



Eduardo Restrepo

Interven
ciones
en teoría cultural

editorial
UC

Interven~~er~~ciones
en teoría cultural

Eduardo Restrepo

Interven~~ciones~~
en teoría cultural

Eduardo Restrepo

Sigra de Letras

Editorial Universidad del Cauca

UC

2012

© Universidad del Cauca 2012

© Eduardo Restrepo 2012

ISBN: 978-958-732-108-1

Primera edición

Editorial Universidad del Cauca, junio de 2012

Fotografía de la portada: Víctor Vich

Diagramación: Lucy Alejandra Cruz

Diseño de carátula: Eliana Andrea Vaca

Editor General de Publicaciones: Axel Rojas

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Editorial Universidad del Cauca

Casa Mosquera Calle 3 No. 5-14.

Popayán, Colombia

Teléfonos: (2) 8209900 Ext 1134

Impreso en Popayán, Cauca, Colombia–Printed in Colombia

Impreso en Taller Editorial Universidad del Cauca

A Violeta... por todo lo que será

[...] mi proyecto consiste precisamente en procurar que 'ya no sepan qué hacer': que los actos, los gestos, los discursos que hasta ahora les parecían obvios les resulten problemáticos, peligrosos, difíciles. Ese es el efecto deseado.

Michel Foucault (1982: 75).

Autor

Eduardo Restrepo es profesor asociado del Departamento de Estudios Culturales de la Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia). Coordinador del grupo de investigación de estudios culturales de la Facultad de Ciencias Sociales y el Instituto Pensar de la Universidad Javeriana. Miembro del Centro de Pensamiento Latinoamericano Raíz-AL y de la Red de Antropologías en el Mundo. Entre sus áreas de interés y de estudio cabe mencionar la teoría crítica social y cultural contemporánea, las genealogías de la colombianidad, las geopolíticas del conocimiento, las poblaciones afrodescendientes y la región del Pacífico colombiano. Es autor de numerosos artículos, así como de varios libros de los cuales el más reciente es *Antropología y estudios culturales: disputas y confluencias desde la periferia* (2012).

Contenido

Agradecimientos	13
Introducción	15
1. La cultura en la imaginación antropológica	21
2. Distinciones teóricas en antropología	53
3. Modernidad y diferencia	89
4. Identidades: conceptualizaciones y metodologías	129
5. Historizando raza	151
6. Racismo y discriminación	173
7. Cuerpos racializados	189
8. ¿El multiculturalismo amerita ser defendido?	197
Referencias citadas	221

Agradecimientos

Trazar algunos nombres de los interlocutores con quienes los planteamientos que hago en este libro fueron forjados no deja de ser un acto significativo. No es sólo el reconocimiento de deudas intelectuales, sino también el dibujamiento de los afectos asociados. Con esto presente, quiero empezar por agradecer a Arturo Escobar, quien desde hace años ha sido una monumental fuente de inspiración. Me identifico con gran parte de su trabajo, y ya no sé realmente cuanto de mis planteamientos son el resultado de nuestras conversaciones y de su paciente generosidad. Lo que sí tengo claro es que sin su influencia y presencia, este libro no podría haber sido. También deseo agradecerle a Marisol de la Cadena por lo fascinante, confrontante y productivo que es discutir con ella. Muchas de las ideas aquí expuestas han sido decantadas con o contra Marisol, lo que la hace una de mis más valiosas interlocutoras. La impronta de Lawrence Grossberg es evidente en mi concepción de los estudios culturales, así como en mi acercamiento a la obra de Stuart Hall. Le agradezco por esas herramientas sin las cuales no me puedo imaginar, y también por sus iluminadores y certeros comentarios.

Debo un especial agradecimiento a Axel Rojas por su envidiable capacidad de trabajo que ha significado la materialización de sueños compartidos, pero también por su solidaridad y amistad infranqueable. Su insistencia en que lo pedagógico es político y sus

implacables críticas a varios de los borradores previos de capítulos de este libro contribuyeron a pulir mis argumentos y cavilar sobre mí a menudo fatídico estilo. Por sus comentarios y conversas, en las que se fueron destilando muchos de los argumentos presentados en los diferentes capítulos, agradezco a Oscar Acevedo, Mario Blaser, Alhena Caicedo, Alejandro Grimson, Eduardo Gudynas, Daniel Mato y Mauricio Pardo. Por sus juiciosos y honestos comentarios al borrador de este libro, agradezco a Julio Arias. También estoy en deuda con Julio por nuestro seminario en el grupo de estudios culturales y el proyecto de investigación sobre identidades regionales que, durante más de dos años, han sido escenarios ideales para recibir sus pertinentes aportes y para discutir algunas de las ideas que presento en este libro.

Finalmente, he de agradecer el oportuno y decidido apoyo de Cristóbal Gnecco para que este libro fuese una realidad. Desde el momento mismo en que nació la idea, mientras conversábamos una tarde en Popayán hasta los meses que tomó terminar su escritura, Cristóbal fue fundamental para no abandonar en el camino los iniciales borradores con la siempre presente excusa de las urgencias de la vida diaria.

Introducción

Los escritos deberían leerse como los síntomas: son manifestaciones de algo que tiene que expresarse de alguna manera, lográndolo a veces de las más extrañas formas. Los escritos reunidos en este libro son expresión de una incomodidad con la forma en que se han concebido y abordado algunos de los conceptos y problemáticas centrales que circulan en la teoría cultural. La incomodidad radica en la necesidad sentida de afinar las herramientas intelectuales derivadas del conocimiento experto, para comprender más densamente el mundo que habitamos y nos constituye en aras de contribuir a una imaginación teórica y política con pertinencia histórica.

El primer capítulo, dedicado al concepto de cultura, hace un rápido recorrido por las figuras-metáforas que han sido utilizadas en las escuelas del pensamiento antropológico consideradas clásicas, para luego explorar una triple tipología que muestra los supuestos sobre los que se han fundado las diferentes concepciones de cultura, incorporando las más recientes discusiones que proponen el abandono del concepto. En este capítulo se muestra, además, que si se introduce la problemática de la desigualdad se hace necesario un desplazamiento conceptual en las ideas más diferencialistas de cultura para que se permita la incorporación de las relaciones de poder en el análisis.

El segundo capítulo, “Distinciones teóricas en antropología”, busca cuestionar la imagen que circula en ciertos ámbitos del establecimiento antropológico y que introduce en el mismo paquete, al que llama ‘antropología postmoderna’, una variedad de teorías y corrientes antropológicas elaboradas desde los años ochenta. Para lograrlo, se presentan algunas de las distinciones, autores y problemáticas que hacen que el panorama de la teoría antropológica hoy sea mucho más heterogéneo y complejo de lo que suele suponerse. Debido al amplio espectro de corrientes, el capítulo se detiene sobre todo en caracterizar y contrastar el postestructuralismo y el postmodernismo.

El tercer capítulo tiene como centro la discusión sobre diferentes conceptualizaciones de la modernidad. El capítulo evidencia cómo un tipo de conceptualizaciones supone retóricas difusionistas ancladas en la idea de una única modernidad articulada al tiempo-espacio de Europa, mientras otro tipo de trabajos hace énfasis en la idea de múltiples modernidades. El argumento del capítulo consiste en subrayar la pertinencia de desplazar las conceptualizaciones de modernidad (como una o como múltiple) del terreno del sustancialismo (de la modernidad hiperreal), para concebirla desde una estrategia eventualizante que permita vislumbrarla como proyecto civilizatorio con heterogéneas racionalidades, tecnologías y subjetividades que operan en su nombre.

El cuarto capítulo, sobre identidades, es un ejercicio escrito con la intención pedagógica de recoger diferentes argumentos teóricos y ciertas sugerencias metodológicas para su estudio. Ante la oceánica y esparcida literatura que aborda la temática, el capítulo enfatiza los argumentos teóricos nodales que permiten comprender en su densidad las identidades, indicando los autores y textos en los cuales pueden ser profundizados distintos postulados. Las sugerencias metodológicas refieren a ciertas indicaciones generales para quienes adelantan investigaciones sobre esta temática.

El capítulo quinto elabora diferentes aspectos teóricos y metodológicos relacionados con la necesidad de historizar la raza, buscando ir más allá del simple enunciado que sostiene que ésta es una construcción histórica. Historizar la raza requiere de la historización de nuestras categorías analíticas para evitar caer en el anacronismo facilista que considera como racial cualquier distinción y jerarquización que apela al color o a la sangre. Por lo tanto, sugiere que es insuficiente afirmar que la raza es culturalmente producida y que las diferencias son racializadas.

A propósito del racismo y la discriminación racial, el sexto capítulo elabora en un tono escritural que busca ser más fluido y accesible la idea del racismo como un tipo particular de discriminación e ilustra cómo la raza es un hecho social asociado con cierto momento de la dominación colonial europea. En el siguiente capítulo desarrollo el argumento acerca de cómo las marcaciones raciales producen cuerpos racializados que deben ser comprendidos en su situacionalidad, historicidad y relacionalidad constitutivas. Finalmente, el libro cierra con un capítulo que se pregunta por el multiculturalismo.

