente se refieren.

El núcleo duro de gran parte de la imaginación racial consiste en considerar que ciertos indicadores corporalizados, en tanto expresión de una naturaleza heredada de grupos humanos diferenciados, implican unas necesarias correspondencias con unas habilidades intelectuales, cualidades morales y características comportamentales determinadas. Con las articulaciones del racismo científico a finales del siglo XIX y principios del XX, esta imaginación adquiere los diferentes lenguajes y el efecto de verdad derivado de la autoridad de la ciencia de la época.

En las versiones del racismo científico europeo y estadounidense, nociones vagas de lo heredado se fijan como herencia biológica (López Beltrán 2004), al igual que ideas generales de la comunales de “sangre” que desde siglos atrás incluían aspectos religiosos, sociales y culturales se decantan como genética (Stocking 1994). En América Latina, sin embargo, como lo ha argumentado Marisol de la Cadena (2005), la marcación racial de los cuerpos ha recurrido a menudo a dimensiones educativas o culturales más que a las estrictamente “biológicas” para establecer distinciones y jerarquizaciones naturalizadas.

El que la existencia de la raza haya sido cuestionada por las ciencias biológicas y genéticas no significa que, en los diversos imaginarios y prácticas sociales, los cuerpos hayan dejado de ser percibidos, categorizados y discriminados racialmente. La imaginación racial ha precedido y se ha mantenido más allá de sus articulaciones en el racismo científico, el cual tuvo su expresión paradigmática en los movimientos eugenésicos en las primeras décadas del siglo XX. Gústenos o no, las ideas de raza continúan troquelando aquí y ahora percepciones y prácticas sociales sobre los cuerpos propios y los de los otros (Segato 2010).

Los cuerpos racializados existen dentro de regímenes de corporalidad situados. Así, por ejemplo, la marcación racial de negritud en un cuerpo determinado depende del contexto. Un cuerpo que es considerado como ‘negro’ en una ciudad de los Estados Unidos, puede ser a su vez clasificado como ‘mestizo’ o incluso ‘blanco’ en una de América Latina. La cantautora Mercedes Sosa puede ser llamada “La Negra Sosa” en Argentina, pero muy difícilmente se le hubiera colocado tal apelativo en un país como Brasil. Los regímenes de corporalidad de ambos países varían dadas sus diferentes formaciones nacionales de alteridad en las que las marcaciones raciales de los cuerpos con respecto a la negritud son bien distintas.

Entre las disímiles regiones o localidades de un mismo país a menudo también sucede esto. En Colombia, por ejemplo, las marcaciones raciales de negritud corporalizadas que operan en un lugar como Medellín no son las mismas que en Cartagena o en Quibdó. Alguien que puede ser percibido como 'negro' en la primera ciudad, no necesariamente lo es en Cartagena o en Quibdó. Esto significa, en suma, que la negritud no debe ser entendida como un atributo inmanente a ciertos cuerpos, sino que se encuentra en función de las diferentes marcaciones raciales existentes en regímenes de corporalidad situados.

Con respecto a las marcaciones raciales, nos encontramos con distintos regímenes de corporalidad en las ciudades mencionadas. Esto no quiere decir que los regímenes de corporalidad sean homogéneos en una ciudad o una región, ya que tienden a existir heterogeneidades dadas diferencias en los sectores poblacionales o generacionales. Pero sí se puede afirmar que existen ciertos contrastes en las marcaciones raciales de los cuerpos que deben tener en consideración las diferencias nacionales, regionales y locales, es decir, la dimensión de lugar.

Esto también es cierto en términos históricos. Las marcaciones raciales de los cuerpos se han transformado históricamente. Más aun, para continuar con el ejemplo de la negritud, se podría afirmar que hay momentos históricos donde la negritud no se constituye desde marcaciones raciales aunque, como es obvio, apela a indicadores corporalizados referidos al color de la piel u otros rasgos que hoy se encuentran asociados a la racialización de los cuerpos. Pero cuando se constituye desde marcaciones raciales, estas últimas varían sustancialmente si nos encontramos ante una imaginación racial propia del racismo científico o una articulada al culturalismo.

Nuevamente, esta dimensión histórica no debe ser considerada como una sucesión de unas marcaciones raciales que son abandonadas de la noche a la mañana por otras ni, menos aún,

suponer que porque la imaginación racial ha sido desterrada en ciertos ámbitos y sectores sociales esto necesariamente significa que no continúan operando hoy diferentes marcaciones raciales asociadas a distintos momentos del pasado. La metáfora geológica de las sedimentaciones contribuye hasta cierto punto a concebir la idea de que marcaciones raciales que emergieron en el pasado no han desaparecido sino que sirven de sustratos para las otras más recientes. La noción gramsciana de sentido común es quizás una mejor aproximación a para entender mejor el proceso (Hall [1986] 2010).

La raza es un hecho social, no biológico

La noción de raza es más complicada y resbalosa de lo que uno inicialmente piensa. No obstante, de manera provisional, se puede afirmar que la noción de raza supone la *asociación necesaria* entre ciertos rasgos corporales biológicamente heredados (como el color de la piel) y unas características intelectuales y de comportamiento que se consideran irremediamente derivadas a partir de las cuales se establecen unas jerarquías naturalizadas. Raza es un concepto que imagina dar cuenta, desde una asumida naturaleza profunda y heredada, de la diferencia y jerarquía entre individuos y poblaciones humanas (Stocking 1994).

Cuando se define raza de esta manera no se piensa simplemente en la palabra, sino en el concepto. A veces este concepto se cuela en una palabra distinta de la de raza como puede ser la de cultura, etnia o grupo étnico. Así que es muy importante tener presente que el concepto de raza puede estar asociado a otras palabras, incluso aquellas que se han acuñado para evitar la omnipresencia de dicho concepto y cuestionar sus implicaciones. De ahí que en algunos casos cuando se utiliza la palabra “cultura”, por ejemplo, de lo que se está hablando realmente es de raza; y esto aunque no aparezca esa palabra (la de “raza”) y a pesar de que

a quien esté hablando le incomode y sea muy crítico frente a la utilización de tal palabra. Cuando esto sucede se puede decir que la palabra “cultura” (o cualquier otra en su lugar) se encuentra operando como un eufemismo del concepto de raza.

Cuando la cultura, el grupo étnico o la etnia se entienden como una determinación naturalizada y jerarquizando diferencias entre las poblaciones humanas, dejando de indicar contingentes configuraciones históricas, no hacen más que reproducir la imaginación racial en ropajes culturalistas o etnicistas (Grimson 2008: 51). Ahora bien, dado que la palabra de cultura con este tipo de acepción ha ido siendo apropiada por sectores cada vez más amplios de la población como periodistas, gestores culturales y gente de diversos sectores sociales, algunos académicos han referido a esto como un desplazamiento de un racismo biológico a un racismo cultural (Hall 2001).

Si este análisis es acertado, las marcaciones culturalistas o etnicistas pueden fácilmente operar como eufemismos de la imaginación racial. Esto significa que no basta con apelar al lenguaje de la cultura, de la etnicidad o de la región (lugar) para escapar necesariamente a los engranajes y gramáticas de la imaginación racial que habitan y producen distintas corporalidades.

Referirse a la raza del modo en que se ha planteado no significa que se considere que las razas existen como entidades biológicas desagregadas. El fundamento biológico de cualquier pensamiento racial ha sido cuestionado científicamente desde la primera mitad del siglo pasado. Biológicamente hablando, no existen las razas en lo que a los seres humanos respecta. Sobre ello existe consenso en la comunidad científica. Los desarrollos de la nanotecnología contemporánea, como los de la genómica del siglo pasado, evidencian que no existen fundamentos de orden genético para desagregar significativamente unos tipos de poblaciones humanas como razas. Las variaciones genéticas no corro-

boran la existencia de entidades biológicas discretas en términos de razas. La biología refuta la existencia de las razas.

Además, si uno se enfoca ya en el plano del fenotipo, esto es, de los rasgos corporales visibles, se encuentra que unos consideran la existencia de tres, otros hablan de cinco y algunos refieren hasta veinte razas distintas. Las variaciones en las tipologías indican que son más construcciones históricas, al igual que evidencian la arbitrariedad de la selección de unos rasgos corporales mas no de otros sobre los que se fundamentan. Resaltar el color de la piel o la forma de la nariz, del cabello o de los labios, son arbitrarios históricos para clasificar poblaciones. Además, ninguna de las razas así desagregadas es homogénea en cualquiera de los rasgos seleccionados. El color de la piel, por ejemplo, varía grandemente entre las poblaciones clasificadas como negras o blancas.

Menos consistente son estas clasificaciones raciales cuando se piensa en sus variaciones en diferentes lugares y tiempos. Una misma persona que puede ser considerada como negra en una ciudad de los Estados Unidos, puede ser a su vez clasificada como mestiza o incluso blanca en una de América Latina como Cartagena. Más aún, alguien que es considerado negro en Londres no necesariamente es un africano, caribeño o afrodescendiente ya que como tales se ha clasificado a personas de Pakistán o de la India. Ahora bien, como lo han demostrado diferentes estudios antropológicos, estas variaciones no se dan solo entre países distantes. En Colombia, por ejemplo, las modalidades de clasificación racial varían en ciertos aspectos de unas regiones a otras. Así, alguien que se considera a sí mismo y es concebido como blanco o mestizo en Santa Marta, puede ser percibido como negro en Bogotá o Medellín.

Si estas variaciones en la clasificación racial de una misma persona se hacen obvias cuando nos desplazamos geográficamente, mayores diferencias se presentan si lo vemos desde una perspectiva histórica. Los criterios de clasificación racial varían de

un momento histórico a otro grandemente. Estas variaciones de lugares y tiempos en cómo se clasifica racialmente a una persona expresan uno de los aspectos más resaltados por los diferentes investigadores y teóricos: las categorías y sistemas raciales son contextuales, es decir, dependen de los contextos sociales e históricos concretos en los cuales emergen, se transforman y despliegan.

Es en este sentido es que se afirma frecuentemente que los alcances y especificidades de la noción de raza, al igual que la red de categorías raciales que incluye, son históricamente construidos²³. La consecuencia de toda esta línea de argumentación es que las razas existen como hechos sociales, como fabricaciones culturales. Dicho de otra manera, las razas sólo existen en el plano los imaginarios y prácticas sociales, en la historia y la cultura; pero no en la biología o en la naturaleza. La existencia biológica de las razas es uno de los más poderosos mitos del sentido común (Wade 2002b). Por eso, hay que analizarlo como se hace con otros mitos: esto es, como el resultado de articulaciones de imaginarios sociales que, por lo general, tienden a conservar las relaciones de autoridad y poder en una sociedad determinada.

Raza, entonces, no es de ninguna manera una entidad biológica establecida por la ciencia, sino que refiere más al conjunto, históricamente producido y lugarizado, de marcas diacríticas de un sistema de jerarquías entre poblaciones de la especie humana evidentes a la mirada racializada de la esque-

23 No obstante este acuerdo actual sobre la raza como construcción social e histórica, son muchas las diferencias y discusiones que existen en el establecimiento académico con respecto a cómo entender tal planteamiento. Algunos consideran que raza existía como principio clasificatorio y de jerarquización ya entre los griegos. Otros consideran que es solo con el colonialismo europeo y la constitución del sistema mundo en el siglo XVI que surge la raza como un dispositivo de dominación colonial. Finalmente, hay otros autores que plantean que la historia de la raza como instrumento de dominación es mucho más reciente, evidente sin duda con el racismo científico de finales del XIX y principios del XX. Estas discusiones evidencian disensos en torno a la especificidad de la raza como concepto analítico.

mata-epidérmica-corporal (Fanon 1973) y que operan como indicadores de su esencia biologizada a la cual se le corresponden necesariamente unos comportamientos sociales, habilidades intelectuales y morales, y unas características culturales.

Privilegios racializados

Antes que prejuicios o fortunas contingentes de individuos, el privilegio debe ser examinado desde una perspectiva estructural y relacional: no hay privilegios que sean para todos. Privilegio es para unos, en general para muy pocos. Por tanto, privilegio necesariamente supone un no-privilegio, o para decirlo mucho más precisamente, la unidad analítica sería la del privilegio/exclusión-obliteración. Hay privilegios porque con su misma existencia se introducen y producen exclusiones-obliteraciones. Unos (pocos) disfrutan de privilegios porque otros (muchos) no los pueden disfrutar.

Los privilegios son producidos históricamente desde tecnologías de dominación, legitimación y violencia que habilitan el despojo, la explotación, el sometimiento y la exclusión de sectores poblacionales específicos. Los privilegios son efectos sedimentados de la desigualdad social, pero también son dispositivos de su reproducción. Así, privilegios y desigualdad social están imbricados. El privilegio supone, en gran parte, una naturalización de marcaciones de diferenciación esencializada que operan apelando a significantes como dios, la familia, la biología, la geografía, la educación o la cultura para inscribir la diferencia como desigualdad social. “Nosotros la gente de bien”, “nosotros los superiores por naturaleza”, “nosotros el pueblo-sujeto elegido”, “nosotros que sabemos-conocemos-estamos en la verdad”... todas estas son expresiones de la naturalización y eternalización del privilegio.

Finalmente, el privilegio se articula como una “no-experiencia”, como una ciega interesada. Los sectores privilegiados no suelen visibilizar-sentir sus privilegios como privilegios, sino que se toman por sentado. En contraste, individuos y poblaciones racialmente inferiorizadas, despreciadas, despojadas y exterminadas experimentan cotidiana y estructuralmente su lugar de no privilegio. Es el afuera del privilegio lo que marca una experiencia de inadecuación y sufrimiento que evidencia la existencia y operación de los privilegios. Cuando los sectores e individuos privilegiados enuncian el privilegio, no lo hacen reconociéndolo sino enmascarándolo en las múltiples narrativas de su celebrada superioridad moral o natural.

Acciones afirmativas

De manera general, las medidas tomadas para revertir los efectos perversos de las diversas discriminaciones en la vida social constituyen las acciones afirmativas²⁴. Estas acciones incluyen una amplia gama de medidas como son las que se diseñan e implementan para evitar que se siga discriminando a las mujeres, a las sexualidades disidentes o a las poblaciones indígenas o negras. Un tipo específico de acciones afirmativas pretenden desmontar tanto el racismo estructural como los prejuicios y comportamientos racistas de las personas. Igualmente, se da otra serie de medidas

24 “El término acción afirmativa fue utilizado por primera vez en los Estados Unidos en 1961 en un decreto del presidente Kennedy (Executive Order 10925) que lo utilizó para referirse a las medidas diseñadas para combatir la discriminación racial. Ese decreto fue el resultado de la creación de un Comité por la Igualdad de Oportunidades de Empleo. En 1965, el presidente Johnson expidió otro decreto (Executive Order 11246) que incluía en este tipo de acciones también a grupos religiosos minoritarios y grupos de nacionalidades diversas. Por el mismo, se obligaba específicamente a los contratistas federales a realizar Acciones Afirmativas en sus contrataciones” (Cimolai 2002: 3).

para revertir los efectos socavantes del racismo en individuos y colectividades que se encuentran en situaciones marginales.