La mayoría de los capítulos de este libro ha sido resultado de mi labor docente en seminarios de doctorado, maestría y pregrado en distintos programas de antropología, ciencias sociales y estudios culturales. El borrador del capítulo sobre cultura fue escrito para un curso sobre teorías antropológicas contemporáneas para el primer programa de antropología creado en el Pacífico colombiano, ofrecido por la Fucla en Quibdó. Este capítulo se complementó y complejizó con otros dos cursos, adelantados durante el segundo semestre de 2009 para la maestría en Estudios Sociales de la Universidad Pedagógica en Bogotá y el programa de Antropología de la Universidad Icesi en Cali. El segundo capítulo fue escrito en su primera versión para el curso mencionado en la Fucla, y se terminó de elaborar en el contexto del curso sobre

teorías contemporáneas en Buenos Aires, ofrecido para el Idaes de la Universidad de San Martín, en la maestría de Sociología de la Cultura, a principios de 2010. “Modernidad y diferencia” es un capítulo cuyo borrador inicial se produjo durante el segundo semestre de 2009 en el marco de un curso del mismo nombre, dictado en la maestría de Estudios Culturales; una nueva versión se elaboró en el siguiente semestre, en el seminario intensivo dictado para el doctorado de Antropologías Contemporáneas en la Universidad del Cauca. El capítulo de identidades también se deriva de mis labores docentes ya que fue escrito para ofrecer una especie de mapa de argumentos y sugerencias metodológicas al creciente número de estudiantes interesados en la temática.

Los cuatro últimos capítulos que componen este libro fueron producidos en situaciones bien diferentes. El de “Historizando raza” fue escrito en coautoría con Julio Arias como uno de los resultados de nuestro trabajo conjunto durante los últimos años. Lo escribimos por una invitación de la revista *Crítica y emancipación* de Clacso, y aunque nos identificamos con los argumentos que allí exponemos consideramos que quedó corto en términos de lo que debería ser una discusión sobre las implicaciones de historizar la idea de raza. Por su parte, el texto sobre racismo y discriminación racial está escrito para que apareciera en un libro sobre la Cátedra de Estudios Afrocolombianos dirigido a maestros y público en general. De ahí su tono, mucho más suelto y desprendido de la argumentación académica. El capítulo sobre cuerpos racializados fue escrito para un número especial sobre el cuerpo, publicado por la *Revista Javeriana* a finales de 2010. Finalmente, el capítulo que se pregunta si el multiculturalismo amerita ser defendido se basa en la transcripción de la conferencia inaugural Seminario Internacional “Territorios étnicos y autonomía en América Latina”, realizado por el Observatorio de Territorios Étnicos de la Universidad Javeriana, en noviembre de 2011.

Espero que las cartografías adelantadas en los capítulos que componen este libro contribuyan, así sea oblicuamente, a catalizar problematizaciones que desacomoden el tipo de certezas que obturan la imaginación teórica y política de nuestro presente.

1. La cultura en la imaginación antropológica

[...] la certeza estimula la ortodoxia, los rituales congelados, la entonación de una verdad ya atestiguada y todos los demás atributos de una teoría incapaz de ideas frescas.

Stuart Hall ([1973] 2010: 152).

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 definirla.¹ 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

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).

evolucionista, para Taylor 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 desplazamiento de la Cultura (como una) a las culturas (en su irreductible 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 levistraussina) 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 2011: 179). De un lado la concepción de que el comportamiento humano es regulado y recurrente. Regulado significa que sigue ciertos patrones identificables, 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 (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 concepción 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 cultura.² Para decirlo 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

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

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 sólo 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 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— ésta 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 éstas 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 iguales.⁴ En palabras de Wolf, en este modelo “cada sociedad con su cultura característica es

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 este que se tiende a presentarlas. Por tanto, las caracterizaciones del modelo como isla deben tomarse con sumo cuidado.

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 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 autocontenidos.⁵

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’. Aunque desde

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.

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 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 (cfr. 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). 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 como “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” (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. Cuche 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*.⁶ 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 que se encuentran inmersas se hacen relevantes en la descripción y explicación de las particularidades de una

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

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 sólo 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”⁷ puede ser entendida como una radicalización de este modelo. 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, considera las culturas irremediamente 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.

7 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*.

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’.⁸ 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 diferencia de este desplazamiento a la adjetivación con respecto a las nociones semióticas de la cultura

8 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 antagónicas 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. Sobre la relación entre palabras o términos y categorías o conceptos (así como en sus contextos de utilización), se volverá con mayor detenimiento en el capítulo “historizando raza”.

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 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 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 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 anti-esencialistas, 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, como 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 ambientalistas.⁹ De

9 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 presentaban como académicas, objetivas y neutrales “[...] implican una toma de posición y son políticas [...]” (1998: 139).

esta manera, la cultura deviene en recurso sin garantías 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 es una de las autoras que se propone rechazar la utilización del concepto de cultura en el análisis antropológico. En su artículo “Escribiendo en contra de la cultura”, plantea algunos de los argumentos que se han mencionado y ofrece una alternativa para hacer una antropología sin cultura.¹⁰ 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.

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 retrogradadas también al ser utilizadas por las administraciones coloniales.

- 10 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. Stoking 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.

Hoy en día, no todos los antropólogos consideran adecuada esta tendencia a abandonar el término o el concepto de cultura. 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 es 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 (2011, 2008) 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 sólo 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, aún 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 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 a pie juntillas 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 ésta).

Mi argumento es que es más productivo para los estudios antropológicos abandonar las certidumbres analíticas y políticas de la cultura (como categoría y concepto). No obstante, para plantear los argumentos por los cuales considero adecuada una antropología sin las garantías de la cultura, es relevante que me detenga a examinar las implicaciones del desplazamiento de la noción de diferencia a la de desigualdad en el análisis social.

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 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 antropología.¹¹

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:

11 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 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).

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 éstas 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 estructuradas.¹²

Esta idea de que no hay una jerarquía en las culturas y que, contrario a lo que arguía el evolucionismo, tampoco hay fases

12 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).

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 sólo 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, sólo diferencias. De tal forma, la antropología refuerza la idea de otredad y hace a las culturas inteligibles por su diferencia.

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 empecinó 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 inconmensurables, 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).¹³ Para García Canclini esta encrucijada evidencia lo problemático 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.

13 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).

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 éstas.

Inspirado en los aportes de Gramsci, para García Canclini 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 sólo 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, continua, “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 éste, 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 a 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.

Aunque reconozco lo valioso de estas propuestas que abogan por mantener la cultura (como núcleo conceptual en Trouillot y como término y concepto en Grimson), para cerrar este capítulo argumentaré acerca de las ventajas analíticas y políticas que supondría adelantar una antropología sin la cultura, es decir, sin las certezas del término y del concepto. Tomo distancia frente a conservadores y reformistas para identificarme con una posición abolicionista sobre la relevancia analítica de la cultura en la labor antropológica.¹⁴

Una antropología sin las garantías de la cultura

No es una exageración afirmar que desde hace ya algún tiempo la cultura ha escapado al control de los antropólogos y de la ‘órbita de la antropología’. Se habla sobre la cultura y se disputa en torno a ella no sólo desde los más diversos campos de conocimiento, sino también en disímiles terrenos de lo político. De ahí que Trouillot anote que “La reciente difusión masiva de la palabra ‘cultura’ espera por su etnógrafo [...]” (2011: 176). Las culturas como objeto de estudio han dejado de ser patrimonio de la antropología, si es que alguna vez realmente lo fueron.

Ya no se puede afirmar cándidamente que la antropología es *el* estudio de la cultura (o de las culturas). En el mejor de los escenarios sería un tipo de estudio o un conjunto de ellos, entre

14 Aquí estoy utilizando de manera suelta la distinción entre reformistas y abolicionistas propuesta por Hannetz (1992) y comentada por Grimson (2008: 62-63). Los reformistas serían los que quieren mantener el término de cultura, reformando el concepto. Los abolicionistas serían quienes abogan por eliminar el término y/o el concepto de cultura. He agregado el de conservadores para indicar quienes defienden el concepto de cultura a la vieja usanza.

otros (no antropológicos). Esto es así porque, de un lado, los sociólogos se han tomado seriamente el estudio de la cultura, pero también lo han hecho formaciones transdisciplinarias como los estudios culturales. Del otro, como acabamos de ver, algunos antropólogos argumentan que la disciplina debe abandonar el concepto mismo de cultura. Una antropología más allá de la cultura (Ferguson y Gupta), contra la cultura (Abu-Lughod), sin el término cultura (Appadurai, Trouillot), o una que desmonte el binarismo naturaleza-cultura (Descola, Ingold) son algunas de las propuestas que circulan desde principios de los años noventa.

Ante la primera situación, no falta quien se muestre sumamente indignado por este 'asalto a la cultura' por parte de dudosos y diletantes estudiosos, como los practicantes de los estudios culturales, a quienes se acusa de una caótica y ecléctica amalgama 'postmoderna' (Reynoso 2000). El llamado al atrincheramiento en esta especie de patriotismo disciplinario y la convocatoria a una cruzada contra las 'modas intelectuales postmodernas' hacen eco fácilmente entre los más desconcertados o entre quienes tienen más qué perder con la transformación del orden disciplinar establecido.

Por su parte, las aún aisladas voces que proponen pensar en una antropología que no estudie la cultura, rayan en el plano de la herejía para cierto sentido común disciplinario. Que otros académicos sin formación antropológica estudien la cultura es algo que podría ser ignorado, y hasta podría llegar a dársele la bienvenida, pero invitar a hacer antropología sin cultura es algo bien distinto. El panorama es menos dramático de lo que parece así expuesto. Históricamente han existido múltiples antropologías sin cultura (cfr. Stocking 2002). Gran parte de la antropología social británica ha operado más con nociones como las de sistema o totalidad social, entendiéndose en algunos casos como sociología comparativa. La etnología francesa sólo

de manera tardía incorpora, y aún de forma incompleta, la categoría de cultura. De hecho, son las diferentes tradiciones de la antropología cultural estadounidense las que han operado explícita y centralmente desde distintos conceptos de cultura. La equivalencia entre antropología y cultura sólo es válida para ciertas tradiciones y momentos. Destruir el sentido común disciplinario que establece esta identidad, constituye una de las claves y núcleos problemáticos donde se juega hoy una parte importante del lugar de politización de la teoría en el pensamiento antropológico.

Cabe recordar que la cultura (no sólo como término sino como categoría) es una construcción histórica bien específica y nada neutral. La antropóloga argentina Claudia Briones (2005) ha sugerido el concepto de metacultura para indicar precisamente que la idea que en un momento determinado tenemos de cultura es discursiva e históricamente constituida en campos de luchas de sentido específicos. Así, se llama la atención sobre la historicidad de lo que en un determinado momento aparece concebido como cultural (perteneciente a la cultura) y no cultural (un afuera de lo cultural, que naturaliza ciertos aspectos como a-culturales), al igual que los contenidos que encarnan la diferencia/mismidad cultural. En otras palabras, la metacultura refiere a los principios de inteligibilidad que constituyen lo cultural y sus diacríticos de diferencia.

En este sentido, lo que en un momento histórico y entramado social dados es considerado como “cultura” constituye una articulación contingente asociada a un régimen de verdad que establece no sólo sus interioridades y exterioridades, sino también lo legible como diferencia. Este régimen de verdad se corresponde con relaciones de saber y de poder específicas en una lucha permanente por la hegemonía, entendiendo esta última como el terreno de articulación que define los términos desde

los que se piensa y disputa sobre el mundo. Briones es clara al argumentar que: “[...] la cultura no se limita a lo que la gente hace y cómo lo hace, ni a la dimensión política de la producción de prácticas y significados alternativos. Antes bien, es un proceso social de significación que, en su mismo hacerse, va generando su propia metacultura [...], su propio ‘régimen de verdad’ acerca de lo que es cultural y no lo es” (2005: 16).

Retomando los planteamientos de Briones de la contingencia histórica de la categoría de cultura, mi propuesta es que abandonemos la cultura como eje central en el análisis antropológico y que, cuando la retomemos, sea para examinar los discursos, prácticas y disputas que se han establecido en nombre de la cultura, no sólo en la academia sino fuera de ella. Dos son los componentes de mi propuesta. En primer lugar estaría el abandono de las garantías de la cultura como término y como concepto central para el análisis antropológico. Mi problema no radica tanto en las ‘confusiones’ o las ‘malas’ utilizaciones que del término y los conceptos de cultura puedan darse dentro o fuera de la academia. Tampoco es tanto la dificultad de la labor antropológica si sigue usando la palabra (o el concepto) para socavar los imaginarios sociales racializantes que circulan asociados al término de cultura. Esas son, sin duda, dos dificultades importantes que hay que enfrentar. No obstante, desde la perspectiva disciplinaria, me parece más problemático aún que al recurrir a la cultura los antropólogos tiendan a asumir unas seguridades analíticas que a menudo operan como clausuras del pensamiento.

Es común entre estudiantes y algunos colegas que la cultura opere como un lugar común en sus análisis, introduciendo ciertas certezas y ahorrándose toda una serie de problemas. Muchas veces se asume la cultura como una cosa-allá-en-el-mundo que ellos simplemente describen o interpretan. Otras, menos comunes, se la considera una dimensión constitutiva de lo social que difícilmente

puede ser objeto de trazamiento de cerramientos fronterizos. No obstante, la cultura funciona en ambos casos como una certeza, una seguridad de lo que tiene que hacerse y conocerse que hoy empobrece significativamente la labor antropológica. El culturalismo no es más que la radicalización de estas certezas y empobrecimientos, constituye un reduccionismo extremo. Mi planteamiento es que, frente a la serie de problemáticas que enfrentamos hoy, la cultura limita la imaginación antropológica por lo que es pertinente descentrarla, cuando no abandonarla, en nuestra labor investigativa y de elaboración teórica. Eso es lo que entiendo por una antropología sin las garantías de la cultura. Dicho esto, hay que anotar que en los textos de muchos colegas esa antropología sin las garantías de la cultura no es tanto un proyecto a realizar sino una práctica ya existente, más incluso de lo que se piensa.

El segundo aspecto de mi propuesta consiste en que una de las problemáticas que debemos abordar como antropólogos en relación con la cultura consiste en estudiar seriamente su creciente presencia y fuerza en el imaginario de nuestra época. Se requiere de estudios etnográficamente orientados sobre cómo emergen y se articulan discursos, prácticas y disputas en torno a la cultura en diferentes escalas y ámbitos de la vida social y política. Así, por ejemplo, es relevante estudiar etnográficamente las intervenciones civilizatorias, desde el autoritarismo moral encarnado en nociones como ‘cultura ciudadana’, abanderada por Antanas Mockus (ex alcalde de Bogotá), hasta los múltiples efectos del posicionamiento del multiculturalismo que hace que sólo ciertas diferencias adquieran relevancia en el imaginario político y jurídico.

2. Distinciones teóricas en antropología

[...] el compromiso con una u otra teoría antropológica dista de ser una elección política y moralmente neutra.

Carlos Reynoso (2003: 59).

Aunque en Colombia existe la tendencia a adjetivar de ‘postmoderna’ cualquier crítica o elaboración antropológica que se alimente de teorías sociales aparecidas con posterioridad a los años setenta, es necesario tener presente que sólo la ignorancia acerca de la disciplina o un fuerte ejercicio de ‘violencia epistémica’ pueden llevar a encasillar como ‘antropología postmoderna’ a tan múltiples y contradictorias corrientes teóricas.

Con cierta frecuencia se escucha decir que las teorías actuales con las cuales trabajan los antropólogos son postmodernas. Incluso, algunos respetables antropólogos hablan de que hoy la teoría antropológica es ‘postmoderna’. Al referirse a antropología postmoderna muchos de ellos lo hacen de forma crítica y con cierta nostalgia de lo que, para ellos, fueron tiempos mejores. Según sus gustos académicos y políticos, los buenos tiempos del estructuralismo o del marxismo han sido relevados por una muchedumbre de formulaciones teóricas y autores que aparecen a sus ojos como artificiosamente alambicados, herejes que se

han atrevido a cuestionar la cientificidad o la revolución como diáfanos horizontes de la labor antropológica.

Estos críticos tienen algo de razón en sus preocupaciones, aunque sorprende cuán frecuente es que muchos de sus cuestionamientos se basen en un abierto desconocimiento de los planteamientos más elementales de aquellos a quienes consideran postmodernos. Por eso engloban en una sola etiqueta (la de postmodernos) a corrientes teóricas y posiciones políticas bastante disimiles, y a veces contradictorias. Es como si se englobara en una noción como la de ‘antropología moderna’ a los evolucionistas, funcionalistas, estructuralistas, marxistas, teóricos críticos latinoamericanos e interpretativistas, desconociendo sus grandes diferencias y contradicciones.

En este capítulo nos enfocaremos en presentar, así sea someramente, algunas de estas teorías contemporáneas con el propósito de evidenciar la heterogeneidad de problemáticas y orientaciones que las caracterizan. El objetivo de esta cartografía radica en evidenciar cuánto del malestar por la denominada antropología postmoderna es expresión de la combinación de ignorancias y confusiones, que en algunos casos no son para nada inocentes.

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 tres décadas. No obstante, una caracterización como ésta 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 ésta. 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 quieren 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.

Como es bastante común confundir el giro textual (la cultura como texto) del interpretativismo con las discusiones sobre la escritura etnográfica y las políticas de la representación asociadas a la antropología postmoderna, he considerado relevante empezar con una breve y esquemática presentación del interpretativismo en antropología. No debemos olvidar, sin embargo, que el interpretativismo es la última de las grandes teorías clásicas de la antropología. No sólo marcó una serie de problemas y una generación de antropólogos, sino que extendió su influencia a otras disciplinas bajo lo que se ha concebido como ‘el giro cultural’ en la historia o en la geografía.

Interpretativismo

Para los años setenta surge en los Estados Unidos una corriente de pensamiento antropológico que tuvo un gran impacto, tanto en la disciplina como 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 antropología radica en que definió una perspectiva de análisis en la que la cultura es considerada como una red de significados que debe 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, de una manera general, refiere a la interpretación de los significados. En relación con 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 1973, recoge una serie de artículos escritos por Geertz entre 1952 y 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 sido a la vez fuente de inspiración para sus seguidores como de cuestionamiento para sus críticos.¹

1 Para una presentación más detallada del trabajo de Geertz, ver Del Cairo y Jaramillo (2008). Entre los críticos en América Latina, puede consultarse a Reynoso (2008).