En el contexto de esta movilización, inicialmente articulada en torno a los derechos territoriales y culturales, se ha ido colocando al centro de la agenda las discriminaciones raciales y del racismo que enfrenta la gente negra en el país. Eventos como la Conferencia contra el Racismo y la creciente interlocución con organizaciones y redes de la diáspora africana en las Américas han perfilado la temática de la justicia reparativa y otras acciones afirmativas como sistemas de cuotas en instituciones gubernamentales y de acceso a la educación universitaria. Entre sectores negros organizados y la mayoría de los académicos, no cabe la menor duda sobre la urgencia de diseñar e implementar medidas tendientes a establecer acciones afirmativas que reviertan las condiciones de marginalidad de los afrodescendientes derivadas de las discriminaciones racistas y del racismo que se remontan al periodo colonial. El reto parece gravitar, entonces, en establecer cuáles son el conjunto de acciones afirmativas más adecuadas para las específicas formas de discriminación racial y de racismo existentes en el país, al igual que en vislumbrar los procedimientos concretos desde los cuales se instrumentalizarían.

Las acciones afirmativas son políticas de “discriminación positiva” de un grupo o sector social específico que se expresan en una serie de medidas como por ejemplo un sistema de cuotas de acceso a la universidad o de representación en los cargos del gobierno nacional. Estas acciones se diseñan y ejecutan bajo el supuesto de que esta población o sector social se encuentra en condiciones de marginalidad estructural que requiere ser revertida por políticas y medidas específicamente dirigidas a su posicionamiento. Por tanto, las acciones afirmativas suponen una estrategia de “discriminación positiva” o, desde el otro lado de la moneda, intervenciones activas contra la discriminación negativa y estructural.

Son muy valiosas las campañas anti-racistas que buscan “concientizar” a los individuos de abandonar sus prejuicios y prácticas de discriminación racial. No obstante, hay que decirlo con todas las letras, son a todas luces insuficientes si no se conectan con transformaciones estructurales, que no solo suponen la transformación del racismo estructural sino de sus profundas conexiones e imbricaciones con las matrices de la desigualdad social que son, al tiempo, enclasadadas, engeneradas, eurocentradas, engeneracionadas y lugarizadas. De buenas intenciones está empedrado el camino al infierno, no debemos olvidarlo. Por tanto, como nos lo han planteado las feministas negras anticoloniales como Ochy Curiel (2017), las luchas antiracistas que no sean al tiempo antiheterosexistas, antipatriarcales y anticapitalistas son necesarias pero a todas luces insuficientes para trascender los ominosos y persistentes espectros del racismo.

9. Desarrollo

Pocos términos tienen hoy la fuerza y centralidad como el del desarrollo. Para el grueso de las clases políticas el desarrollo sigue apareciendo como el referente y horizonte de sus intervenciones. En nombre del desarrollo los más disímiles gobiernos, programas y proyectos son desplegados, con la recurrente promesa de elevar el nivel de vida de las gentes. Un ejército de expertos y técnicos son frecuentemente movilizados en diferentes planos para diseñar, implementar y evaluar estos programas y proyectos. Con unos singulares vocabularios y protocolos estas intervenciones de expertos y técnicos en nombre del desarrollo involucran los más diversos ámbitos de la vida social, suponen desde pocas semanas hasta décadas. Aunque la noción de desarrollo no alcanza ni a un siglo de vida (Escobar 1998), son pocos los ámbitos de la vida social de amplios sectores del globo que no haya colonizado. Parece no existir país que haya escapado a su embrujo: “La seductora naturaleza de la retórica del desarrollo, a veces llamada desarrollismo, ha acabado siendo internalizada en prácticamente todos los países” (Kothari *et al.* 2019: 35).

Pero el desarrollo no solo viene desde arriba y desde afuera impulsado por las clases políticas, expertos y técnicos, sino que también se ha articulado con contundencia como demanda desde abajo y desde adentro por parte de múltiples sectores subalterni-

zados. Con una inusitada fuerza ha devenido central no solo la imaginación de expertos y políticos, sino también ha ocupado el deseo gran parte significativa de amplios sectores y poblaciones en el mundo. Uno de los productos más sui generis de décadas de la imaginación desarrollista, es el deseo por el desarrollo, el anhelo de “ser desarrollado”.

Este *deseo por el desarrollo* ha sido producido históricamente a partir de un arsenal de seducciones, imposiciones e intervenciones sobre disímiles poblaciones que, hasta hace algunas décadas, operaban en otros registros de historicidad. Como lo ha argumentado el antropólogo brasileño Gustavo Lins Ribeiro: “[...] los no creyentes tuvieron que ser convencidos de la validez de las promesas salvíficas del desarrollo y aceptarlas mediante la construcción de consensos, mediante el uso de la violencia física o simbólica” (2019: 190). Sin lugar a dudas, el desarrollo ha logrado interpelar a la imaginación y las afectividades de ciertos sectores poblacionales en nombre quienes se despliega. De una imposición en nombre de una gente, el desarrollo ha pasado a ser una demanda articulada a menudo *desde* la gente.

Ahora bien, esta inusitada capacidad de interpelación (solo comparable con otros grandes significantes maestros, con los cuales se anuda de complejas maneras, como “la modernidad” o “la civilización”) no es el resultado de que el desarrollo tenga un sentido inequívoco para todos. Al contrario, en la multiacentalidad de lo que se entiende por desarrollo se juega gran parte de su poder de galvanizar los más heterogéneos malestares, en su poder de capturar el deseo por el bienestar de disímiles sectores poblacionales. De ahí que “Desarrollo es una palabra plástica, un término hueco con significado positivo” (Sachs 2019: 23).

Incluso desde el mismo discurso experto (de economistas, pero también de algunos antropólogos), nada pareciera más ambiguo, nebuloso, inasible y cambiante que el desarrollo. Sus distintas adjetivaciones así parecieran indicarlo: desarrollo

integral, desarrollo sustentable, desarrollo con perspectiva de género, desarrollo humano y social, etnodesarrollo, desarrollo participativo, desarrollo local, desarrollo a escala humana, entre muchos otros. Todas estas marcaciones son expresión de críticas a los diferentes modelos de desarrollo que, luego de unos años en los que se ponen de moda, se cuestionan y van diluyendo discretamente para aparecer bajo nuevos ropajes, prometiendo –¡esta vez sí! – los términos y la ruta adecuada. No obstante,

El crecimiento económico ya no es el objetivo del desarrollo, pero el pensamiento desarrollista no desaparece tan fácilmente. En lugar de cifras de PIB ahora tenemos indicadores sociales –nutrición, salud, educación, medio ambiente– con el fin de identificar el desarrollo de un país. Las cifras permiten hacer comparaciones, y estas determinan los déficits en una línea de tiempo, al igual que entre grupos y naciones (Sachs 2019: 25).

A veces incluso los mismos expertos que febrilmente pontificaban cierta adjetivación del desarrollo se reeditan con la más nueva y aplaudida versión, “capacitando”²⁵ a locales y otros expertos en los novedosos vocabularios y haceres de la más reciente imaginación desarrollista. Por supuesto, para los expertos de turno que hablan (y ganan sus salarios) a su nombre, esto no supone una contradicción:

25 Pocos términos como el de “capacitación” suelen encerrar en una aparente inocencia las más nefastas prácticas y profundos desprecios por los saberes y existencias de las gentes a las que se dirigen (los objetos y clientelas de la capacitación). Suele arrojarse desde unas retóricas salvacionistas lo que en la práctica es violencia epistémica que encarna la naturalización de conceptos y maneras de hacer que suponen el desprecio de sí, el plegamiento de sujetos dóciles a los imperativos del mercado, de un orden social desigual y un estado que lo reproduce. Por supuesto que se pueden encontrar ejemplos de “capacitación” que toman distancia y critican esto, pero uno se encuentra tentado a decir frente a los indignados “empresarios de la capacitación” que precisamente la excepción confirma la regla.

El hecho de que burócratas o tecnócratas de agencias de desarrollo critiquen sus propios modos de operación no es necesariamente una contradicción, como puede parecer a primera vista. Es inherente a la racionalidad de las burocracias producir su propia crítica, como una forma de diseminar y naturalizar la propia estructura burocrática que parecen criticar y, algunas veces, oponerse [...] (Ribeiro 2019: 172).

El juego entre una permanente reinención estratégica y una providencial amnesia hace que los expertos y funcionarios del desarrollo estén prestos a predicar e implementar las “buenas nuevas”... al menos por un tiempo, mientras son reemplazadas por otras que serán defendidas en su momento entusiastamente por otros (o los mismos) expertos y funcionarios. De ahí que Gustavo Lins Ribeiro argumente que “El desarrollo es uno de los discursos más poderosos y maleables del mundo contemporáneo” (2019: 190).

No todos, por supuesto, se pliegan dócilmente ante el desarrollo. No son pocas las voces críticas y las movilizaciones sociales que encuentran muchos problemas en lo que se dice y hace en nombre del desarrollo. Hay quienes consideran que los discursos y prácticas realmente existentes del desarrollo desconocen las particularidades y aspiraciones reales de las poblaciones y lugares a los que se dirige. En particular, algunos centran su cuestionamiento en las concepciones mismas del desarrollo en las que encuentran claras marcaciones eurocéntricas. Para otros, las predicas del desarrollo simplemente no son viables ecológica o culturalmente, como ya lo planteaba desde los años noventa con sencillez y contundencia el escritor uruguayo Eduardo Galeano (1993). En las críticas más recientemente articuladas del buen vivir o el vivir bien (Gudynas 2014), se profundiza en los límites del crecimiento, del extractivismo y del antropocentrismo en las promesas del desarrollo.

En una reciente publicación, Wolfgang Sachs argumenta que se pueden identificar cuatro aspectos que han constituido la idea del desarrollo: una cronopolítica, una geopolítica, una sociopolítica y, finalmente, una epistemopolítica. En sus palabras, la idea del desarrollo supone:

Cronopolíticamente, todas las naciones del mundo parecen avanzar en la misma dirección. El tiempo imaginado es lineal; solo permite desplazarse hacia adelante o hacia atrás. La linealidad es el progreso técnico y económico que, sin embargo, son constantemente efímeros. Geopolíticamente, no obstante, los líderes en esta senda, las naciones desarrolladas, les muestran el camino a los países rezagados. La anteriormente apabullante variedad de pueblos del mundo es clasificada ahora en naciones ricas y naciones pobres. Sociopolíticamente, el desarrollo de una nación puede medirse según su desempeño económico, es decir, de acuerdo a su producto interior bruto. Las sociedades que acaban de escapar del colonialismo se tienen que centrar en el cuidado de su economía. Finalmente, si observamos a los actores, vemos que quienes promueven el desarrollo son principalmente expertos gubernamentales, bancos multinacionales y grandes empresas. Antiguamente, en tiempos de Marx o Schumpeter, desarrollo era usado como un sujeto intransitivo, como una flor que busca la madurez y por lo tanto se desarrolla. Ahora el término se usa transitivamente, como el reordenamiento activo de la sociedad que es necesario completar en unas décadas, si no en pocos años (Sachs 2019: 22).

Complejizando estos cuatro aspectos, el antropólogo brasileño Gustavo Lins Riberio argumentaba que la matriz discursiva del desarrollo supone

[...] a) la visión de la naturaleza como un conjunto de objetos al servicio de la humanidad; b) tiempo acumulativo y lineal, una noción de progreso que establece que la vida es el proceso de avanzar hacia un mejor futuro; c) la noción burguesa de persona e individuo; d) la prevalencia de visiones orientadas a la econo-

mía y al mercado (con sus consecuencias, como la competencia, expropiación, acumulación y fetichismo); e) la expansión capitalista occidental y la producción ideológica de su inevitabilidad y centralidad; f) la creencia en la ciencia y tecnología como soluciones para los problemas de la humanidad ; g) una noción de poder como acumulación de energía y control. (Ribeiro 2019: 194).

Interrupción antropológica del desarrollo

Hace ya más de dos décadas que el antropólogo colombiano Arturo Escobar publicó su libro *Encountering development: The Making and Unmaking of the Third World*²⁶. Con base a lo que fue su tesis doctoral en 1987, este libro fue un aporte fundamental a la crítica del desarrollo ya que, en vez de plantearse la pregunta por cómo mejorar el desarrollo para superar las dificultades que empíricamente se evidencian en su implementación, Escobar argumenta que el desarrollo debe examinarse como una particular formación discursiva de la cual se derivan una serie de aparatos desarrollistas, unos objetos y posiciones de sujeto bien concretos. El desarrollo es, en este sentido, una experiencia histórica singular compuesta por 1) unos discursos y conocimientos expertos, 2) unas tecnologías de poder y 3) unas posiciones de sujeto y procesos de subjetivación.

Antes que preguntarse por aquello que no ha funcionado en el desarrollo para poder mejorarlo, la intervención de Escobar consiste en una historización de la emergencia del desarrollo que interrumpe sus narrativas teleológicas y naturalizadas: “La pregunta que se hicieron los postestructuralistas no fue «¿cómo podemos mejorar el proceso de desarrollo?», sino «¿por qué, por

26 Traducido al castellano en 1998 bajo el título *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Recientemente, se ha publicado una nueva edición del libro, con un prefacio donde Escobar hace una mirada retrospectiva a su libro, con el título *La invención del desarrollo*.

medio de qué procesos históricos y con qué consecuencias Asia, África y Latinoamérica fueron ‘ideadas’ como el ‘Tercer Mundo’ a través de los discursos y las prácticas del desarrollo?» (Escobar 2005b: 18).

Esta historización evidencia las disputas de cómo hemos llegado a ser producidos por el discurso del desarrollo, por cómo el desarrollo ha colonizado de tal forma nuestros imaginarios sociales y políticos adquiriendo un lugar tan central que nos es cada vez más difícil pensarnos por fuera de sus términos. El desarrollo ha logrado galvanizar en sus términos nuestros principios de inteligibilidad tanto en las faltas como en los males-tares que experimentamos.

Escobar ha planteado que la estrategia política y analítica no es adecuar el desarrollo (como si esto fuese posible), sino la de interrumpir su brutal naturalización con la que usualmente somos imaginados y hacemos sentido de nosotros mismos. Desde esta perspectiva, la intervención antropológica pasa por evidenciar histórica y etnográficamente las arbitrariedades y violencias de las narrativas y prácticas a partir de las cuales se ha desplegado todo un gobierno de otros y de sí mismos en nombre del desarrollo: “[...] el análisis postestructuralista destacó las formas de exclusión que conllevaba el proyecto de desarrollo, en particular la exclusión de los conocimientos, las voces y preocupaciones de aquéllos quienes, paradójicamente, deberían beneficiarse del desarrollo: los pobres de Asia, África y Latinoamérica” (Escobar 2005b: 19). En suma, el desarrollo es el problema, no la solución.