Geertz propone comprender la cultura como una red de significados en la que 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 de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie (Geertz [1973] 2005a: 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 seres humanos han tejido y dan sentido a su existencia. Para Geertz somos sujetos de 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] 2005b: 372)

Entre sus postulados más relevantes, el interpretativismo en antropología argumenta que la cultura constituye solo una dimensión de lo humano. En contraste con muchas de las nociones de cultura que vimos en el capítulo anterior, para la escuela interpretativa la cultura no comprende la totalidad de lo que hacen

y experimentan los seres humanos (y que nos diferenciaría de los otros animales), sino que es sólo una dimensión de cualquier actividad o concepción adelantada ellos. 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] 2005a: 26).

Por tanto, el etnógrafo debe interpretar la cultura como si estuviese leyendo un texto. Al igual que un texto compuesto por una red de significados que el lector debe comprender, la cultura es una urdimbre de significación tejida por los seres humanos. Vale 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 en el estructuralismo) a códigos inconscientes de sistemas de diferencias que hay que descubrir.²

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; la cultura no es una entidad oculta (Geertz [1973] 2005a: 24). De esta forma se rompe con las concepciones mentalistas y psicologicistas de la cultura; Geertz es claro al plantear esta distinción: “[...] decir que la cultura consiste en estructuras de significación socialmente

2 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] 2005b: 369; énfasis en el original).

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] 2005a: 26). La cultura no es algo que esté 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, para dar cuenta de la cultura es necesario situarse en la posición de los actores. También es necesario que la descripción de cualquier práctica cultural incluya el significado que ésta tiene para quienes 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 hace. La descripción densa supone ir más allá de lo que se observa en acciones concretas, para dar cuenta de los significados que se anudan a estas acciones por parte de las personas que las realizan. Una descripción superficial se quedaría sólo en las acciones, sin profundizar en los significados. En tanto interesan no sólo las acciones sino también sus significados, la descripción densa busca dar cuenta jerarquía estratificada de estructuras significativas. Una descripción densa tiene como meta el desentrañamiento de los significados a partir de los cuales los actores dan sentido a su propia experiencia, a las acciones que ellos mismos realizan: “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. La interpretación que los actores hacen de sus propias prácticas requiere a su vez de una interpretación por parte del antropólogo en la cual adquieran sentido al ser conectadas 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, analizarlo, 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).

Como ya se dijo, la antropología interpretativa busca comprender significados antes que establecer leyes generales; es por ello que cuestiona a quienes siguen el paradigma de las ciencias naturales en las ciencias sociales. Sin embargo, ello 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 interprete (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 escrito 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] 2005a: 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, 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 sujeto/objeto como entidades claramente diferenciadas 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 sujeto/objeto.

No sorprende, entonces, que desde posiciones positivistas se argumente que el propósito de las ciencias sociales consiste en el descubrimiento y explicación de leyes o regularidades, de manera semejante a cómo lo hacen las ciencias naturales, mientras desde el interpretativismo se tiene en mente la figura del lector que comprende significados. Las analogías con que opera cada uno son contrastantes: el organismo, la máquina o la lengua, por el lado de los enfoques más positivistas, el texto por el lado de los interpretativistas.

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 distinguir.

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 1984). De una época de certezas políticas y filosóficas que se dice definirían 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 estreñimientos 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:³

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).

Para el postmodernismo, decíamos, los postulados que constituyen el pensamiento moderno se consideran no sólo agotados, sino también opresores. Como corriente de pensamiento, el postmodernismo puede ser considerado como una negatividad de las premisas

3 Sobre cómo caracterizar la modernidad de una manera más elaborada, ver el siguiente capítulo.

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) 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. También se menciona, en el contexto anglosajón, a autores como Fredric Jameson ([1991] 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

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 postmoderna,⁴ 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* (Jucar 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 postmoderna* 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 Vicent Crapanzano, 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

4 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.

sustantiva con el interpretativismo que, como vimos atrás, aboga por la descripción densa. En palabras de Carlos Reynoso:

[...] la etnografía postmoderna 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 sólo 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.⁵

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) considera que el ‘nosotros occidental’ continua configurando la imaginación teórica y política de la antropología. Para la autora, este ‘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

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

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 chochoanos 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). 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 refiere 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 postmoderna 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 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).

[...] no era posible cambiar la escritura etnográfica en sus aspectos substanciales sino sobre la base de modificar la metodología de investigación en terreno. De otra manera, los cambios en la escritura solamente podrían darse en la forma, como efectivamente ha ocurrido con el posmodernismo [...] Hoy es claro que los replanteamientos posmodernos sobre la escritura son teóricos y, en lo fundamental, se han quedado en ese nivel sino poder alcanzar los propósitos que se han postulado (Vasco 2002: 453).

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 “obviedad” 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 distinguirse 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*,⁶ 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 1960 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

6 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.

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, 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 levi-straussiano realizadas por Bourdieu con su énfasis en la práctica y sus argumentaciones sobre una estructura que es estructurada y, a su vez estructurante. 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 postestructuralismo.⁷

Mi argumentación es que 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.

7 En la misma línea argumentativa de que 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.

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

Decía que al postestructuralismo se le conoce 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).

Ahora bien, 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 sólo 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 parecer 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 ésta 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 éstas 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 2001: 18).

3. Problematiza 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 relaciones cerradas y fijas, 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 immanentemente 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 sólo 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 2001: 15).

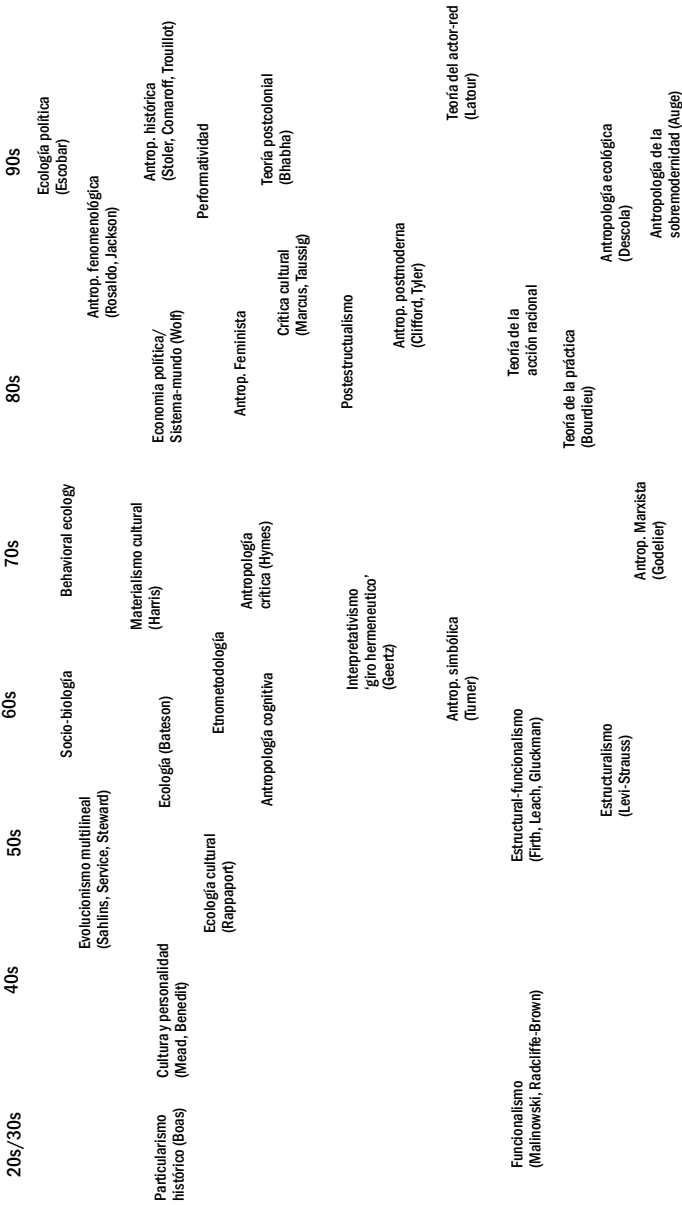
Para Arturo Escobar la relación entre antropología y postestructuralismo no radicaría tanto en que existe una ‘escuela’ de antropología postestructural como han existido escuelas funcionalistas, estructuralistas, interpretativistas, etc., sino que lo que se podría indicar como el proyecto antropológico en su conjunto confluye con el encuadre postestructural en que ambos subrayan la historicidad de los diferentes ordenes 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 siguiente tabla, se pueden presentar de forma esquemática los contrastes entre la antropología postmoderna y la antropología postestructural.

	Antropología postmoderna	Antropología postestructural
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

Para terminar este capítulo 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. Uno de los autores más identificados con esta teoría desde la antropología es Homi Bhabha y su libro *El lugar de la cultura*. Planteado de forma muy resumida, la teoría postcolonial tiene como propósito comprender los efectos estructurantes del colonialismo en las diferentes dimensiones del presente y, a partir de esta comprensión, problematizar el eurocentrismo y el lugar de Occidente en la imaginación teórica y política contemporánea. Antes que ahondar en la teoría postcolonial o en otras igualmente relevantes que se dan después del postestructuralismo (y en mucho gracias a él), cerraré el capítulo con la presentación de un diagrama que identificaría las distintas ‘escuelas’ antropológicas del pasado siglo con mayor visibilidad en los establecimientos dominantes.



Encajados teóricos del pensamiento antropológico metropolitano en el siglo XX

El diagrama presentado es sumamente incompleto y, en ciertos aspectos, también es arbitrario. Las etiquetas utilizadas para nombrar a cada escuela, responden a una particular manera de trazar las genealogías, y por supuesto, pueden ser objeto de disenso. No debe tomarse como una representación adecuada de todas y de cada una de las teorías o escuelas que han sido significativas en el pensamiento antropológico del siglo XX, ni siquiera aquel circunscrito a los establecimientos antropológicos dominantes. El propósito del diagrama es ubicar temporalmente la emergencia de algunas de las teorías para ofrecer el sentido de la dispersión que va configurándose en el campo antropológico en las últimas décadas haciendo evidente lo errado que es intentar reunir las bajo el rotulo de ‘antropología postmoderna’.

A diferencia de lo que se podía identificar hasta la segunda mitad del siglo XX, hoy no existe una corriente teórica visiblemente dominante como las narrativas de la historia de la antropología lo indican para el funcionalismo, el estructuralismo o el interpretativismo durante los años treinta, sesenta y setenta respectivamente. Muy probablemente en aquellos años el panorama tampoco era tan claro ni había una dominación tan absoluta como tiende a presentarse en los manuales de historia de la antropología y en los cursos de teoría. Pero ya es una práctica (anti)pedagógica establecida la de hablar de una sucesión de teorías o escuelas.

3. Modernidad y diferencia¹

Si la seducción de los universales noratlánticos [como la modernidad] reside en su poder de silenciar su propia historia, entonces nuestra tarea inmediata es el descubrimiento de esos silencios.

Michel-Rolph Trouillot (2002:2).

Buena parte del pensamiento crítico contemporáneo se articula en torno a un cuestionamiento de la modernidad que aparece como expresión de la expansión y dominación europea. Desde esta perspectiva, la modernidad constituye una manifestación del eurocentrismo, de la imposición de sus particularismos como unos falsos universalismos que obliteran y subsumen las más disimiles

1 Un borrador inicial de este capítulo fue escrito en el marco del seminario “Modernidad y diferencia” de la Maestría en Estudios Culturales de la Universidad Javeriana, realizado en el segundo semestre de 2009. Una nueva versión fue sometida a discusión con los estudiantes del Doctorado en Antropologías Contemporáneas de la Universidad del Cauca en Popayán, en el primer semestre de 2010. Agradezco a mis estudiantes de la maestría y del doctorado por sus comentarios y críticas, que han sido indispensables para construir mis argumentos e identificar muchas de sus limitaciones. Por supuesto, los problemas que aún persisten en el texto son de mi total responsabilidad.

expresiones de la diferencia. La modernidad aparece, entonces, como un particularismo europeo que a través de las más descaradas o elaboradas artimañas pretende aparecer como universal. Paralelas a estas críticas a la modernidad, las apelaciones a la diferencia (racializada, etnizada, cultural, sexuada, de género, generación y geopolítica, entre otras) se han ido posicionando cada vez con mayor fuerza en los imaginarios político y teórico contemporáneos. Como lo ha indicado recientemente Cristóbal Gnecco: “[...] muchas agendas de los movimientos sociales están edificadas en una condición explícita de exterioridad al proyecto moderno” (2011: 19). La diferencia emerge como articuladora de apuestas y esperanzas referidas a las luchas en torno a un mundo donde quepan muchos mundos (para usar una conocida expresión asociada al movimiento zapatista y al Foro Social Mundial).

No obstante lo valiosas que han sido sus contribuciones para descentrar ciertas premisas y arrogancias, gran parte de los discursos críticos sobre la modernidad y las apologías a la diferencia han desestimado interpretaciones más densas y contradictorias de lo que constituye tanto la modernidad como lo que aparece como diferencia. En las caricaturizaciones predominantes, no es difícil encontrar apologías a la diferencia que terminan constituyéndose como un discurso de la anti-modernidad, como la simple negación de la modernidad. En sus diferentes expresiones, el discurso de la anti-modernidad se constituye desde el supuesto de que la modernidad debe (y puede) ser desechada en su totalidad, pues la considera como la fuente de innumerables males asociados a las sutiles y abiertas borraduras de la diferencia. Sin embargo, de forma paradójica, estos discursos que abogan por un rechazo en bloque de la modernidad tienden a reproducir la lógica narrativa más convencional en que ésta ha sido representada.

En este capítulo se busca ofrecer una problematización de la forma cómo ha sido entendida la modernidad, no sólo por quienes

la han defendido y hablado en nombre de ella, sino también por quienes conciben que su práctica teórica y política pasa por un cuestionamiento de la misma. Siguiendo al antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (2002: 17), el argumento central de este capítulo es que la modernidad (y la diferencia) nunca ha sido, ni podría ser, lo que dice ser. Lo que no significa, sin embargo, que haya sido poca cosa. Como espero sustentar a lo largo del texto, gran parte del imaginario teórico y político contemporáneo se encuentra articulado por una modernidad hiperreal que tiende a obliterar la densidad de múltiples modernidades así como a limitar el principio de legibilidad de la diferencia.

Relatos difusionistas

Las conceptualizaciones más convencionales y recurrentes sobre la modernidad han sido articuladas desde lo que podríamos denominar *relatos difusionistas*. En este tipo de relatos, se parte de la premisa de que la modernidad se asocia a una época y un lugar determinados. Es decir, la modernidad no sólo es situada temporal sino que también espacialmente, identificándola con un *tiempo-lugar específico*: Europa (Mitchell 2000: 1). El tiempo histórico y el orden geográfico se encuentran interrelacionados, solo se pueden separar analíticamente. En estos relatos difusionistas, la imaginación histórica y la imaginación geográfica son expresión de la fijación de la modernidad en un tiempo y lugar determinados. A partir de esta doble identificación temporal y geográfica, se constituyen los relatos que, con ciertas variaciones, plantean que la modernidad se originó en Europa hace unos siglos (dependiendo de los autores varían los 'hechos' que marcan esta temporalidad) y desde allí se ha exportado, con mayor o menor éxito, a otros lugares y gentes no europeos.

En este tipo de relato, la modernidad no sólo se produce inicialmente en Europa sino que es, esencialmente, un producto

europeo. Aunque producto Europeo, desde un comienzo se encuentra una corriente dominante que ha concebido a la modernidad como universal. Desde esta perspectiva, existe una estrecha relación entre modernidad, Europa y universalismo. La modernidad aparece, entonces, no sólo como el tiempo-lugar de Europa sino que, por la vía del discurso universalista que se endilgaba, devenía en necesidad universal. En este sentido Wallerstein anotaba como en Europa se produce un discurso en el que “Únicamente la ‘civilización europea [...]’ pudo producir la ‘modernidad’ [...] Y como se decía que por definición la modernidad era la encarnación de los verdaderos valores universales, del universalismo, la modernidad no era meramente un bien moral sino una necesidad histórica” (2007: 49).

Que luego de su origen europeo, se lograra desmarcar completamente o no de sus particulares orígenes haciéndose (o no) un verdadero hecho ‘universal’, hace parte de discusiones establecidas hasta hoy por los autores que siguen este tipo relato. No obstante, independientemente de que se la conciba como universal o no, Europa como el tiempo-origen de la modernidad es un supuesto compartido por todos los relatos difusionistas de la modernidad.

Como parte de los relatos difusionistas pueden identificarse dos grandes variantes: una, inscrita en la predominante posición celebratoria, otra en una mirada crítica sobre la creciente difusión modernidad. La variante celebratoria concibe el proceso de difusión como simple expansión de una modernidad esencialmente benevolente y emancipante. Se concibe la modernidad como una especie de salvación de los individuos y de las colectividades. La modernidad es pensada como liberación del peso paralizante e irracional de la tradición y el tutelaje. Del otro lado, la variante crítica insiste en que no pueden desconocerse los procesos de colonización y dominación asociados a la modernidad.

La modernidad es violencia e imposición, sus manos están ensangrentadas y ninguna retórica salvacionista puede ocultar los cadáveres y las cadenas sobre los que se ha edificado.