En esta transformación de los contenidos del debate sobre el desarrollo, Escobar seguía la inspiración de Michel Foucault y, más específicamente, de sus apropiaciones desde el giro discursivo (conocido también como postestructuralismo). Desde este enfoque se argumenta que el discurso constituye

la realidad, aunque la realidad no sea solo discurso²⁷. Nuestra realidad entonces no es algo preexistente a lo que vendría a superponerse un discurso, sino que es constituida por el discurso²⁸. No solo tecnología de dominación desde arriba, sino también deseo desde adentro y desde abajo. No solo imposición, sino también galvanización del anhelo y la agencia. Quienes le hacen la tarea al mercado del desarrollo y sus clientelas pensando que la crítica foucaultiana del desarrollo es una exterioridad del deseo y de la agencia, obliteran la radical historicidad y politicidad del deseo por el desarrollo.

Escobar muestra cómo el discurso del desarrollo surge después de la segunda Guerra Mundial. Antes no existía el desarrollo²⁹. Que el desarrollo tiene una historia que es relativamente reciente va en contravía de su abrumadora naturalización, de los disímiles presentimos que lo superponen o lo confunden “inocentemente” con el progreso o con la modernidad, que puede remontarse mucho más atrás.

27 Para una ampliación del postestructuralismo, ver el aparte correspondiente del capítulo 5 de este libro.

28 Desde Foucault, el discurso se considera como lo dicho (a diferencia del lenguaje como posibilidad de decir), como un acontecimiento efectivamente producido (un evento), como una práctica (en sus materialidades). En un discurso emergen, se despliegan y dispersan determinadas posiciones de sujeto (que no son individuos), unos objetos (que no son cosas), unos conceptos (que no son palabras) y unas tácticas o luchas. Para profundizar sobre la noción de discurso en Foucault, ver su libro *Arqueología del saber*.

29 Esta es una de las contribuciones de Escobar que es más difícil de entender para quienes no están familiarizados con el postestructuralismo. Por supuesto que la palabra de desarrollo se puede encontrar utilizada de distintas formas antes, e incluso algunos expertos hablaban ya de desarrollo en términos económicos, pero la formación discursiva y el aparato desarrollista se despliega solo después de la Segunda Guerra Mundial en el marco de la geopolítica de la Guerra Fría.

El “progreso” es bien diferente no solo en los imaginarios y efectos de verdad que movilizaba sino también en sus alcances e interpelaciones. Lo que orientaban los discursos e intervenciones en nombre del progreso eran una serie de imaginarios civilizacionales eurocentrados de los sectores gobernantes del mundo desde la Ilustración hasta la primera mitad del siglo XX. Progreso es distinto de desarrollo porque no está concebido en términos económicos, sino en términos morales. No es el discurso experto del economista ni la teoría de la modernización la que conforman la idea de progreso, sino el del filósofo, el educador y el erudito. No son indicadores matematizados de producto interno bruto o de los índices de industrialización y producción de economías nacionales lo que configura las nociones iluministas del progreso, sino unas fases en el proceso evolutivo de la civilización humana: “[...] el desarrollo siempre ha sido un constructo estadístico. Sin la cifra mágica, el PIB, era imposible elaborar un ranking de las naciones del mundo” (Sachs 2019: 24).

Esto no es un quiebre menor, no es simplemente uno que opere solo en el registro de pensamiento. Los dispositivos y prácticas desarrollistas, la industria del desarrollo se diferencia sustancialmente de las tecnologías del sometimiento que apelaban al progreso. Esto no quiere decir que el desarrollo aparece de un día para otro, como por arte de magia, ni opera en una tabula rasa sino que se ensambla y yuxtapone con regímenes discursivos y tecnologías de otrerización previos como el del progreso³⁰.

Aunque Escobar no fue el único autor que en los años noventa abordó el desarrollo desde el giro discursivo³¹, sus contri-

30 La noción de “progreso” opera bajo un momento histórico muy diferente de la era del desarrollo. Para la elaboración de este contraste, ver Brigg (2002).

31 Otros importantes autores asociados a este giro discursivo del desarrollo son Timothy Mitchell (2002) y James Ferguson (1994). Frente a quienes no pueden dejar de pensar que el discurso es algo distinto de la realidad, no sobra insistir que el discurso del desarrollo no es simplemente una cues-

buciones hacen un particular énfasis en evidenciar cómo el Tercer Mundo es producto del desarrollo. La imaginación geopolítica de una distinción planetaria entre Primer, Segundo y Tercer Mundos es configurada en el régimen de verdad instaurado por el discurso y aparato desarrollista. Esta geografía imaginada es donde emerge el Tercer Mundo como el otro del desarrollo en tanto negatividad, como el lugar y gentes que devienen objeto privilegiado de las prácticas y retóricas salvacionistas del desarrollo para su ejército de expertos.

En el prefacio a la edición en castellano, Escobar es explícito sobre su enfoque posestructural en su cuestionamiento del desarrollo:

El enfoque de este libro es posestructuralista, en el sentido de que parte del reconocimiento de la importancia de las dinámicas del discurso y del poder en la creación de la realidad social y en todo estudio de la cultura. El desarrollo, arguye el estudio, debe ser visto como un régimen de representación, como una ‘invención’ que resultó de la historia de la posguerra y que, desde sus inicios, moldeó ineluctablemente toda posible concepción de la realidad y la acción social de los países que desde entonces se conocen como subdesarrollados (1998: 13-14).

Escobar ha presentado de manera gráfica sus ideas sobre las diferencias en varios planos de lo que, a su modo de ver, son los tres enfoques desde los cuales se ha estudiado el desarrollo (véase tabla 6). Esta tabla organiza su análisis en tres columnas que son tituladas como teoría liberal, teoría marxista y teoría posestructuralista.

ción de palabras que serían inadecuadas a la realidad y que, por tanto, solo bastaría cambiar de vocabulario para transformar el mundo. Al contrario, la realidad está constituida y, en algunas dimensiones, es inseparable del discurso del desarrollo.

Paradigma Variables	Teoría liberal	Teoría Marxista	Teoría Postestructuralista
Epistemología	Positivista	Realista/dialéctica	Interpretativa/ constructivista
Conceptos claves	Mercado Individuo	Producción (ejemplo: modo de producción) Trabajo	Lenguaje Significado (significación)
Objeto de estudio	Sociedad Mercado Derechos	Estructuras sociales Ideologías	Representación/ Discurso Conocimiento-poder
Actores relevantes	Individuos Instituciones Estado	Clases sociales (clases trabajadoras, campesinos) Movimientos sociales (trabajadores, campesinos) Estado democrático	“Comunidades locales” Nuevos movimientos sociales, ONG. <i>Todos</i> los productores de conocimiento (incluidos individuos, Estado, movimientos sociales)
Pregunta del desarrollo	¿Cómo puede una sociedad desarrollarse o ser desarrollada a través de la combinación de capital y tecnología y acciones estatales e individuales?	¿Cómo funciona el desarrollo como una ideología dominante? ¿Cómo puede desvincularse el desarrollo del capitalismo?	¿Cómo Asia, África y América Latina llegaron a ser representados como subdesarrollados?

Criterios de cambio	“Progreso”, crecimiento. Crecimiento más distribución (años setenta) Adopción de mercados	Transformación de las relaciones sociales. Desarrollo de las fuerzas productivas. Desarrollo de conciencia de clase	Transformación de la economía política de la verdad. Nuevos discursos y representaciones (pluralidad de discursos)
Mecanismos de cambio	Mejores datos y teorías Intervenciones más enfocadas	Lucha de clases	Cambio de <i>prácticas</i> de saber y hacer
Etnografía	Cómo el desarrollo es mediado por la <i>cultura</i> . Adaptar los proyectos a las culturas locales.	Cómo los actores locales <i>resisten</i> las intervenciones del desarrollo	Cómo los productores de conocimiento resisten, adaptan, subvierten el conocimiento dominante y crean su propio conocimiento
Actitud respecto al desarrollo y la modernidad	Promover un desarrollo más igualitario (profundizar y completar el proyecto de la modernidad).	Reorientar el desarrollo hacia la justicia social y la sostenibilidad (Modernismo crítico: desvincular capitalismo y modernidad)	Articular una ética del conocimiento experto como práctica de la libertad (modernidades alternativas y alternativas a la modernidad)

TABLA 6. CONTRASTES ENTRE LOS PARADIGMAS LIBERAL, MARXISTA Y POSTESTRUCTURALISTA EN EL ABORDAJE DEL DESARROLLO.
FUENTE: ARTURO ESCOBAR (2005B: 21).

Como se puede apreciar, hay unas nueve filas ordenadas con tópicos que configuran los marcadores de diferencia entre estas tres teorías del desarrollo. De esta forma, el cuadro constituye una especie de rejilla que pretende separar punto por punto estas tres teorías o paradigmas del desarrollo. El efecto de una mirada

de la tabla es presentar las tres teorías como irreductiblemente diferentes. Solo una noción se repite, la del Estado en la fila de los actores relevantes para las teorías liberal y marxista³².

La tabla permite al lector tener una idea de teorías como entes monolíticos y coherentes, por lo menos respecto al estudio del desarrollo. Parece así que al interior de cada una de estas teorías no hubieran inconsistencias, e impurezas epistémicas y metodológicas. No debe perderse de vista, sin embargo, que esta tabla opera más como insumo pedagógico donde el énfasis en los contrastes y diferencias es enfatizado en aras de mostrar especificidades de conjunto.

Desde la perspectiva de Escobar, el paradigma marxista constituye una crítica radical de los supuestos teóricos y metodológicos del paradigma liberal. Escobar considera que, en contraste con el cuerpo teórico liberal, en el paradigma marxista la unidad de análisis no es el individuo y el mercado, sino la producción y el trabajo (Escobar 1999: 20-21). De la misma manera, en vez del énfasis liberal en el valor de uso, el marxismo introduce la abstracción del valor de cambio y, en particular, evidencia la plusvalía como el mecanismo oculto de la explotación de la fuerza de trabajo. Más aún, Escobar considera que el paradigma marxista crítica la epistemología liberal como localizada en la conciencia individual así como su concepción ahistórica del mercado.

Escobar (1999: 21) plantea que para el paradigma posestructuralista la articulación entre conocimiento y dinámica social no es la del individuo/mercado ni la de la producción/trabajo, sino la del lenguaje y la significación. Argumenta que esta última articulación, propia del posestructuralismo, implica

32 Aunque, como sabemos, la conceptualización del Estado desde las teorías liberales con base en imágenes del contrato social a partir de individuos soberanos es bien distinta de las marxistas donde tiende a considerarse al Estado como una entidad superestructural y como un aparato de dominación de clase.

una inusitada forma de pensar el mundo y de relacionarse de otro modo con las prácticas y las políticas. Para Escobar, la premisa fundamental del paradigma postestructural es que el lenguaje y la significación son constitutivos de la realidad. A su manera de ver, esta premisa implica una problematización de las viejas dicotomías epistémicas de la modernidad occidental tales como ideal/material, imaginario/real o pensamiento/ser. El hecho de que el postestructuralismo se asocie al ‘giro discursivo’ ha propiciado que se considere que se distancia de la acción política y de los juicios de valor para encerrarse en una actitud deconstructivista exclusivamente textual. Al contrario, Escobar considera que el postestructuralismo abre planos para pensar y actuar política y éticamente:

Tampoco, como se afirma con frecuencia, es acertado que el postestructuralismo, al enfocarse en el discurso, hace imposible la acción política y los juicios de valor. Todo lo contrario: cambiar la ‘economía política de la verdad’ que subyace a toda construcción social (para usar un término de Foucault) equivale a modificar la realidad misma, pues implica la transformación de prácticas concretas de hacer y conocer, de significar y de usar (Escobar 1999: 22).

Aunque Escobar es cercano al paradigma postestructural, como lo he ya sugerido a partir del examen de la específica estructuración del diagrama, en la introducción al *Final del Salvaje* no introduce explícitamente ningún privilegio epistemológico absoluto de un paradigma sobre los otros³³. Al contrario,

33 Una posición análoga parece introducir con respecto a la ‘teoría’ en su conjunto. En una conferencia dictada en el 2001, Escobar argumentaba cómo la ‘teoría’ supone una descripción de la realidad entre otras y cuya especificidad radica por su producción por los supuestos expertos, de lo cual deriva sus efectos de verdad y su supuesto privilegio epistémico: “[...] la teoría es una descripción de la realidad en los términos de un discurso abstracto, no es más válida que la descripción de la gente en su cotidianidad o que la discusión de la realidad de los escritores [...]; la teoría es simplemente diferente porque le hemos dado mucho más poder, por ser supuestamente producida por expertos” ([2001] 2002: 16).

considera que cada paradigma permite diferentes tipos de preguntas/respuestas. De esto no se sigue, sin embargo, que esté argumentando por un relativismo epistémico porque es claro en el conjunto del trabajo de Escobar que existen unas preguntas y respuestas más relevantes que otras para modificar el conjunto de relaciones de poder. Con todo, reconoce que los paradigmas serían diferentes maneras de comprender la realidad social (Escobar 1999: 22).

Escobar argumenta que el posestructuralismo hace posible imaginar cuestionamientos que son impensables desde los paradigmas marxista y liberal. Entre estas cuestiones, subraya la producción de las identidades y subjetividades a través de las prácticas discursivas y las relaciones de poder; la articulación entre poder y conocimiento en la configuración de la realidad; las dinámicas de la hibridad cultural y los modos subalternos de la producción de conocimiento; y el análisis de la modernidad como una configuración epistémica y cultural particular (Escobar 1999: 22). En un dicente pie de página, Escobar plantea que esos paradigmas deben ser considerados inconmensurables. Además, reconoce la existencia de otros paradigmas en la teoría social y menciona el ejemplo de la fenomenología, que como vimos incluye bajo la rúbrica de “una escuela ‘menor’” en el diagrama examinado. En la misma pie de página, Escobar se define a sí mismo como postestructuralista: “[...] En los siguientes artículos, uso principalmente el postestructuralismo de Foucault, pero también el postestructuralismo de otros autores como Dona Haraway” (1999: 22).

El paradigma postestructural en el análisis del desarrollo se consolida a principios de los años noventa, y Arturo Escobar es una de sus figuras más visibles. Como se evidencia en la tabla, las preguntas, supuestos y estrategias argumentativas cambian sustancialmente de un paradigma a otro. Una lectura poses-structuralista significa una desesencialización del desarrollo para pensarlo como un hecho cultural e históricamente producido. En

la misma línea del trabajo de Edward Said, Escobar propone una lectura del desarrollo como una formación discursiva y una serie de dispositivos institucionales que han permitido la invención e intervención del “Tercer Mundo”, del “subdesarrollo” (o su eufemismo “en vías del desarrollo”). Tanto en Said como en Escobar, Foucault constituye la gran matriz analítica que inspira su trabajo.

Escobar analiza el desarrollo, entonces, como una vuelta de tuerca más en el proceso de colonización de la realidad social por los aparatos de captura de la modernidad y del capital. Su trabajo pertenece, entonces, a una antropología de la modernidad, a una antropología de la modernidad que entiende lo cultural como ese entramado discursivo de construcción de lo real renunciando a las dicotomías de la epistemología modernista (liberal y marxista) de lo ideal/material, sujeto/objeto, saber/política.

El postdesarrollo: más allá del desarrollocentrismo

El postdesarrollo es un concepto que ha estado asociado a las críticas postestructuralistas del desarrollo, aunque no únicamente a estas. Es importante no confundir el concepto de postdesarrollo con una etapa de la historia: “[...] el postdesarrollo no es un periodo histórico al cual sus proponentes piensan que hemos llegado o que está a nuestro alcance” (Escobar 2005b: 20). Al igual que otros “post” como en postcolonial³⁴, el post de postdesarrollo no es tanto un *después* (un período histórico en el presente o en el futuro) sino más bien un *descentramiento* de un significante maestro en torno al cual gravitan gran parte de las prácticas y relaciones de poder que constituyen el orden social.

34 Para entender esta argumentación, ver el aparte sobre teoría postcolonial en el capítulo cinco de este libro.

Este descentramiento tiene dos componentes. En primer lugar una *puesta en evidencia* de cómo el desarrollo ha galvanizado y cooptado nuestra imaginación social y política, de cómo se ha entronizado definiendo los criterios de inteligibilidad y de deseabilidad de lo que aparece, a los ojos de los gobiernos, de los expertos y de amplios sectores sociales, como bienestar a partir de una serie de indicadores. Una puesta en evidencia de cómo, detrás de las retóricas iluministas y salvacionistas del desarrollo, se articula una poderosa industria del desarrollo con ejércitos de expertos, entramados de ONG's, iniciativas de cooperación internacional, operadores y gobiernos, que en últimas ha beneficiado más los bolsillos y las vidas de estos que de las gentes en nombre de los cuales se suele desplegar los programas y proyectos desarrollistas. El postdesarrollo, entonces, es una intervención que pone en evidencia las obliteraciones y violencias que suponen esta centralidad del desarrollo como manera de entender-hacer el mundo. El postdesarrollo es, en este sentido, una estrategia de desvelamiento de lo que suele ser asumido como evidente manteniéndose fuera de cualquier escrutinio.

La etnografía tiene un importante papel que jugar acá. Una etnografía que no solo daría cuenta de cómo se articulan proyectos y programas de desarrollo en unas poblaciones y lugares concretos, sino también una que examine las prácticas y sentidos, desde una perspectiva multisituada, los laberínticos y disímiles lugares y actores que en diferentes escalas y aparatos suelen operar tras bambalinas. Una etnografía que no solo estudie a los sectores subalternizados sino que dirija su mirada hacia arriba, hacia las elites y los poderosos.

El otro componente del postdesarrollo como descentramiento consiste en “[...] la posibilidad de crear diferentes discursos y representaciones que no se encuentren tan mediados por la construcción del desarrollo (ideologías, metáforas, lenguaje, premisas, etc.) [...]” (Escobar 2005b: 20). Esto es, visibilizar y habilitar maneras de pensar y de hacer en el mundo sobre el bienestar

colectivo e individual que no estén cooptados por el desarrollo. Esto lo argumenta Arturo Escobar en los siguientes términos:

[...] la necesidad de cambiar las prácticas de saber y hacer y la “economía política de la verdad” que define al régimen del desarrollo [...] [Y] [...] hacer visibles las formas de conocimiento producidas por aquellos quienes supuestamente son los ‘objetos’ del desarrollo para que puedan transformarse en sujetos y agentes [...] (Escobar 2005b: 20)³⁵.

En la propuesta de Escobar, algunos pueden señalar que se vislumbra cierta nostalgia subalternista que asume que los movimientos sociales y las poblaciones locales se contraponen, con sus saberes y prácticas otras, a los imperativos del desarrollo³⁶. Más allá de esos señalamientos (acertados o no), Escobar acierta en plantear que el postdesarrollo requiere de visibilizar maneras de pensar y hacer que no han sido domesticadas o no encajan en el régimen de verdad movilizado por el desarrollo.

Estas concepciones, prácticas y relaciones invisibilizadas y anormalizadas por los discursos, tecnologías y subjetividades del desarrollo, que no solo habitan a los sectores subalternizados, son fuentes vitales para el descentramiento de los efectos del desarrollo que podríamos definir como el “desarrollocentrismo”. El desarrollocentrismo es lo que el postdesarrollo visibiliza-desnaturaliza e interrumpe. Superando las trampas derivadas de la lógica del reconocimiento y de la del resentimiento para, como nos alertaba Fanon (1973), poder implosionar la dialéctica del

35 Su proyecto es uno de pensar no solo las alternativas a la modernidad, sino el de las modernidades alternativas. De ahí la importancia de las políticas de la cultura y los movimientos sociales. Para una ampliación de este concepto, véase la introducción del libro de Escobar, Álvarez y Dagnino (2001).

36 A mi manera de ver, las cosas son menos dicotómicas de lo que puede suponer una lectura otrorizante del desarrollo. Para la ampliación de este argumento, pueden consultar Restrepo (2017).

amo/esclavo, el postdesarrollo supone una estrategia para pensar-hacer más allá del desarrollo: no es con la venia ni en contra, sino más allá; no es permiso ni resistencia, es disidencia.

Una vía con un énfasis distinto se puede encontrar en una reciente publicación colectiva, en la cual un número considerable de académicos y activistas han argumentado en clave de pluriversalidad su cuestionamiento desde el postdesarrollo al agotamiento del desarrollo y de la modernidad universalistas. En sus palabras:

Nuestro proyecto de deconstrucción del desarrollo se abre en una matriz de alternativas. Algunas de ellas ya son bien conocidas en los círculos académicos y de activistas. Por ejemplo, el *buen vivir*, una “cultura de la vida” con diversos nombres en distintas regiones de América del Sur; *ubuntu*, que nos recuerda el valor sudafricano de la reciprocidad humana; *swaraj*, de la India, centrado en la autosuficiencia y el autogobierno. El libro se basa en la hipótesis de que hay miles de tales modelos alrededor del mundo. Otros, menos conocidos pero igualmente relevantes, serían *kyosei*, *minobimaatisiwin*, *nayakrishi*, así como las versiones críticamente reflexivas de las religiones mayores como el islam, el cristianismo, el budismo y el judaísmo. Del mismo modo, las visiones políticas como el ecosocialismo y la ecología profunda tienen puntos de convergencia con las antiguas ideas de comunalismo. Pese a que muchos términos tienen una larga historia, reaparecen en la narrativa de los movimientos por el vivir bien; y una vez más coexisten con conceptos contemporáneos como el decrecimiento y el ecofeminismo (Kothari *et al.* 2019: 43).

Antes que plantear sus propuestas desde “desarrollos alternativos” (supuestamente más adecuados a las condiciones ambientales y culturales concretas, pero que un últimas siguen siendo capturados por la centralidad del desarrollo en la imaginación teórica y política), lo que se pone en juego en las elaboraciones del buen vivir o vivir bien son alternativas al desarrollo (Gudynas 2014).

Cualquiera sea la vía considerada relevante, el postdesarrollo expresa un escozor y cuestionamiento con el desarrollo así como de una invitación desplazarlo del centro de nuestros imaginarios y prácticas sociales. Podría incluso decirse, como lo ha señalado en repetidas ocasiones Arturo Escobar, que el postdesarrollo se enmarca en lo que Paul Rabinou denominó como antropología de la modernidad:

Necesitamos antropologizar a Occidente: mostrar lo exótico de su construcción de la realidad; enfatizar aquellos ámbitos tomados más comúnmente como universales –esto incluye a la epistemología y la economía–; hacerlos ver tan peculiares históricamente como sea posible; mostrar cómo sus pretensiones de verdad están ligadas a prácticas sociales y por tanto se han convertido en fuerzas efectivas dentro del mundo social (Rabinow 1986: 241).

Cuestionamientos a las críticas postestructuralistas del desarrollo

Existen varios tipos de críticas que se le han hecho a los estudios postestructurales del desarrollo en general y al trabajo de Arturo Escobar en particular. El mismo Escobar (2005b: 22-25) aborda estas críticas, las cuales considera que pueden clasificarse en tres diferentes tipos: 1) en nombre de lo real, 2) en nombre de una mejor teoría y 3) en nombre de la gente.

El primer conjunto de críticas argumenta que lo discursivo es una suerte de epifenómeno de lo material, caprichosas quimeras en las cabezas de los individuos que se oponen a la realidad material independiente y exterior al lenguaje. Desde esta perspectiva, las relaciones de explotación y dominación existen de verdad, en la realidad. Así, por mucho que cambiemos lo que decimos o las palabras que utilicemos siguen estando ahí, siguen siendo realidades.

Este primer tipo de críticas se basa en una epistemología positiva (liberal) o realista/dialéctica (marxista). Argumentar que el discurso es un epifenómeno, un plano derivado de lo material, es precisamente ignorar que el posestructuralismo problematiza estas concepciones. Cuando se analiza el desarrollo como discurso (pero también como una serie de aparatos y prácticas situadas, lo cual tiende a obliterarse en este tipo de crítica), no es para decir que es simplemente un vocabulario que glosa la realidad de una forma artificiosa. Discurso no son las palabras que se pronuncian o escriben, ni categorías mentales que permanecen como quimeras en las mentes de los individuos o colectividades.

Al contrario, para el postestructuralismo el discurso tiene una materialidad y espesura que no es la de algo ya constituido que viene a posarse (acertada o erráticamente) sobre cuerpos, espacios, relaciones, prácticas, experiencias y subjetividades existentes de antemano. El discurso no solo es tan material como otros hechos sociales, sino cualquier materialidad social es discursivamente constituida (lo que no es lo mismo que decir que el discurso es lo único existente). Este enunciado, central al giro postestructural, es literalmente impensable para quienes asumen que la ontología del mundo se divide entre la idealidad de la palabra (o las ideas o representaciones que habitarían solo en la cabeza de los individuos y colectividades) y realidad de los objetos, acciones o relaciones. En últimas, al reproducir el viejo dilema cartesiano o hegeliano de la distinción ontológica entre el objeto y el sujeto, el mundo y el pensamiento, las epistemologías positivas y realistas/dialécticas son incapaces de dimensionar adecuadamente la crítica postestructural al desarrollo que aparece ante sus ojos como una reencarnación del “idealismo”.

El segundo conjunto de críticas argumentan que el análisis adelantado por los enfoques postestructuralistas homogenizan el desarrollo desconociendo las impurezas, hibrideces, particularidades, resistencias e intersticios del mismo. Más aún, que lo que analizan es un discurso que hace tiempo ha sido modificado por

las mismas agencias internacionales y que ahora existen modalidades más difuminadas y complejas del desarrollo (desarrollo local, etnodesarrollo, etc).

No obstante, este segundo conjunto de críticas no se contraponen necesariamente con el análisis postestructural del desarrollo, sino que apunta a planos y momentos diferentes. Más aún, esas críticas son posibles una vez se ha historizado y descenrado el desarrollo como metanarrativa, una vez que se han puesto en evidencia las articulaciones de verdad y de poder que la constituyen y definen el aparato desarrollista. Una etnografía de las múltiples, cambiantes y contradictorias inscripciones del desarrollo, así como de las modalidades locales en las cuales son transformadas, adoptadas y confrontadas, no se contraponen con el paradigma postestructuralista. Al contrario, puede complementarlo con tal de no “meter por la puerta de atrás” las premisas cuestionadas de enfoques convencionales ya sean liberales o marxistas³⁷.

El último grupo de críticas consiste en resaltar que los análisis postestructurales no solucionan los problemas y las necesidades de la gente que son reales y tangibles como el hambre y las enfermedades por las que sufren y perecen. Cuestionan entonces que los teóricos postestructurales se devanen en sesudas discusiones que cuestionan el desarrollo en sus torres de cristal.

Ahora bien, no se puede desconocer la pertinencia de una teoría o de un cuestionamiento por el hecho del (aparente o efectivo) cripticismo de su lenguaje o porque no ofrezca alternativas concretas a prácticas de intervención en nombre del desarrollo que se consideran problemáticas. Como lo planteaba en la intro-

37 Es relevante resaltar que tanto en el liberalismo como en el marxismo se han consolidado elaboraciones que recogen productivamente múltiples discusiones de la teoría social contemporánea, generando lecturas mucho más complejas y finas como se evidencia en el diagrama examinando en la primera sección, y que por lo menos en lo que al marxismo respecta ofrece alternativas viables para adelantar estas etnografías.

ducción de este libro, el lenguaje crítico puede ser en ocasiones evidencia de una arrogancia pedantesca oscura o de una incapacidad de comunicación, pero también puede responder a la especialización o de la densidad de lo tratado. Puede, en efecto, reforzar las relaciones de dominación establecidas reproduciendo las fronteras que subalternizan conocimientos y lenguajes sin el valor y prestigio atribuido a los establecimientos académicos y, en estos, a sus elucubraciones teóricas. Pero también puede ser un ejercicio con efectos de visibilidad y audibilidad de amarres de poder y subalternización que se habían mantenido impensados.

Además, no podemos dejar por fuera de todo escrutinio el lugar desde donde se habla a nombre de la gente para desestimar los análisis postestructuralistas del desarrollo. No deja de ser sospechoso, por ejemplo, que algunos de los que cuestionan las críticas postestructuralistas al desarrollo sean los mismos tecnócratas de los aparatos desarrollistas, que han visto con angustia cómo el desarrollo ha dejado de ser un ideal incuestionado. Así, algunas de sus críticas en nombre de la gente no pueden ser argumento suficiente para que escapen a los efectos problematizantes del análisis postestructural de sus prácticas e imaginarios.

Más que un debate estrictamente entre académicos, las virtudes y limitaciones de los análisis postestructurales de autores como Escobar ameritan ser evaluadas en términos de lo que habilita sus interrupciones a las naturalizaciones del desarrollo. Al poner en evidencia las arbitrariedades y contingencias del desarrollo como una experiencia histórica singular, habilitan otras lecturas y posicionamientos de las movilizaciones, organizaciones e disputas que requieren tomar distancia o cuestionar esos efectos paralizantes y de verdad del desarrollo.

Estos tres conjuntos de críticas son expresiones incomprensiones de los planteamientos postestructuralistas en general, así como de sus elaboraciones sobre el desarrollo en particular. Por experiencia propia, no hay nada más difícil que algunos colegas

con amplia trayectoria e inteligentes para muchos asuntos, entiendan realmente las implicaciones y postulados del postestructuralismo. Uno puede explicarlo una y otra vez, pero hay algo que no permite que sus cabezas hagan click. Por mucho que uno insista, por ejemplo, que discurso no se opone a realidad ni a materialidad, que discurso no es lo mismo que lenguaje o significación, que construcción o invención no significa mentira... por muchos dibujos, ejemplos u otras estrategias pedagógicas que uno movilice, vuelven a reiterar sus “críticas” partiendo de esos supuestos errados. Pareciera que existen trayectorias y talentos negados a entender el postestructuralismo, a comprender el cuestionamiento postestructuralista al desarrollo³⁸.