Cualquiera sea el caso (celebración de la retórica salvacionista o crítica de la violencia constitutiva), desde ambas perspectivas la modernidad es esencialmente una, posee una suerte de identidad esencial, la cual es equiparada en su origen con Europa. En efecto, tanto en la variante celebratoria como en la crítica, se considera que la modernidad es originada en Europa y luego ‘trasplantada’ por un proceso de difusión a otros lugares y a otra gente fuera de Occidente y Europa. En estos lugares y estas gentes, en su posición de receptores (gustosos o por imposición), la modernidad traída de Europa se ‘aclimata’ con mayor o menor éxito produciendo una especie de ‘modernidades diferenciales’ que, a pesar de todos los esfuerzos, se las supone como copias más o menos exactas, más o menos diletantes de la modernidad paradigmática y verdadera proveniente de Europa. Estas narrativas son evidentes en las conceptualizaciones historicistas de la transición (de la sociedad tradicional a la moderna, de la subjetividad pre-moderna a la moderna, de una ontología no dualista a una moderna) o de la carencia (la definición de la diferencia en negatividad, como ausencia). Desde esta posición, habría dos escenarios: uno sería el de la modernidad real y paradigmática en Europa, y el otro correspondería a una serie de modernidades incompletas, de todavía-no-modernidades, por fuera de Europa. Solo algunas de ellas, con condiciones de excepcionalidad como en los Estados Unidos, habrían logrado una semejanza tal que pueden ser consideradas como modernidades auténticas o completas.

Desde estos supuestos, se considera que hay lugares y gentes modernos, mientras que otros no lo han sido todavía o solo lo son de forma incompleta e inadecuada. Vale recordar los febriles debates de mediados de la década de los ochenta en

América Latina acerca de si éramos o no modernos, o si nuestra modernidad estaba todavía demasiado mezclada con tradiciones premodernas o si habíamos saltado de la premodernidad a la postmodernidad; en todos ellos son fácilmente identificables los supuestos asociados a los relatos difusionistas de la modernidad.

Como lo ha indicado Chakrabarty, los relatos difusionistas de la modernidad operan desde una matriz historicista del tipo: “Primero en Europa, luego en otros sitios” (2008: 34). Cabe insistir en que ese “luego en los otros sitios” rara vez significa el logro de una autenticidad, se trata más bien de copias más o menos fallidas, más o menos diletantes (y en no pocas ocasiones, incluso monstruosas). Este historicismo asume que las diferencias jerarquizadas entre sociedades en el espacio, debían ser entendidas como etapas de sucesión en el tiempo, en las que Europa era el futuro de las otras sociedades y, como corolario, estas últimas representaban el pasado de Europa: “Esta poderosa narrativa transformaba efectivamente una jerarquía global *espacializada* en una (putativa) *temporalizada* secuencia histórica” (Ferguson 2005: 167). En este sentido se transformaba una jerarquización espacial planetaria en una secuencia histórica sucesiva que ineluctablemente llevaba hacia la modernidad. La modernidad hecha una poderosa narrativa teleológica que organizaba la diferencia en una necesaria línea temporal, la modernidad como un *telos* universal.

Otro aspecto de los relatos difusionistas de la modernidad consiste en la subsunción de las trayectorias y existencias de las más disimiles gentes a la historia de Europa (o, lo que es lo mismo, a la Historia). En efecto, este tiempo-lugar de la modernidad equiparado con Europa/Occidente se constituye en el referente que ordena y otorga sentido a su propia exterioridad. Todo lo que pasa por fuera de Occidente es organizado a partir de la historia de Occidente y en relación con él: “Mi

preocupación aquí es con la manera en la cual estos desarrollos por fuera de ‘Occidente’ son reorganizados como parte de su propia historia” (Mitchell 2000: 8).

Ahora bien, estos relatos difusionistas de la modernidad no son patrimonio exclusivo de los autores más conservadores. Pensadores críticos como Marx reproducen el supuesto del tiempo-lugar de la modernidad que encuentra en Europa su epicentro. Después de todo Marx era un hombre del siglo XIX, cuando la idea de progreso, abiertamente eurocentrada, articulaba el imaginario teórico y político de la época. No obstante, la equiparación de modernidad con Europa dentro de los relatos difusionistas no es un asunto que se limita a las elaboraciones del siglo XIX. Como ha argumentado Arturo Escobar (2003: 55-60, 2010: 190-191), en la caracterización convencional de la modernidad las autoridades más usualmente referidas desde las ciencias sociales y la filosofía (Durkheim, Weber, Habermas, Berman y Giddens, entre otros) operan en conceptualizaciones eurocentradas e intraeuropeas de la modernidad. Tanto para los pensadores conservadores como para los críticos la equiparación entre modernidad y Europa es tal que hablar de euro-modernidad sería una redundancia. En términos de nuestro análisis, el grueso de estas aproximaciones se inscriben en los relatos difusionistas de la modernidad.

Pero no solo las aproximaciones más convencionales se mueven dentro de los relatos difusionistas. Algunas elaboraciones recientes con lecturas más complejas parecen estar todavía capturadas por las retóricas difusionistas; tal es el caso de sugerente libro de Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos*, que interroga si Europa realmente ha sido moderna. Según Latour (2007: 28), lo moderno se refiere a dos tipos de prácticas radicalmente diferentes. De un lado, las prácticas de purificación, el permanente esfuerzo de separación ontológica entre humanos y no humanos (la cultura y la naturaleza). De otro, las prácticas

de hibridación / traducción / mediación, es decir, prácticas que producen seres que son mezclas de “naturaleza” y “cultura”, de humanos y no humanos. Las dos series de prácticas se encontrarían en constantemente en tensión.

En las primeras operaría lo que Latour denomina la ‘Constitución moderna’, la cual hace impensable e irrepresentable el trabajo de producción de híbridos. Además, como resultado de las prácticas de purificación, opera lo que Latour llama la ‘Gran división’ entre modernos y no modernos. Los modernos serían los únicos que no confunden naturaleza (realidad) con cultura (representación de la realidad), como lo hacen los no modernos, de lo cual se deriva que sólo los modernos pueden dar cuenta de la realidad tal cual es. Esta gran división no introduce simplemente una diferencia entre Europa (los modernos) y el resto (los no modernos), sino una excepcionalidad de la primera, articulada a sus actividades científicas, su concepción política y moral (Latour 2007: 145).

Como bien indica Latour, estas narrativas sobre la modernidad configuradas por la ‘Constitución moderna’ suponen una doble ceguera: (1) que ni siquiera los europeos han sido modernos (o totalmente modernos) y que (2) múltiples disputas desde lugares enunciados como anti-modernos (o postmodernos) no hacen más que reproducir (tomar por sentada) tales narrativas, que caracterizan a la modernidad sólo como prácticas de purificación. Es decir que, “Tanto los antimodernos como los postmodernos aceptaron el terreno de sus adversarios” (Latour 2007: 79). Desde el análisis de Latour, entonces, el ser moderno es una especie de acto fallido, una imaginación del mundo y de sí que no se corresponde con lo que se hace y se es: “Nos percatamos entonces que jamás fuimos modernos en el sentido de la Constitución. La modernidad nunca comenzó. Nunca hubo un mundo moderno” (Latour 2007: 77).

A pesar de lo sugerente del análisis, Latour sigue estableciendo una equivalencia de facto entre modernidad y Europa, propia de las retóricas difusionistas. Y aunque no diga nada con respecto a si la fallida modernidad ha trascendido o no los umbrales de Europa, el hecho de que muestre que ha sido un acto fallido que no se ha realizado tal como lo han imaginado las prácticas de purificación asociadas al discurso de la ‘Constitución moderna’, no significa que ponga en duda a Europa como el tiempo-lugar de la (fallida) modernidad.

Incluso autores como Foucault, tan perspicaz en sus análisis para tantos otros asuntos, parece operar en este tipo de retóricas difusionistas de la modernidad. Sus ensayos “¿Qué es la Ilustración?” y “¿Qué es la crítica?” son particularmente sugerentes para examinar sus supuestos sobre la modernidad, la cual prefiere concebir en términos de una específica ‘actitud’ o ‘*ethos*’ antes que como un periodo de la historia (Foucault [1984] 2003: 81). Foucault entiende la ‘actitud de modernidad’ como:

[...] un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria que hacen algunos; en fin, una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar y de conducirse que, simultáneamente, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como eso que los griegos llamaban un *ethos*. Y consecuentemente, más que querer distinguir el periodo ‘moderno’ de épocas ‘premoderna’ y ‘postmoderna’, creo que sería mejor averiguar cómo la actitud de modernidad, desde que se formó, se ha encontrado en lucha con actitudes de ‘contramodernidad’ (Foucault [1984] 2003. 81).

Esta actitud, que estaría encarnada en la Ilustración (*Aufklärung*), involucra una problematización de la relación con el presente,

del modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo (p. 86). Antes que elementos de una doctrina, tal problematización se refiere a “[...] la reactivación permanente de una actitud; es decir, de un *ethos* filosófico que podría caracterizarse como crítica permanente de nuestro ser histórico” (p. 86).² Todo su análisis es llevado a plantear esta actitud, este *ethos*, como una ontología histórica de nosotros mismos: “[...] en la que la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible transgresión” (p. 97).