Gústenos o no, hoy el desarrollo ha devenido en el signifi-
ficante del bienestar, en un nebulosamente deseado horizonte
del estar mejor. El desarrollo no es hoy solo impuesto desde arriba,
sino que en muchas ocasiones es el término que aglutina y galvaniza
ciertas demandas desde abajo. Las múltiples dificultades y males-
tares experimentadas por las poblaciones son cada vez más interpre-
tadas por ellas como carencia de desarrollo, mientras que un futuro
anhelado es condensado en torno al significante-desarrollo.

No obstante, antes que bienestar, el desarrollo suele implicar
la destrucción de los mundos naturales y culturales, la clausura

38 A esto habría que agregar los lugares comunes sobre algunos autores como Foucault que se reproducen por académicos, algunos de ellos muy prestigiosos y que esgrimen haberlo leído con cuidado. Uno que es muy común es que los planteamientos de la gubernamentalidad o de la biopolítica suponen un desconocimiento de las agencias de los sujetos, sobre todo de los sectores subalternizados. Otra, que Foucault piensa el poder como microfísica desconociendo el estado y el capitalismo. Cualquier lectura medianamente seria de Foucault problematiza esos lugares comunes... sobre todo de personajes grises arrogantes que lo despachan de un plumazo asumiéndose en un lugar de mayor adecuación teórica.

de otros modos de existencia y de relacionamiento. Aunque el desarrollo suele transformarse periódicamente en sus vocabularios y estrategias (desarrollo integral, desarrollo sostenible, desarrollo local, desarrollo con perspectiva de género, desarrollo humano, etnodesarrollo...), conserva sus supuestos historicistas e iluministas que operan en lógicas paliativas que, en últimas, más que lograr el bienestar de la personas en nombre de quienes se despliegan cientos de programa y proyectos, lo que hacen es alimentar las industrias desarrollistas y, con ellas, los bolsillos de un ejército de expertos y tecnócratas que suelen pontificar sobre las bondades del desarrollo.

No pocos antropólogos están disponibles, por convicción o necesidad, al mercado del desarrollo. Como empleados de programas y proyectos de desarrollo, no pocos colegas se han plegado ante sus encantos, mientras que otros han mantenido sus distancias críticas intentando subvertir algunos de sus preceptos. No debe ser para nada fácil hacer parte de un ejército de expertos convencidos de las bondades del desarrollo, sobre todo cuando se es prescindible y reemplazable.

Desde las academias y procesos organizativos, no pocos han imaginado exterioridades al desarrollo endosadas a idealizados pueblos originarios o afrodescendientes. Aunque profundamente inspiradores para la articulación de subjetividades políticas, la interrupción del desarrollismo demanda no confundir lo que nos gustaría que fuera el mundo (y algunos de los actores políticos con los que nos identificamos) con lo que realmente es el mundo (y esos actores). Como lo planteaba Gramsci, toca asumir, encarar el mundo como es, aunque no nos guste, desde un pesimismo del intelecto que nos permita entender precisamente que hace que no sea lo que quisiéramos que fuera. Este es, precisamente, el reto de una antropología que contribuya a la interrupción del desarrollo.

10. Multiculturalismo

Multiculturalismo es una palabra con significados que a menudo varían según los países o autores. Lo que puede significar en Estados Unidos hoy suele ser bien diferente de sus sentidos en Colombia, Canadá o Francia. Para algunos autores, abrevando de una tradición filosófica liberal, multiculturalismo tiene unas connotaciones de reconocimiento de derechos en torno a la diversidad cultural, racial o incluso de orientación sexual mientras que para otros, anclados en posiciones teóricas comunitaristas, con el multiculturalismo lo que está en juego es una transformación sustancial de la sociedad en su conjunto.

En América Latina lo que podríamos denominar multiculturalismo étnico ha sido la versión dominante del multiculturalismo, en contraste por ejemplo con el multiculturalismo racial que ha operado con mayor fuerza en los Estados Unidos o el multiculturalismo articulado en torno de la figura del migrante que ha sido central en los países europeos. El multiculturalismo étnico se caracteriza por constituir unas posiciones de sujeto y subjetividades políticas apelando a una concepción de diferencia como una otredad radical marcada como grupos, pueblos o naciones tradicionales. Indígenas y algunas comunidades negras son los referentes más emblemáticos de estas políticas del multiculturalismo étnico.

Multiculturalidad y multiculturalismos

Siguiendo a Hall ([2000] 2010) es relevante partir de la distinción analítica entre multiculturalismo y multiculturalidad. Multiculturalidad haría referencia al hecho de que cualquier formación social es heterogénea. No hay sociedad, por pequeña y aislada que parezca, donde no se puedan trazar diferencias entre generaciones, de género, de proveniencia o de trayectorias. Y esto es todavía mucho más evidente en el grueso de las formaciones sociales, donde confluyen las más disímiles poblaciones en los más variados lugares, o en un mundo donde los flujos de imágenes, objetos y prácticas circulan en ciertas direcciones. Desde esta perspectiva, multiculturalidad sería un hecho histórico-social: la heterogeneidad hallada por doquier en cualquier formación societal, con mayor o menor fuerza pero siempre presente.

Por su parte, el multiculturalismo hace referencia a las políticas adelantadas en una formación social determinada con respecto a esta heterogeneidad. Así, por ejemplo, el multiculturalismo implicaría las medidas de orden jurídico que en el marco de un estado se toman en aras de reconocer la diversidad cultural o racial existente a su interior. Pero, más allá de estas medidas, el multiculturalismo así entendido involucra una serie de supuestos y conceptualizaciones que, como una matriz epistémica asumida, produce lo que aparece como diferencia cultural o racial (y por tanto lo que no es registrada como tal) tanto como el mapa de importancia y de valoración en el cual esta encaja. El multiculturalismo no solo visibiliza diferencias preexistentes, sino que las produce de dos maneras principalmente: (1) al hacer unos énfasis sobre rasgos o aspectos de alguna manera existentes pero que hasta entonces no habían sido considerados como marcadores de diferencia; y (2) al apuntalar la emergencia de marcadores de diferencia que, aunque no tienen anclajes en las prácticas existentes de las poblaciones que son interpeladas, son esfuerzos por destilar comunalidades idealizadas.

Si el multiculturalismo se entiende como estas políticas frente a la heterogeneidad (esto es, con respecto a la multiculturalidad) y los supuestos y conceptualizaciones que le subyacen, entonces no habría un solo multiculturalismo sino diferentes (y en algunos casos contradictorios) multiculturalismos. Desde la perspectiva de las ideologías políticas se pueden establecer fuertes contrastes. En los multiculturalismos liberales o neoliberales se toma por sentado el mercado como regulador social, el individuo-ciudadano como el átomo constituyente del cuerpo político, y la distinción fundante de lo político entre lo público y lo privado. Los multiculturalismos corporativistas o radicales, por su parte, suponen entidades colectivas definidas como pueblos o naciones en un marco compartido con otras entidades de la misma naturaleza o como el punto de fragmentación y disputa de ese marco que es denunciado como reglas de juego impuestas desde un particularismo, que no se imagina como tal sino encarnación de lo universal.

Desde la perspectiva de los supuestos y conceptualizaciones que movilizan estas políticas, se podrían distinguir, de un lado, las posiciones que consideran a lo que aparece como diferencia como un problema que debe ser superado, como disrupción que requiere ser regulada y subsumida en un orden social que se añora armónico. De otro lado, se pueden identificar posiciones donde la diferencia aparece como tensión productiva e inmanente a cualquier formación social.

Estas distinciones analíticas entre disímiles ideologías políticas y los supuestos y conceptualizaciones que movilizan estas políticas no desconoce que los multiculturalismos realmente existentes en contextos y momentos concretos son amalgamas, a veces contradictorias, de tales ideologías, supuestos y conceptualizaciones. Lo relevante de este tipo de distinciones analíticas es que nos permite complejizar las equiparaciones que algunos autores hacen entre multiculturalismo y neoliberalismo, por ejemplo. En términos metodológicos es necesario, entonces, examinar los

multiculturalismos etnográficamente en sus materializaciones concretas, ya que a menudo son contradictorios ensamblajes de las más disímiles posiciones y medidas que impactan diferencialmente a los conglomerados sociales y las subjetividades.

Alcances del multiculturalismo

Otra distinción puede realizarse entre una conceptualización del multiculturalismo de corte minimalista y una maximalista. La primera argumenta que el multiculturalismo es una política de estado y se materializa en las medidas tomadas en torno a la diversidad cultural o racial (Martínez 2011, Hale 2006, Wade 2011). La legislación, pero también los programas e iniciativas por las diversas entidades y agencias estatales, constituirían una serie de políticas y medidas en un momento determinado y establecerían los particulares contornos del multiculturalismo para ese estado. Entendido de esta manera, el multiculturalismo se traslapa parcialmente con aquellas acciones afirmativas destinadas a revertir desigualdades racializadas o culturalizadas. Así, el multiculturalismo indica una serie de transformaciones no solo en la *cultura política* (esto es, qué se entiende por lo propiamente político y la política en un momento dado y qué cae dentro de su ámbito), sino también en la *política cultural* (en cómo la 'diferencia' deviene en fuente de visibilidades y tensiones) (Escobar, Dagnino y Álvarez 2001).

Para un análisis minimalista del multiculturalismo se requiere examinar el entramado normativo producido en torno a la diferencia cultural o racial así como las acciones concretas que se han adelantado a partir de tal normatividad. Se puede hacer un análisis de discurso en este entramado normativo de las maneras específicas cómo se concibe y enfrenta la diferencia racializada o culturalizada para una formación social y momento histórico específico. Este análisis de discurso debe complemen-

tarse con una etnografía de las acciones adelantadas a partir de tal normativa, así como de sus efectos.

En contraste, una conceptualización maximalista retoma los planteamientos de Foucault ([1978] 1999) sobre la gubernamentalidad para argumentar que el multiculturalismo no se circunscribe a las políticas del estado y las medidas derivadas sino que va mucho más allá en tanto supone un arte de gobierno que, desde el saber experto, constituye las particulares poblaciones que son gobernadas en nombre de su propio bienestar (Bocarejo 2015, Rojas 2011a, Katzer 2013). Como gubernamentalidad, entonces, el multiculturalismo refiere a un arte de gobierno de los otros y de nosotros mismos cuya especificidad radica en la producción, manejo y disputa de poblaciones desde su diferencia cultural o racial, así como la configuración de una noción de ‘bienestar’ de estas poblaciones desde la que se regula su vida social que está troquelada por marcaciones de diferencia.

El multiculturalismo entendido de esta manera supondría no solo gobierno de la vida de la población como en noción de biopolítica, sino gobierno de poblaciones donde ya no es solo la vida biológica en tanto especie lo que está en juego sino la vida de las poblaciones diferenciadas a partir de marcaciones raciales y culturales (Rojas 2011a). No solo dispositivo de administración y regulación, sino también superficie de articulación de deseo y disputa en nombre de la diferencia cultural o racial.

Como lo ha sugerido Inda (2005), la categoría de gubernamentalidad foucaultiana metodológicamente implica tres planos estrechamente relacionados: 1) las racionalidades involucradas, esto es, la multiplicidad de enunciados de los saberes expertos que, con determinados efectos de verdad, posibilitan la producción de objetos, posiciones de sujeto, conceptos y tácticas desde los cuales hace sentido el despliegue de una serie de regulaciones de las poblaciones así constituidas; 2) las tecnologías desplegadas, esto es, las formas de hacer que se articulan como intento de

respuesta a las problemáticas constituidas por aquellas racionalidades; y 3) las subjetividades que son interpeladas en el juego de las racionalidades y tecnologías indicadas.

En términos metodológicos, entonces, el muticulturalismo como gubernamentalidad supondría, entonces, un análisis de estos tres interrelacionados planos en contextos concretos: el de las racionalidades, las tecnologías y las subjetividades. Con esta estrategia metodológica se puede examinar en su densidad y profundidad el multiculturalismo, no quedándose solo en sus narrativas, sino ahondando en las prácticas y sus efectos. No limitándose a los diseños y propósitos, sino también adentrándose en el imbricado campo de las prácticas efectivamente desplegadas así como en los disímiles efectos producidos. Desde esta estrategia metodológica, tanto la historización como la etnografía son herramientas indispensables para trazar en su especificidad al multiculturalismo en una formación social determinada. Para entender etnográfica e históricamente el multiculturalismo se hace relevante el concepto de formaciones nacionales de alteridad que ha sido sugerido por Claudia Briones (2008) y Rita Laura Segato (2007).

Formaciones nacionales de la alteridad

La relación histórica en la que se han constituido los relatos y experiencias de la nación argentina, brasileña, colombiana, mexicana o estadounidense con sus poblaciones indígenas y negras son bien distintas. En los mitos nacionales de cada país, la forma como aparecen o no, el lugar marginal o relativamente central y los contenidos de la indianidad son bien distintos. Lo mismo sucede con la negritud. Mientras que en Argentina, por ejemplo, los relatos de la configuración de la argentinidad borra la negritud remitiéndola a un pasado y generando el imaginario de que ser argentino y ser negro no son dos cosas que vayan juntas, en Brasil la asociación de lo brasileño y lo negro es bien distinta.

Ahora bien, la forma cómo encaja la negritud en el relato de la idea de nación en los Estados Unidos en tanto una raza separada claramente de otras razas, contrasta significativamente con lo que sucede en Brasil en el cual el relato de la democracia racial y del mestizaje ha sido tan fuerte.

Los lugares de la indianidad y negritud en la construcción del relato y experiencias de nación no solo tienen sus particularidades en cada uno de los países, sino que también pueden cambiar con el tiempo en cada uno de ellos. En Colombia, por ejemplo, el lugar de la indianidad en el imaginario teórico y político se ha transformado en la década de los noventa, y la Constitución Política de 1991 es una expresión de ello. La idea de que Colombia es una nación pluriétnica y multicultural, es diferente en varios aspectos sustantivos de la idea de que Colombia es una nación monocultural y monoétnica (el relato nacional de una misma religión, lengua y raza que imperó en la Constitución de 1886). Así, cómo se percibe y opera la diferencia indígena en relación a la construcción de colombianidad se transforma de una presencia marginalizada en el relato de la nación de poblaciones ignorantes que deben ser “civilizadas” a una presencia que aparece en imágenes como las de figuras portadoras de sabidurías ancestrales referidas a la riqueza y diversidad cultural. Obviamente, estos cambios de la percepción y experiencia de la indianidad en relación a la colombianidad no son homogéneos ni incluyen a todos los colombianos. Tampoco se deben considerar estos cambios como si fuesen etapas, que una vez se llega a una nueva las otras desaparecen como por arte de magia.

El concepto de formaciones nacionales de alteridad es una herramienta para entender las particularidades de los procesos de configuración de nación con respecto a cómo se articula (como diferencia y como jerarquía) la alteridad indígena, negra u otra como la de los extranjeros o la de otro tipo de ‘minorías’. Los procesos de configuración de nación estrechamente asociados a los procesos de formación de estado van de la mano de ideas

y proyectos de qué y quiénes constituyen la nación de manera adecuada y qué o quiénes son su afuera o sus desviaciones.

Una formación nacional de alteridad no sólo es una configuración de las alteridades de la nación (de las diferencias que operan en el marco del estado-nación, de las diferencias de la nación y que, por tanto, en sus juegos de alteridades y mismidad la definen), sino que también tiene que ver con las jerarquías y las relaciones de poder que constituyen y reproducen tales configuraciones. No solo diferencia, sino también relaciones de poder. No solo diversidad de los otros culturales dentro de la nación, sino también desigualdades constituidas en nombre de las diferencias culturales jerarquizadas. Para Claudia Briones, entonces, las formaciones nacionales de alteridad: “[...] no sólo producen categorías y criterios de identificación/clasificación y pertenencia, sino que —administrando jerarquizaciones socioculturales— regulan condiciones de existencia diferenciales para los distintos tipos de otros internos que se reconocen como formando parte histórica o reciente de la sociedad sobre la cual un determinado Estado-Nación extiende su soberanía” (2008: 16).

Otra importante contribución de la noción de formaciones nacionales de alteridad radica en que nos permite comprender cómo procesos globales (como, por ejemplo, el multiculturalismo) es articulado de manera tan diferente en cada uno de los países. Cada formación nacional de alteridad introduce una inflexión a estos procesos globales haciéndoles inscripciones y apropiaciones que se amoldan a las particulares configuraciones previas y a las específicas sedimentaciones de la alteridad. Así, el multiculturalismo se monta, entra en tensión, cohabita y hasta cierto punto transforma, las taxonomías sociales de la diferencia, las categorías localizadas de la adscripción. Pero no es solo una fijación de los términos situados de la diferencia, sino que también es superficie de disputa que puede conducir a ciertas rearticulaciones de la diferencia.

Multiculturalismo étnico

Dado que el multiculturalismo puede articularse en torno a múltiples diferencias, considero que analíticamente es pertinente referirse al multiculturalismo étnico como aquel que opera dentro de una particular apelación: la del otro-étnico de la nación. En una formación nacional no cualquier sector poblacional puede ocupar el lugar del otro-étnico de la nación, aunque algunos sectores han históricamente entrado y salido de este lugar mediante diversos procesos de desindianización o reindianización. Este lugar se constituye como una exterioridad marcada como una particular otredad de un no marcado nosotros que es encarnado por los sectores poblacionales dominantes pero también por algunos sectores poblacionales subalternizados que son adscritos a la interioridad de la nación.

Estos lugares del otro-étnico (exterioridad marcada como otredad) y el nosotros de la nación (sectores dominantes y algunos subalternizados) no son estables e inmutables, sino que se transforman históricamente permitiendo que ciertos desplazamientos y fijaciones provisionales. El otro-étnico se entiende así como una particular posición de sujeto en un sistema de diferencias constituido al seno de una formación nacional de alteridad. Esa posición de sujeto habilita subjetividades sociales y políticas desde las cuales se despliegan una multiplicidad de acciones y disputas.

Esta es la modalidad de multiculturalismo que ha predominado en muchos países de América Latina. En Colombia, por ejemplo, el otro-étnico de la nación perfilado en esta modalidad de multiculturalismo ha tenido como paradigma cierto imaginario de una indianidad marcada como tradicionalidad, autenticidad y comunalidad ubicada en ciertas geografías (lo rural, las selvas, las montañas) y temporalidades (no modernos, no occidentales). Es precisamente estas articulaciones del multiculturalismo étnico el que ha posibilitado puentes con ciertos sujetos del ambien-

talismo, produciendo lo que Cárdenas (2012) ha denominado multiculturalismo verde.

Como sujetos del ambientalismo, el otro-étnico de la nación es investido con las frustraciones de una amplia gama de ecologistas y de desencantados del capitalismo y la modernidad para emerger como “nativos ecológicos” (Ulloa 2004), lo que los perfila como un sujeto moral epistémica y políticamente privilegiado ante la actual crisis civilizacional (Escobar 2006). No faltan gestos orientalistas en estas producciones del otro-étnico, así como un entramado de políticas de la representación que los constituye como exterioridades de las problemáticas civilizacionales y ansiosas fuentes de “otros mundos posibles”.

Para el caso colombiano, hacia la década de los noventa esta modalidad de multiculturalismo se expresaba jurídicamente en torno a una diferencia cultural radical, en la lógica de la reivindicación y el reconocimiento de una diversidad cultural de la nación. De ahí que el sujeto jurídico se glosara por parte de las entidades estatales como grupos étnicos o minorías étnicas. En lo corrido del milenio, sin embargo, este multiculturalismo étnico ha ido incorporando aspectos propios de las reivindicaciones raciales, como medidas contra la discriminación racial y el racismo (Wade 2011).

En otros países de América Latina como Brasil, sin embargo, desde los años noventa las poblaciones afrodescendientes han estado más enmarcadas dentro de una modalidad de multiculturalismo racial, mientras que los indígenas se han enmarcado en la del multiculturalismo étnico (Segato 2007). Esto pareciera relacionarse con sedimentaciones históricas donde las luchas contra la discriminación racial parecían encajar más “naturalmente” con los afrodescendientes, mientras que las luchas por el reconocimiento por la diferencia cultural estaban más en sintonía con los sectores poblacionales marcados como indígenas. En los diferentes países de América Latina, las modalidades de multi-

culturalismo étnico y las de multiculturalismo racial se tienden cada vez más a yuxtaponer de tal forma, que sus distinciones hoy tienen una relevancia analítica para entender las específicas amalgamas de las distintas formaciones nacionales de alteridad.

Entre celebraciones y críticas

El multiculturalismo étnico en América Latina ha sido objeto de las más diversas celebraciones o críticas. Las celebraciones se asocian con quienes entienden las políticas del multiculturalismo como indiscutibles logros democráticos de los movimientos sociales de los pueblos indígenas o afrodescendientes. El multiculturalismo es visto, entonces, como un avance democrático, que antes que una concesión de los gobiernos de turno es el resultado de transformaciones sustantivas agenciadas por fuertes movimientos sociales en el país y también de orden transnacional, en los cuales los derechos colectivos de los pueblos indígenas y afrodescendientes han adquirido visibilidad y se han posicionado.

Ahora bien, no faltan los argumentos escépticos frente a la irrupción del multiculturalismo étnico. Uno de los argumentos se refiere a que en la región el giro al multiculturalismo se produce al mismo tiempo que se introducen las transformaciones de ajuste estructural y las políticas de corte neoliberal como expresión de reacomodamientos de las formas de acumulación del capital y los regímenes de poder globales. Para Hale (2006) este tipo de confluencias y sintonías lo han llevado a hablar del “multiculturalismo neoliberal”, en el cual se permitirían ciertos reconocimientos de corte culturalista y folclorista de la diferencia sin problematizar las estructuras de la desigualdad.

Por su parte, algunos académicos y activistas prefieren hablar de interculturalidad en vez de multiculturalismo ya que consideran que este último se encuentra irremediablemente

atrapado en esfuerzos neoliberales de incorporación y domesticación de la diferencia de los pueblos indígenas y afrodescendientes (Walsh 2009, 2012). La interculturalidad crítica sería una alternativa desde los movimientos de estos pueblos al multiculturalismo como política de reconocimiento culturalista desde un estado que no se transforma sustancialmente en sus jerarquías epistémicas y raciales. Para otros autores, este contraste entre interculturalidad y multiculturalismo es mucho más complejo puesto que no es tan fácil trazar tales puridades y exterioridades subalternas a las que apela la interculturalidad crítica (Figueroa 2000, Rojas 2011a, 2011b).

Algunas de las críticas que se le han hecho al multiculturalismo radican en que por hacer énfasis en la diversidad cultural colocan en un segundo plano, cuando no obliteran, las luchas en torno a las desigualdades como la de clase, pero también otras disputas que no siempre confluyen o encuentran su lugar adecuado como las de género o diversidad sexual (Reygadas 2007). Desde la izquierda más convencional, se ha cuestionado que las diferentes modalidades del multiculturalismo son expresión de un mundo que se asume como post-político, donde el fin de las ideologías políticas, ha sustituido las luchas estructurales por la transformación radical.

Desde una perspectiva más etnográfica, algunas críticas señalan los efectos perversos del multiculturalismo como el apuntalamiento, traducción, de expresiones segregacionistas, imaginaciones de autenticidades y puridades en nombre de la cual se excluye a otros sectores subalternizados como los ‘campesinos’ o ‘colonos’, se les disputa desde un capital simbólico derivado del diferencialismo culturalista recursos y se les recorta derechos (Bocarejo 2015, Jaramillo 2015). Esto ha llevado a la emergencia de conflictos entre las mismas poblaciones subalternas que pueden ser marcadas o no como otros-étnicos entrando o estando por fuera de los “beneficios” del giro al multiculturalismo. No es de extrañar, entonces, que algunos sectores

poblacionales campesinos movilizan discursos culturalistas para entrar en el prisma de inteligibilidad y de “bondades” del multiculturalismo (Rodríguez 2016).

Otra de las críticas señaladas al multiculturalismo étnico se refiere a la creciente reducción de lo político a lo jurídico (Chaves 2011). Es sorprendente cuántos esfuerzos de las intervenciones y luchas de esta modalidad de multiculturalismo se mueven en el registro de la legislación, de los decretos, del derecho. A veces una hipertrofia jurídica, a menudo seguida de frustraciones por su inoperancia. Aunque se puede argumentar que el registro de lo jurídico sea superfluo, es importante empezar a subrayar ciertos efectos negativos de la sobredimensión de la participación de los abogados y el discurso del derecho, entre los cuales la despoliticización y la reificación de la diferencia son los más palpables.

El multiculturalismo constituye un inusitado sujeto de derechos (el otro-étnico) que operativiza en unos interlocutores concretos (los consejos comunitarios, el cabildo). De ahí, que se constituya como un espacio de superficie para una burocracia étnica. Una que opera desde ciertas políticas de la representación y de la autenticidad. Del otro lado, esto permite que el estado y las ONG's (curas, cooperación técnica internacional) adelanten una serie de prácticas (orienten recursos, interpelen a ciertos sujetos y subjetividades) configurando una gubernamentalización culturalista de la diversidad.

Esta hipertrofia jurídica, que se hace desde el litigio estratégico a menudo con las más nobles intenciones, además de haber potenciado ciertas expresiones organizativas (lo cual es positivo), ha significado un notable socavamiento de la política al domesticar malestares e imaginarios de disímiles sectores sociales en el lenguaje y mecanismos del derecho. Institucionaliza, sedimenta, establece vías, define sujetos y procedimientos... en últimas, contribuye a la “oenegización” de las organizaciones étnicas, a la judicialización de la política, a la clausura del imaginario político.

No se puede desconocer que esta modalidad de multiculturalismo étnico no haya hecho aportes importantes al reconocimiento jurídico y político de los “grupos étnicos” o pueblos indígenas y afrodescendientes. Ni que no haya que defender los esfuerzos por visibilizar y dignificar a sectores poblacionales que habían sido estereotipados como salvajes, atrasados, incapaces. No obstante, uno de los mayores problemas de esta modalidad de multiculturalismo étnico hoy en día consiste precisamente en que no ha cuestionado la noción de diferencia con la que se opera ya que, en general, tiende a suponer grupos étnicos homogéneos y absolutamente contrastantes. Estamos en deuda de articular luchas desde multiculturalismos que vayan más allá de la diferencia esencializada y generalizante de ‘lo indígena’ o ‘lo negro-afrodescendiente’, a semejanza de la crítica que diferentes corrientes del feminismo han realizado a la noción esencializada de mujer.

Conclusiones

Hay que trascender las posiciones que ven al multiculturalismo como pura emancipación o como simple cooptación. No se puede menospreciar la eclosión organizativa en torno al multiculturalismo, pero tampoco se pueden desconocer las trampas del arte de gobierno que suponen. Esta eclosión para ciertos sectores articulados en torno a ciertas diferencias racializadas, etnizadas o sexuadas significó una politización de esferas de la vida que se habían mantenido al margen de las luchas políticas, pero también una dignificación de las subjetividades asociadas. En cierto sentido ha significado una deselitización de la política, al introducir experiencias y gentes que se habían mantenido al margen de la institucionalidad.

Como nos lo recuerda Hall ([2000] 2010), lo que en su momento y contexto pudo haber operado para desestabilizar

y problematizar relaciones de dominación, en otro momento y contexto puede devenir en clausura de luchas sedimentando burocracias y empobreciendo la imaginación teórica y política. Uno de los grandes riesgos del giro al multiculturalismo consiste en la naturalización del presente, y en imaginar desde una perspectiva del diferencialismo culturalista lo que antes era interpelado, gobernado, disputado en otros términos. El multiculturalismo ha significado la visibilización de unos sujetos y en unos términos, un posicionamiento de unas voces y un lenguaje; pero por eso mismo un silenciamiento de experiencias, gentes y problemáticas que escapan a la grilla de legibilidad multiculturalista, al código de inteligibilidad constituido por el diferencialismo culturalista.

El registro de la ley es uno que necesariamente fija, osifica, pero que también se desarticula por las tensiones y diferencias dentro del aparato de estado. Si se examina un momento específico o una ley en particular, lo que emerge es una fijamiento de sujetos de derecho que deben ser claramente delimitados: un esfuerzo de purgamiento de la ambigüedad, de la heterogeneidad como exceso de lo delimitable. No obstante, las resistencias y contra-hegemonías, articuladas en nombre de los particularismos milenaristas o culturalistas de sectores subalternizados, son troqueladas, cuando no definidas, por un lenguaje y una historia que no pueden ser subvertidos con una simple inversión de las connotaciones de unas dicotomías establecidas de antemano.

Frente a la identificación etnográfica de los efectos perversos del multiculturalismo surge la cuestión de hasta dónde los problemas radican en su instrumentalización, en la forma cómo se ha operativizado y desplegado el multiculturalismo, o hasta donde se derivan de asuntos más estructurales e inmanentes. En otras palabras, estos efectos pueden ser evitados con una más adecuada y cuidadosa implementación del multiculturalismo o si definitivamente el problema es el multiculturalismo en cuanto tal.

Referencias citadas

- Abu-Lughod, Lila. [1991] 2012. Escribir contra la cultura. *Andamios*. 9 (19): 129-157.
- Anderson, Benedict. [1991] 2007. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Ediciones Trilce.
- Arizpe, Lourdes y Carlos Serrano (eds). 1993. *Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe*. Memorias del Coloquio Latinoamericano de Antropología-México 1990. México: UNAM.
- Arocha, Jaime. 1984. "Antropología propia". En Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*. pp. 253-300. Bogotá: Editorial ETNO.
- Arreaza, Catalina y Arlene Tickner. 2002. Postmodernismo, postcolonialismo y feminismo: manual para (in)expertos. *Colombia Internacional*. (54): 14-98.
- Asad, Talal. 1973. "Introduction" En: Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*. Atlantic Highlands: Humanities Press. Pp 1-19.
- Baudrillard, Jean. [1974]1991. *Crítica de la economía política del signo*. Siglo XXI. 9ª ed. México.