En su conferencia titulada “¿Qué es la crítica?”, pronunciada veinticinco años antes del artículo que acabamos de citar, Foucault remonta mucho más atrás de la Ilustración el nacimiento de una ‘actitud crítica’ que sería “específica de la civilización moderna” ([1969] 2003: 5). Así, según el autor:

-
- 2 Para Foucault el *ethos* filosófico de la crítica permanente de nuestro ser histórico es caracterizado negativamente por (1) el rechazo al ‘chantaje’ de la *Aufklärung* (de estar a su favor o en su contra) y (2) evitar la confusión de identificar el tema del humanismo con la cuestión de la *Aufklärung* (lo que hay es una tensión antes que una identidad entre humanismo e Ilustración). En términos positivos, este *ethos* filosófico de lo que decimos, pensamos y hacemos a través de una ontología histórica de nosotros mismos, se puede caracterizar como: 1) Una actitud límite histórico-crítica (a partir de la arqueología como método y la genealogía como finalidad) que significa un cuestionamiento a lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio mostrando en qué medida es singular, contingente y expresión de constricciones arbitrarias. Por tanto, “[...] esta crítica no es trascendental y no tiene como fin hacer posible una metafísica: es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método” (p. 91). 2) Este *ethos* también supone la prueba histórico-práctica de los límites que pueden ser franqueados, es decir, adelantar ciertas transformaciones sobre nosotros mismos. Sobre esto Foucault plantea su preferencia por transformaciones precisas, parciales, a las “promesas del hombre nuevo” (p. 93). Finalmente, 3) estas transformaciones sobre nosotros mismos se adelantan sabiendo que no tenemos acceso (ni nunca lo tendremos) a un conocimiento completo y definitivo de lo que pueden constituir nuestros límites históricos “[...] la experiencia teórica y práctica que hacemos de nuestros límites y de su posible transgresión se encuentra, ella misma, siempre limitada, determinada y, por tanto, destinada a recomenzar” (p. 93).

[...] ha habido en el Occidente moderno (fechado grosera, empíricamente, a partir de los siglos XV-XVI) una cierta manera de pensar, de decir, también de actuar, una cierta relación con lo que existe, con lo que sabemos, con lo que hacemos, una relación con la sociedad, con la cultura, también una relación con los otros, que podríamos llamar actitud crítica ([1969] 2003: 4).

La genealogía de esta actitud crítica es situada por Foucault como una reacción al nacimiento de la gubernamentalización. En sus palabras: “[...] esta gubernamentalización [...] bastante característica de esas sociedades del Occidente europeo en el siglo XVI, no puede ser disociada, me parece, de la cuestión de ‘¿cómo no ser gobernado?’” (p.7). Por tanto, esta actitud crítica es considerada como una reacción a ciertas articulaciones de la gubernamentalización “[...] el arte de no ser de tal modo gobernado” (p. 8).³

Antes que detenernos en el detalle de los sin duda fascinantes planteamientos de Foucault, considero importante llamar la atención sobre el argumento implícito según el cual la actitud de modernidad (el ethos moderno) o la actitud crítica (en su juego con la gubernamentalización) son fenómenos originados en Europa en unos periodos bien particulares. En este sentido, sería otra expresión de la manera cómo opera el relato difusionista;

3 Este juego entre la gubernamentalización y la crítica, habría que entenderlo en los siguientes términos: “Y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus efectos de verdad; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente como función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad” ([1969] 2003: 10-11)

si esta actitud de modernidad o crítica se encuentra en lugares y gentes distintas a la Europa occidental no parece haber otra explicación de la que fueron trasplantados directamente por los europeos o por iniciativa de los no europeos en una evidente actitud mimética con Europa.

En este punto Foucault no parece diferenciarse de las elaboraciones sobre la modernidad más convencionales que hemos comentado.⁴ No obstante, no somos los primeros en indicar este límite en su obra. Foucault han sido cuestionado por haberle atribuido un origen europeo a tecnologías consideradas modernas que una genealogía más amplia puede ubicar en otros lugares (Mitchell 2000: 3). Otros autores, entre los que cabe destacar a Ann Laura Stoler (1995), han cuestionado a Foucault por la obliteración de la situación colonial en sus análisis de la emergencia del racismo de estado y la biopolítica, así como en sus elaboraciones sobre la emergencia de la sexualidad basadas exclusivamente en el sujeto europeo.

Como ya debería ser claro a estas alturas, los relatos difusionistas de la modernidad se encuentran bien extendidos y abarcan disímiles académicos, tanto en Europa como en las periferias, desde hace un par de siglos hasta hoy. No obstante, estos relatos han sido, sobre todo en las últimas dos décadas, objeto de fuertes cuestionamientos. Múltiples son las críticas al planteamiento de Europa como el tiempo-lugar de la modernidad reproducido en los diferentes relatos difusionistas. Se ha argumentado, por ejemplo, que tales relatos son abiertamente eurocéntricos y no se corresponden con las dinámicas históricas.

Siguiendo esta línea de argumentación, algunos autores han evidenciado desde análisis históricos concretos que algunos de los

4 Partha Chatterjee (1997) pone en evidencia los supuestos coloniales de este análisis de Foucault y del texto de Kant que sirve de base a su discusión.

rasgos considerados como característicos de la modernidad fueron inventados en territorios coloniales mucho antes de que logran ser introducidos en Europa. Según autores como Chartterje (2008), por ejemplo, la población y la cultura son invenciones producidas en regiones colonizadas antes que en Europa. En la misma dirección argumentativa se puede situar la conocida tesis de Anderson ([1991] 2007) de que la nación como una comunidad imaginada se produjo primero en el continente americano por parte de las elites criollas antes que se introdujera a Europa. Mintz ([1985] 1996), por su parte, muestra como ciertas tecnologías de domesticación de los cuerpos se dan primero en las plantaciones del Caribe antes que en la Inglaterra de la Revolución Industrial.

Todos estos análisis tienen en común que visibilizan el lugar de la periferia no europea, en gran parte en condición de dominación colonial, en una genealogía de la modernidad que hasta ahora había asumido que era resultado de procesos e invenciones intraeuropeos: “Tales cuestiones sobre el papel de la periferia [...] en la genealogía de la modernidad han mostrado que necesitamos reexaminar muchos de los escritos críticos sobre la modernidad europea que le han dado forma a nuestro pensamiento [...]” (Mitchell 2000: 5).

A pesar de lo valioso de este tipo de análisis histórico que da un lugar protagónico a la periferia en la genealogía de la modernidad, no se puede dejar de señalar que su riesgo consiste en caer en la simple inversión de la narrativa que localiza el origen de la modernidad en Europa para ubicarla en un lugar cualquiera por fuera de ella. En su expresión extrema, esto es lo que Wallerstein denomina ‘eurocentrismo antieurocéntrico’ (2007: 65). Este tipo de eurocentrismo es una modalidad de occidentalismo ya que simplemente invierte los términos, argumentando que la modernidad no es europea sino que es una aspiración común de muchas civilizaciones o que fue antecedida por modernidades en otras civilizaciones mucho antes que en

Europa. Lo que se disputa así es la preeminencia en el origen, no el contenido asociado a la modernidad. Wallerstein considera que este antieurocentrismo es eurocéntrico porque “[...] acepta absolutamente la definición del marco intelectual que los europeos impusieron al mundo moderno, en vez de reabrir completamente las cuestiones epistemológicas” (2007: 65).⁵

Otra serie de críticas a los relatos difusionistas de la modernidad indica el anacronismo de sus supuestos. Desde una perspectiva del sistema-mundo o macroestructural, la modernidad no puede ser adecuadamente considerada una invención de Europa ya que ambas (la modernidad y Europa) son co-producidas como resultado de la emergencia y expansión del sistema mundo y no sus anterioridades. Plantearse la modernidad como un producto europeo es un anacronismo, el efecto de un ‘presentismo histórico’. Como bien lo sustenta Mitchell: “Ver a la modernidad no como un producto de Occidente sino de sus interacciones con no-Occidente nos deja aun un problema. Asume la existencia de Occidente y su exterioridad, mucho antes de que las identidades del mundo fueran divididas en este terso dualismo eurocentrado” (2000: 3). Tanto Europa como la modernidad son el resultado de un sistema mundo que las antecede. Europa no es un agente-

5 En el mismo sentido, Trouillot anotaba: “Muy a menudo, los críticos del eurocentrismo establecen sus argumentos en términos de una primacía cronológica. Destinan mucha energía demostrando que tal o cual característica, que las narrativas del Atlántico Norte decían habían estado primero en Europa, pudieron haberse encontrado en otros lugares antes de la presencia europea. El error aquí es olvidar que la primacía cronológica es, en sí misma, un principio de la imaginación noratlántica. Esto es, el valor que tiene ser los primeros se deriva de un tiempo particular y privilegiado, y de cómo se asume una historicidad. La existencia de ciertas características sociales afuera de Europa importa menos que la inscripción de esas características en regímenes sociales y políticos *en aquel entonces* y, mucho menos aún, que la inscripción de esas mismas características, como se encontraban en Europa entonces, en las *actuales* narrativas noratlánticas” (2002: 231).

identidad preexistente que crearía la modernidad, sino que ambas son el resultado de un sistema mundo que las antecede y constituye. El punto no sería simplemente introducir a la periferia en la genealogía de la modernidad pretendidamente europea, sino socavar el postulado mismo de que la modernidad es el resultado de entidades geohistóricas como Europa (o la periferia) a las que se supone como ya constituidas.

Desde estas críticas, entonces, se hace indispensable descentrar la modernidad de su identificación temporal y espacial con Europa. Hay que romper la equivalencia (como anterioridad e interioridad) entre modernidad y Europa. En esta dirección se encuentran, precisamente, aquellos planteamientos que hablan de múltiples modernidades.