1980. *El espejo de la producción o la ilusión crítica del materialismo histórico*. México: Gedisa.
1979. *El sistema de los objetos*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Bocarejo, Diana. 2015. *Tipologías y topologías indígenas en el multiculturalismo*. Bogotá: ICANH-Universidad del Rosario.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1983. “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”. En: Andrés Medina y Carlos García Mora (eds.), *La quiebra política de la antropología social en México*. pp. 141-164. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
1991. *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza Editorial.
- Bonte, Pierre. 1975. *De la etnología a la antropología: sobre el enfoque crítico en las ciencias humanas*. Barcelona: Anagrama.
- Brigg, Morgan. 2002. Post-development, Foucault and the colonisation metaphor. *Third World Quarterly*. 23 (3): 421-436.
- Briones, Claudia. 1998. *La alteridad del “cuarto mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
2007. Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*. (6): 55-83.
2008. *Cartografías Argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Buck-Morss, Susan. 2005. *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Butler, Judith. 2001a. Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘postmodernismo’. *La Ventana*. (13): 7-41.
- 2001b. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
2010. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.
- Caldeira, Teresa. 2007. *Ciudad de muros*. Barcelona: Gedisa
- Cárdenas, Roosbelinda. 2012. Green Multiculturalism: articulations of ethnic and environmental politics in Colombia’s “black communities”. *Journal of Peasant Studies*. 39 (2): 309-333.

- Cardoso de Oliveira, Roberto. [1993] 2004. “El movimiento de los conceptos en antropología”. En: Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Semán (comp.), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*. pp. 35-52. Buenos Aires: Prometeo Libros-ABA.
1996. Antropología latinoamericana y la ‘crisis’ de los modelos explicativos: paradigmas y teorías. *Maguare*. (11-12): 9-23.
- [1997] 2007. “Antropologías periféricas versus antropologías centrais”. En: *O trabalho do antropólogo*. pp. 107-134. Brasília: Editora Unesp.
- Castro-Gómez, Santiago. 2007. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Césaire, Aimé. [1950] 2006. “Discurso sobre el colonialismo” y “Cultura y colonización”. En: *Discurso sobre el colonialismo*, pp. 13-75. Madrid: Akal.
- Chakrabarty, Dipesh. 2008. *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets.
- Chaves, Margarita (ed.). 2011. *La multiculturalidad estatalizada. Indígenas afrodescendientes y configuraciones de estado*. Bogotá: ICANH.
- Cimolai, Silvina. 2002. “Acción afirmativa en el ingreso a las Universidades Norteamericanas. Principios de justicia y relaciones de poder en los fundamentos del caso Universidad de California vs. Allan Bakke”
- Clifford, James y George Marcus (eds.). [1986] 1991. *Retóricas de la Antropología*. Madrid, Gijón: Júcar.
- Comaroff, John y Jean Comaroff. 1992. *Ethnography and the historical imagination*. Boulder: Westview Press.
- Correa, François. 1993. *Encrucijadas de la Colombia amerindia*. Bogotá: ICAN.
- Coronil, Fernando. 1992. “Transculturation and the Politics of Theory”. En: Fernando Ortiz, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham, NC: Duke University Press.

- Cuche, Denys. 2007. *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Curiel, Ochy. 2007. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas* (26): 92-101.
2017. Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos. *Intervenciones en estudios culturales* (4): 41-62.
- De la Cadena, Marisol. 2005. Are Mestizos Hybrids? The Conceptual Politics of Andean Identities. *Journal of Latin American Studies*. (37): 259-284.
- Dégerando, Joseph-Marie. [1800] 1969. *The observation of Savage Peoples*. Berkeley: University California Press.
- Degregori, Carlos Iván. 2000. "Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso" En: Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, pp. 20-73. Lima: IEP.
- Díaz Crovetto, Gonzalo. 2018. "El valor de las palabras: control, disciplinamiento y poder en torno al conocimiento antropológico: lecturas y reflexiones a partir del caso chileno". En: Pablo Gatti y Lydia de Souza (eds.), *Diálogos con la antropología latinoamericana*, pp. 13-22. Montevideo: ALA.
- Díaz-Polanco, Héctor. 1977. Morgan y el evolucionismo. *Nueva Antropología*. (7): 5-38.
- Dirks, Nicholas, Geoff Eley y Sherry Ortner (eds.). 1994. *Culture/Power/History. A reader in contemporary social theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Dumont, Louis. 1982. *Homo œqualis: génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid: Taurus.
- Dussel, Enrique. 2000. "Europa, modernidad y eurocentrismo". En: Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. pp. 41-53. Buenos Aires: CLACSO.
- Escobar, Arturo. 1998. *La Invención del Tercer Mundo. Construcción y Deconstrucción del Desarrollo*. Bogotá: Norma.

1999. *El Final del Salvaje. Naturaleza, Cultura y Política en la Antropología Contemporánea*. Bogotá: Ican-Cerec.
- [2001] 2002. “Globalización, Desarrollo y Modernidad”. En: *Planeación, participación y desarrollo*. Medellín: Corporación Región-Universidad Nacional-Fundación Social.
2003. “Mundos y conocimientos de otro modo”. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*. (1): 51-86.
2006. *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá: Icanh-Universidad del Cauca.
- 2005a. “Modernidad, identidad y política de la teoría”. En: *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá: Icanh.
- 2005b. “El ‘postdesarrollo’ como concepto y práctica social”. En: Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, pp. 17-31. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- Escobar, Arturo, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino. 2001. “Introducción: lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos”. En: Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino (eds.), *Política cultural & cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, pp. 17-48. Bogotá: Taurus-Icanh.
- Evans-Pritchard, Edward. [1962] 1978. “Antropología social: pasado y presente”. En: *Ensayos de antropología social*, pp. 4-23. Barcelona: Siglo XXI Editores.
- Fabian, Johannes. [1983] 2019. *El tiempo y el otro. Cómo construye su objeto la antropología*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Fahim, Hussein y Katherine Helmer. 1980. Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: A Further Elaboration. *Current Anthropology*. 21(5): 644-663.
- Fanon, Franz. 1965. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

1973. *Piel negra, mascarar blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- Featherstone, Mike. 2000. *Cultura de consumo y postmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Figueroa, José Antonio. 2000. "Ironía o fundamentalismo: dilemas contemporáneos de la interculturalidad". En: Eduardo Restrepo y María Victoria Uribe (eds.), *Antropologías transeúntes*. pp. 61-80. Bogotá: Icanh.
- Foucault, Michel. [1976]. 2007. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Vol 1. México: Siglo XXI Editores.
- [1976] 1992. *Genealogía del racismo*. Madrid: La Piqueta.
- [1978] 1999. "Las mallas del poder". En: *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Volumen III. pp. 235-254. Barcelona: Paidós.
- [1984] 1997. "El interés por la verdad" En: *Saber y verdad*, pp. 229-242. Madrid: Ediciones la Piqueta.
- Fox, Richard (ed.). 1991. *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research.
- Friedemann, Nina S. de. 1984. "Estudios de negros en la antropología colombiana". En: *Un siglo de investigación social*. Bogotá: Etno.
1987. Antropología en Colombia: después de la conmoción. *Revista de Antropología*. 3 (2): 142-164.
- Galeano, Eduardo. 1993. *Ser como ellos y otros artículos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- García Canclini, Néstor. 1982. *Las culturas populares en el capitalismo*. Habana: Casa de las Américas.
1989. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Geertz, Clifford. [1973] 2005. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
1991. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
1993. De Bali al postmodernismo: una entrevista con Clifford Geertz. (Entrevistado por Silvia M. Hirsch y Pablo G. Wright). *Publicar*. 2 (3): 17.

1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Gerholm, Tomas y Ulf Hanners. 1982. Introduction: The Shaping of National Anthropologies. *Ethnos*. 47(1): 1-35.
- Ghasarian, Christian *et al.* [2002] 2008. *De la etnografía a la antropología reflexiva: nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*. Buenos Aires: Ediciones el Sol.
- Gibson-Graham, Julie K. 2002. Intervenciones posestructurales. *Revista Colombiana de Antropología*. (38): 261-286.
- Godelier, Maurice. 1972. *Funcionalismo, estructuralismo, marxismo*. Barcelona: Anagrama.
1975. "Presentación al texto de Karl Polanyi" En: *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona: Labor Universitaria.
1979. *Racionalidad e irracionalidad de la economía*. Siglo XXI. 9ª ed. México.
1980. *Instituciones económicas*. Anagrama. Barcelona.
- Gómez García, Pedro. 1981. *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss. Cinecía, filosofía, ideología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Grimson, Alejandro. 2008. Diversidad y cultura. Reificación y situacionalidad. *Tabula Rasa*. (8): 45-67.
2011. *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Grosfoguel, Ramón. 2006. La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*. (4): 17-48.
2008. Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa*. (9): 199-215.
- Grossberg, Lawrence. 2003. "Identidad y estudios culturales". En: Stuart Hall y Paul du Gay (eds), *Cuestiones de Identidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Grüner, Eduardo. 2010. *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.

- Gudeman, Stephen. 1986. *Economics as Culture. Models and metaphors of livelihood*. London-Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Gudynas, Eduardo. 2014. “El postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa”. En: Gian Carlo Delgado Ramos (coord.), *Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, pp. 61-95. México: CEIICH-UNAM.
- Gupta, Akhil y James Ferguson. 2008. Más allá de la cultura: Espacio, identidad, y la política de la diferencia. *Antípoda*. (7): 233-256.
- Hale, Charles. 2006. *Más que un indio (More Than an Indian): Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Hall, Stuart. [1984] 2010. “Estudios culturales: dos paradigmas”. En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, pp. 29-49. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- [1986] 2010. “La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad”. En: *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, pp. 257-286. Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores-Instituto Pensar-IEP-Universidad Andina.
- [1992] 2010. “Estudios culturales y sus legados teóricos”. En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, pp. 51-72. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- [1996] 2010. “¿Cuándo fue lo ‘postcolonial’? Pensando en el límite”. En: *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, pp. 563-582. Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores-Instituto Pensar-IEP-Universidad Andina.
- [2000] 2010. “La cuestión multicultural”. En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, pp. 583-618. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

2001. "Negotiating Caribbean identities". En: Gregory Castle (ed.), *Postcolonial discourse. An anthology*, pp 281-292. Oxford: Blackwell.
2003. "¿Quién necesita la identidad?". En: Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Cuestiones de Identidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Hannerz, Ulf. 1992. *Cultural complexity*. Nueva York: Columbia University Press.
- Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, Cyborgs y Mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Harris, Marvin. 1982. *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza.
2000. *Teorías sobre la cultura en la época posmoderna*. Barcelona: Crítica.
- Harvey, David. [1990] 2008. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Hatch, Elvin. 1975. *Teorías del hombre y de la cultura*. Polam: Buenos Aires.
- Hymes, Dell (ed.). [1969] 1974. *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage Books.
- Ibáñez, Jesús. 1985. *Del algoritmo al sujeto: perspectivas de la investigación social*. Madrid: Siglo XXI.
- Inda, Jonathan Xavier. 2005. "Analytics of the Modern: An Introduction" En: Jonathan Xavier Inda (ed.), *Anthropologies of modernity: Foucault, governmentality, and life politics*, pp. 1-20. Malden: Blackwell Publishing.
- Ingold, Tim. 2008. "Tres en uno: cómo disolver las distinciones entre mente, cuerpo y cultura". En: Tomas Sánchez (ed.), *Tecnogénesis: la construcción técnica de las ecologías humanas*. Vol. 2, pp. 1-34. Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red AIBR.
- Iznaga, Diana. 1989. *Tranculturación en Fernando Ortiz*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Jameson, Fredric. [1991] 1996. *La teoría de la posmodernidad*. Madrid: Editorial Trotta.

- Jaramillo, Pablo. 2015. *Etnicidad y victimización. Genealogías de la violencia y la indigenidad en el norte de Colombia*. Bogotá: Editorial Uniandes.
- Jaulin, Robert. 1973. *La paz blanca: introducción al etnocidio*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Jáuregui, Jesús. 1997. “La antropología marxista en México: sobre su inicio, auge y permanencia”. En: *Inventario Antropológico*. Vol. 3, 13-92.
- Jones, Delmos. [1970] 1988. “Toward a native anthropology”. En: Johnnetta Cole (ed.), *Anthropology for the nineties*. Revised edition of *Anthropology for the eighties*. pp 30-41. New York: Free Press.
- Kaberry, Phyllips. 1974. “La contribución de Malinowski a los métodos del trabajo de campo y a la literatura etnográfica”. En: *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, pp. 85-110. México: Siglo XXI Editores.
- Kant de Lima, Roberto. 1992. The anthropology of the Academy: when we are the Indians. *Knowledge and Society: The anthropology of Science and Technology*. (9): 191-222.
- Kaplan, David y Robert A. Manners. 1979. *Introducción crítica a la teoría antropológica*. México: Editorial Nueva Imagen.
- Krotz, Esteban. 1993. La producción antropológica en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*. 3(6): 5-12.
1996. La generación de teoría antropológica en América Latina: silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida. *Maguare*. (11-12): 25-40.
- Kothari, Ashish *et al.* 2019. “Introducción: hallar senderos pluriversales”. En: Ashish Kothari, *et al.* (coords.), *Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo*. Barcelona: Icaria
- Kuper, Adam. 2001. *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- Laclau, Ernesto. 1996. “Universalismo, particularismo, y la cuestión de la identidad”. En: *Emancipación y diferencia*, pp. 43-68. Buenos Aires: Ariel.

- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. 1987. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Latour, Burno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. México: Siglo XXI editores.
- Leach, Edmund. 1978. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. México: Siglo XXI Editores.
- Leclerc, Gerard. 1973. *Antropología y colonialismo*. Madrid: Comunicación.
- Lévi-Strauss, Claude. [1958] 1995. *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
1970. *The Savage Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- [1973] 1979. *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. México: Siglo XXI Editores.
1981. *The Naked Man. Introduction to a Science of Mythology*. New York: Harper & Row, Publishers.
- López Beltrán, Carlos. 2004. *El sesgo hereditario. Ámbitos históricos del concepto de herencia biológica*. México: UNAM.
- Lytard, Jean-Francois. [1979] 1998. *La condición postmoderna*. Madrid : Catedra.
- Mafeje, Archie. 2001. "Anthropology in post-Independence Africa: End of an Era and the Problem of Self-Redefinition". En: *African Social Scientists Reflections Part 1*. Nairobi: Heinrich Boll Foundation.
- Malinowski, Bronislaw. [1942] 1967. *Una teoría científica de la cultura*. Buenos Aires: Editorial Suramericana.
- Martínez, Carmen. 2011. "Multiculturalismo oficial en América Latina ¿democratización o consolidación de la desigualdad?". En: Margarita Chaves (ed.), *La multiculturalidad estatalizada. Indígenas afrodescendientes y configuraciones de estado*, pp. 27-38. Bogotá: ICANH.
- Mendieta, Eduardo. 1998. "Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo". En: Santiago Castro y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin*

- disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate.* México: Grupo editorial Porrúa.
2003. "Afterword: Identities - Postcolonial and Global". En: Linda Martin Alcoff y Eduardo Mendieta (eds), *Identities: Race, Class, Gender, and Nationality*. Malden: Blackwell.
- Mercier, Paul. 1974. *Historia de la antropología*. Barcelona: Ediciones Península.
- Mignolo, Walter. 2005. Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y poscolonialidad imperial. *Tabula Rasa*. (3): 47-72.
2007. "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto". En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
2012. "Lo nuevo y lo decolonial". En: Walter Mignolo y Pedro Pablo Gómez (eds.), *Éticas y opción decolonial*. Bogotá: Universidad Nacional.
- Mintz, Sydney. 1996. *Dulzura y Poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Mitchell, Timothy. 2002. *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*. Berkeley: University of California Press.
- Morgan, Lewis Henry. [1877] 1963. *Ancient society*. New York: The World Publishing Company.
- Morley, David. 1998. "El postmodernismo: una guía básica". En: J. Curran, D. Morley y V. Walkerdine (comps.), *Estudios culturales y comunicación*, pp. 85-83. Barcelona: Paidós.
- Murphy, Robert F. 1977. "Introduction: The Anthropological Theories of Julian H. Steward". En: Jane Steward y Rober Murphy (eds.), *Evolution and Ecology. Essays on Social Transformation by Julian H. Steward*, pp 1-38. Urbana: University of Illinois Press.
- Narayan, Kirin. 1993. How native is a 'native' anthropologist? *American Anthropologist*. 95(3):671-682.
- Narotzky, Susana. 2004. *Antropología económica: nuevas tendencias*. Barcelona: Merlusina.

- O'Meara, Tim J. 1989. Anthropology as Empirical Science. *American Anthropologist*. (91): 354-369.
- Ortner, Sherry B. [1984] 1993. *La teoría antropológica desde los años sesenta*. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara.
2005. Geertz, subjetividad y conciencia postmoderna. *Etnografías contemporáneas*. (1): 25-54.
- Palerm, Angel. 1977. *Historia de la etnología: Tylor y los profesionales británicos*. México: Ediciones de la Casa Chata.
- Pazos, Álvaro. 1998. La re-presentación de la cultura. Museos etnográficos y antropología. *Política y sociedad* (27): 33-45.
- Pérez, Lissett. 2010. Antropologías periféricas. Una mirada a la construcción de la antropología en Colombia. *Boletín de Antropología*. 24 (41): 399-430.
- Polanyi, Karl. 1976. "El lugar de la economía en la sociedad". En: *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona: Labor Universitaria.
- Quijano, Aníbal. 2000. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research*. (2): 342-386.
- Rabinow, Paul. 1986. "Representation as Social Facts, Modernity and Post-Modernity in Anthropology". In: James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, pp. 234-261. Berkeley: University of California.
- Radcliffe-Brown, A. R. [1953] 1977. "Letter to Lévi-Strauss" In: Adam Kuper (ed.), *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*. London: Routledge & Kegan Paul.
1974. Estructura y función *en la sociedad primitiva*. Barcelona: Ediciones Península.
- Ramos, Alcida Rita. 2004. "Pulp fictions del indigenismo". En: Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Selman (eds.), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*, pp. 285-322. Buenos Aires: Prometeo Libros.

- Rappaport, Roy A. [1968] 1984. *Pigs for Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven: Yale University Press.
- Restrepo, Eduardo. 2017. “Imaginar el fin del desarrollo sin las garantías de radicales otredades”. En: Andrea Neira y Tatiana Gutiérrez (eds.), *Convergencias y divergencias: hacia educaciones y desarrollos ‘otros’*, pp. 19-40. Bogotá: Uniminuto.
2019. “Artilugios de la cultura: apuntes para una teoría postcultural”. En: Stuart Hall, Eduardo Restrepo y Carlos Luis del Cairo, *Cultura: centralidad, artilugios y etnografía*. Bogotá: ACANT.
- Restrepo, Eduardo y Arturo Escobar. 2005. “Other anthropologies” and “anthropology otherwise”: steps to a world anthropology network. *Critique of Anthropology*. 25(2): 99-128.
- Reygadas, Luis. 2007. “La desigualdad después del (multi)culturalismo”. En: Angela Giglia *et al.* (eds.), *¿A dónde va la antropología?*, pp. 341-364. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Reynoso, Carlos. 2003. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2004. “Tropicalismo y europeísmo. Modos de representar a Brasil y Argentina”. En: Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Semán (comps.), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*, pp. 165-195. Buenos Aires: Prometeo Libros-ABA.
2019. *Otras globalizaciones*. México: Gedisa.
- Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar. 2008. *Antropologías del mundo: Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Popayán: Ciesas-Envió Editores.
- Rodríguez, Ana Catalina. 2016. “Entre la lucha campesina y la afirmación de la identidad cultural en Montes de María”. Tesis, Maestría en Estudios Culturales. Universidad Javeriana. Bogotá.

- Rojas, Axel. 2011a. Gobernar(se) en nombre de la cultura. Interculturalidad y educación para grupos étnicos en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*. 47 (2): 173-198.
- 2011b. "Interculturalidad. El problema de las relaciones entre culturas". Tesis de la Maestría en Estudios Culturales. Universidad Javeriana. Bogotá.
- Rosaldo, Renato. 1991. *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: Gedisa.
- Rose, Nicolás. 2003. "Identidad, genealogía, historia". En: Stuart Hall y Paul du Gay (eds), *Cuestiones de Identidad*. pp. 214-250. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Sachs, Wolfgang. 2019. "Prólogo: el *Diccionario del desarrollo* reconsiderado". En: Ashish Kothari, et al. (coords.), *Pluri-verso: un diccionario del posdesarrollo*. Barcelona: Icaria
- Sahlins, Marshall. 2001. Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura. *Revista colombiana de antropología*. (17): 290-327.
- [1960] 1993. "Evolución: específica y general". En: Paul Bohannan y Mark Glazer (eds.), *Antropología: lecturas*, pp. 370-389. Madrid: McGraw-Hill.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2009. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México; Buenos Aires: Siglo XXI-CLACSO.
- Santos Herceg, José. 2012. Tiranía del *paper*. Imposición institucional de un tipo discursivo. *Revista Chilena de Literatura*. (82): 197-121.
- Segato, Rita Laura. 2007. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
2010. Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y emancipación*. (3): 14-44.
- Sil, Rudra. 2000. "Against Epistemological Absolutism: Toward a 'Pragmatic' center?". En: Rudra Sil y Eileen M. Doherty (eds.), *Beyond Boundaries*. pp. 145-176. New York: Suny.

- Spiro, Melford. 1968. "Causes, Functions, and Cross-Cousin Marriage: An Essay in Anthropological Explanation". En: Robert Manners and David Kaplan, (eds.), *Theory in Anthropology. A Sourcebook*, pp. 105-115. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Spivak, Gayatri. 2003 ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*. (39): 297-364.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1971. "Cómo descolonizar las ciencias sociales". En: *Sociología y subdesarrollo*, pp. 207-236. México: Editorial Nuestro Tiempo.
- Steward, Julian. [1955] 1993. "El concepto y el método de la ecología cultural". En: Paul Bohannan y Mark Glazer (eds.), *Antropología: lecturas*. pp. 334-344. Madrid: McGraw-Hill.
- Steward, Julian H. 1955 *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.
- Stocking, George W. 1982. Afterword: A View from the Center. *Ethnos*. 47 (1):173-186.
1987. *Victorian Anthropology*. New York: Free Press.
1993. "La magia del etnógrafo. El trabajo de campo en la antropología británica desde Tylor hasta Malinowski". En: Honorio Velasco, Javier García y Ángel Díaz (eds.), *Lecturas de antropología para educadores*, pp. 43-94. Madrid: Editorial Trotta.
1994. The Turn-of-the-Century Concept of Race. *Modernism/Modernity*. 1 (1): 4-16.
2002. Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras. *Revista de Antropología Social*. (11): 11-38.
- Tylor, Edward. [1871] 1970. *Cultura primitiva*. Madrid: Editorial Ayuso.
1970. *The origins of Culture*. Gloucester: Peter Smith.
- Tokarev, Sergej Aleksandrovič. 1989. *Historia de la etnografía*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1995. "Una historia impensable: la revolución haitiana como un no- evento". En: *Antropología*

- política. Temas contemporáneos*, pp. 351-396. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- [2003] 2011. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca-Ceso.
- Turner, Jonathan y Alexandra Maryanski. 1979. *Functionalism*. London: The Benjamin-Cummings Publishing Company.
- Ulloa, Astrid. 2004. *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología
- Valenzuela, José Manuel. 1998. "Identidades juveniles". En: *"Viviendo a toda" Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*, pp. 38-45. Bogotá. Universidad Central-Siglo del Hombre editores.
- Vasco, Luis Guillermo. 1975. *Los chami. Situación del indígena en Colombia*. Bogotá: Editorial Margen Izquierdo.
2002. *Entre Selva y Páramo. Viviendo y Pensando la Lucha India*. Bogotá: ICANH.
- Visweswaran, Kamala. 1998. Race and the culture of anthropology. *American Anthropologist*. 100 (1): 70-83.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Wade, Peter. 1997. *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- 2002a. "Identidad". En: Margarita Serge, María Cristina Suaza y Roberto Pineda (eds.), *Palabras para desarmar*. Bogotá: Icanh.
- 2002b. *Race, Nature and Culture. An Anthropological Perspective*. London: Pluto Press.
2011. Multiculturalismo y racismo. *Revista Colombiana de Antropología*. 47(2): 15-35.
- Wallerstein, Immanuel. 2007. *Universalismo europeo: el discurso del poder*. México: Siglo XXI Editores.
- Walsh, Catherine. 2004. "Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad". En: Catherine Walsh (ed.), *Pensamiento*

- crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas.* pp. 13-35. Quito: UASB-Abya Yala.
2009. *Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época.* Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- White, Leslie. 1964. *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización.* Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Williams, Raymond. [1958] 2008. “La cultura es algo ordinario”. En: Raymond Williams, *Historia y cultura en común.* Madrid: Libros de la Catarata.
- Wolf, Eric. [1982] 2000. *Europa y la gente sin historia.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Wright, Susan. 1998. “La politización de la ‘cultura’”. En: Mauricio Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas (eds.), *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural.* Buenos Aires: Eudeba.

Contenido

Introducción	9
--------------	---

PARTE I. TEORÍAS

1. Escuelas de finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX	19
Evolucionismo	23
Difusionismo	32
Particularismo histórico	36
Funcionalismo	41
2. Escuelas estadounidenses desde los años cuarenta a los sesenta	57
Neoevolucionismo	57
Ecología cultural	62
Materialismo cultural	70
3. Escuelas francesas de mediados del siglo XX	75
Estructuralismo	75
Antropología marxista-estructural	89

4. Antropologías críticas latinoamericanas e interpretativismo, años setenta-ochenta	99
Antropologías críticas latinoamericanas	99
Interpretativismo	107
5. Teorías antropológicas contemporáneas	
Sistema mundo, poder e historia	123
Antropología postmoderna	125
Postestructuralismo	138
Teoría postcolonial	148
Opción decolonial	152
Antropologías del mundo	165

PARTE II. CONCEPTOS

6. Cultura	179
De la diferencia a la desigualdad	197
7. Identidad	207
Elaboraciones teóricas	208
Aspectos metodológicos	222
8. Racismo	229
Discriminación racial: racismo a flor de piel	230
El racismo como legado colonial	233
El racismo como hecho estructural	236
Racismo manifiesto y subyacente	238
Cuerpos racializados	240
La raza es un hecho social, no biológico	243

Privilegios racializados	247
Acciones afirmativas	248
9. Desarrollo	251
Interrupción antropológica del desarrollo	256
El postdesarrollo: más allá del desarrollocentrismo	266
Cuestionamientos a las críticas postestructuralistas del desarrollo	270
10. Multiculturalismo	277
Multiculturalidad y multiculturalismos	278
Alcances del multiculturalismo	280
Formaciones nacionales de la alteridad	282
Multiculturalismo étnico	285
Entre celebraciones y críticas	287
Conclusiones	290
Referencias citadas	293

Teorías y conceptos para el pensamiento antropológico

Eduardo Restrepo

En *Teorías y conceptos para el pensamiento antropológico* de Eduardo Restrepo, inauguramos la Colección Estudios, de la Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías como proyecto editorial de la Red de Antropologías del Sur, fundada en Venezuela en 2015, y que surge como una propuesta de integración y de visibilización de las antropologías que practicamos en América Latina y el Caribe, en principio, pero que aspira a abarcar otras zonas consideradas “sur(es)” del planeta. La Colección Estudios tiene como objetivo poner a disposición de la comunidad académica latinoamericana, caribeña y del mundo en general, especialmente a estudiantes en formación, textos de reflexión antropológica de especialistas especialmente de Latinoamérica y el Caribe, libros digitales, gratuitos y en acceso abierto.

EDUARDO RESTREPO (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia) nos ofrece en la primera parte de su libro *Teorías y conceptos para el pensamiento antropológico* un recorrido por las escuelas de antropologías hegemónicas noratlánticas desde finales del siglo XIX hasta el siglo XX, en un camino que nos brinda un paneo de sus principales aportes, críticas, genealogías, interrelaciones y derivaciones. Guiados por su narrativa pedagógica, como lectores vamos recorriendo este museo de la disciplina (una cosmopolítica diversificada, como la llama Gustavo Lins Ribeiro) que se constituyó en científica y universal tejiendo durante más de un siglo cánones, panteones de héroes, y construyendo tarimas teóricas y metodológicas desde donde enunciar con estilos eficaces de textualización. Vamos navegando en sus páginas siguiendo su voz narrativa hasta tropezarnos con nuestra propia imagen en un espejo: algunas propuestas desde las antropologías latinoamericanas y caribeñas. En la segunda parte, Eduardo Restrepo trabaja con conceptos claves en la antropología, con un sentido crítico: la/s cultura/s, la/s identidad/s, el binomio raza/racismo, el desarrollo, el/los multiculturalismo/s. No solo nos brinda descarnadamente los conceptos desde su complejidad teórica y sus contradicciones, sino que nos plantea aspectos metodológicos para que, de trabajarlos en el estudio concreto de fenómenos sociales, estemos conscientes de sus grietas y soldaduras. Sin duda, *Teorías y conceptos para el pensamiento antropológico* será un libro de cabecera para estudiantes, investigadores y practicantes del pensamiento antropológico.