Múltiples modernidades

Como resultado del cuestionamiento a los relatos difusionistas de la modernidad, se ha ido posicionando una serie de planteamientos que de diversas maneras pluralizan la modernidad. Uno de los modelos más recurridos ha sido el que podríamos denominar de las modernidades alternativas o vernáculas. Este modelo enfatiza los procesos de lugarización e indigenización de la modernidad, mostrando cómo incluso la modernidad europea (o la euro-modernidad) es una particular articulación cultural e históricamente situada.

Como ha sugerido Trouillot (2002), la idea de modernidad se ha constituido como un universal noratlántico que opera como si fuese un paradigma transhistórico y transcultural, obliterando la particular historicidad y locación de la cual ha brotado. Como uno de los universales noratlánticos, la modernidad encarna determinadas visiones sobre el mundo y establece el 'estado correcto' de las cosas:

lo bueno, lo malo, lo deseable. No sólo describe como son las cosas del mundo, sino que prescribe como deberían ser. Estos cerramientos epistémicos, morales y éticos, no descartan la existencia de profundas ambigüedades en las narrativas de la modernidad. Por el contrario, es la ambigüedad constitutiva en la que radica parte de la vitalidad este universal noratlántico. En su multiacentalidad se encuentra una fuente que ha garantizado su incomparable éxito en la seducción de las más disímiles subjetividades y sus concomitantes diseños de sociabilidades (Trouillot 2002).

Cuestionando esta arrogancia universalista, para el modelo de las modernidades alternativas se hace indispensable romper con el supuesto de que la modernidad es una sola, esencialmente idéntica en todos los lugares y para todas las gentes. En las retóricas difusionistas la diferencia empíricamente observable de las modernidades trasplantadas de Europa a otros territorios se entiende como una diferencia provisional, un no-todavía. Si no encaja en la idea de provisionalidad, entonces esta diferencia con respecto al paradigma no puede ser sino diletantismo monstruoso. Desde estas retóricas difusionistas modernidades diferentes a la Modernidad (así a secas y en mayúscula inicial porque es un paradigma, esencialmente idéntica) solo tienen cabida como provisionalidad o monstruosidad.

Desde la perspectiva de las modernidades alternativas se plantea que hay diferentes formas de articulación de la modernidad, no simplemente provisionalidades o monstruosidades de la ‘auténtica’ Modernidad. De ahí que argumenten que la europea es sólo una modernidad existente (o un conjunto de ellas), no la encarnación del universal, la expresión incontaminada de su idealidad esencial. Se entiende la “[...] modernidad como siempre inscrita en la cultura, inevitablemente ‘contaminada’ por la historia [...]” (Kahn 2001: 658). Se cuestiona, por lo tanto, la existencia de una única modernidad tanto como la equivalencia

de modernidad con Occidente o Europa. Se habla de euro-modernidad, como una particular formación o actualización del campo entre las modernidades existentes. Como argumentan varios antropólogos: “Si [...] la modernidad está siempre y en todo lugar imbricada en circunstancias particulares, entonces la modernidad debe ser pluralizada. No puede haber una modernidad en singular, sino múltiples modernidades” (Kahn 2001: 659).

Ahora bien, esta idea de modernidades alternativas no es solo una categoría académica sino una noción a la que se puede apelar por parte de actores locales en diferentes lugares del mundo. Así, por ejemplo, la idea de modernidades alternativas tiene significados distintos en el imaginario histórico y político en el suroeste y este de Asia de lo que significa en África (Ferguson 2005). Para algunas versiones asiáticas de modernidades alternativas, la idea “[...] ha sido fundamentalmente sustentada en la posibilidad de un camino paralelo, económicamente análogo a Occidente pero culturalmente diferente” (Ferguson 2005: 173). Estudios realizados en África, por su parte, muestran que aunque se ha roto con las nociones teleológicas de la modernidad, la modernidad sigue capturando la imaginación colectiva articulada “[...] como un estatus global y una condición política económica: la condición de ser primera clase. Algunas personas y lugares la tienen, otros no; el asunto central concierne a pertenencia y rango” (Ferguson 2005: 175). De ahí que se dé un rechazo a las ideas de modernidades alternativas de muchos antropólogos contemporáneos como “[...] un conjunto de maravillosas prácticas culturales diversas y creativas [...]” (p. 175). Entonces mientras en Asia se puede hallar una especie de identificación local con la idea de modernidades alternativas, en África tal posibilidad es problematizada y circunscrita a los culturalismos antropológicos.

Es pertinente subrayar que la perspectiva analítica de Ferguson es etnográfica, esto es, el examen de cuáles son los sentidos y

prácticas asociadas a la modernidad por unas gentes y en lugares concretos (p. 166). Lo interesante de su trabajo consiste en invitarnos a considerar que los significados de las categorías que los académicos discuten conceptualmente suelen ser concebidos por las poblaciones locales de formas que no pocas veces nos sorprenden. Desde la perspectiva de los imaginarios histórico políticos de las poblaciones en diferentes puntos del mundo, que se estén pensando a sí mismas desde modernidades alternativas o desde una imaginada y multiacentual noción de modernidad europea es un asunto que requiere ser abordado etnográficamente.⁶

En los últimos años, Arturo Escobar ha venido dándole cuerpo no sólo a la noción de modernidades alternativas sino a la de alternativas a la modernidad. Su reciente libro, *Territorios de diferencia*, tiene como uno de sus ejes articuladores sustentar ambas categorías desde el trabajo etnográfico centrado en el Pacífico colombiano y en el movimiento social de comunidades negras (Proceso de Comunidades Negras). De un lado, para Escobar (2010: cap. 4) la noción de ‘modernidades alternativas’ implica una pluralización del concepto de modernidad en tanto evidencia la negociación incesante de la modernidad por parte de los grupos locales. Desde sus prácticas de diferencia basadas en lugar, estos grupos locales evidencian un potencial transformador de los diseños globales articulados por una noción eurocentrada de modernidad. De otro, el concepto de ‘alternativas a la modernidad’ apunta a una propuesta analítica pero también a un proyecto político-cultural que busca un descentramiento de la euro-modernidad como organizadora de la imaginación política y la vida social. Escobar anota que el significado de alternativas a la modernidad refiere a:

6 Sobre los problemas y alcances de la etnografía como estrategia de producción de conocimiento para examinar las múltiples modernidades, volveré más adelante.

[...] un espacio discursivo en el que la idea de una modernidad singular ha sido suspendida en un nivel ontológico; donde Europa ha sido provincializada, es decir, desplazada del centro de la imaginación histórica y epistémica; y donde el examen de modernidades concretas, proyectos simétricos y procesos descoloniales puede ser iniciados en serio desde una perspectiva des-esencializada (2010: 342).

De cierta manera la noción de ‘modernidades vernáculas’ sugerida por Stuart Hall ([2000] 2010) se mueve en un registro bastante parecido al elaborado por Escobar con la idea de modernidades alternativas. Para Hall, las modernidades vernáculas serían ese conjunto disperso de modulaciones locales ‘desde abajo’ que traducen, desvían y rearticulan los imperativos de la tecnomodernidad occidentalizadora. Estas modernidades vernáculas “Constituyen la base para una nueva clase de ‘localismo’, que no es particularista de manera autosuficiente sino que surge dentro de lo global sin ser simplemente un simulacro de ello mismo [...]” (Hall [2000] 2010: 590).

Como hemos visto, la idea de modernidades alternativas supone una pluralización del análisis histórico y contemporáneo de las posibles articulaciones de la modernidad. Desde esta perspectiva se hace referencia a modernidades en plural en vez de a la modernidad en singular. Esto no es un mero desplazamiento gramatical, sino una transformación en la conceptualización articulada por los académicos pero también del imaginario histórico y político que constituye nuestro presente. Aunque desde esta perspectiva la modernidad no es equivalente a euro-modernidad, esto no quiere decir que la relación entre modernidad y Europa sea cualquiera. No se puede desconocer que, por lo menos desde finales del siglo XVIII, gran parte de los proyectos de colonización y de dominación europea (dentro y fuera del continente europeo, por europeos nacidos en Europa

o sectores dominantes que se imaginan a sí mismos europeos) se han hecho en nombre de su supuesto privilegio civilizacional articulado como modernidad universal.⁷

El modelo de las modernidades alternativas implica la provincialización de Europa y sus articulaciones de la modernidad (Chakrabarty 2008). Esta provincialización significa mostrar la situacionalidad, contingencia y heterogeneidad de diversas tecnologías e imaginarios conceptuales, sociales y políticos asociados a Europa que se quieren presentar como deslocalizados, necesarios y universales. Este movimiento de provincialización supone poner en evidencia el efecto estructurante del predominio de la idea de Europa (que no necesariamente se corresponde con las Europas existentes) como sujeto-agente de todas las historias (incluyendo las supuestamente articuladas desde posiciones de sujeto subalternas). Con esta aproximación se busca examinar cómo “[...] ‘Europa’ sigue siendo el sujeto teórico soberano de todas las historias [...] [T]odas estas historias propenden a convertirse en variaciones de un relato maestro que cabría denominar ‘la historia de Europa’ [...] en nombre de esta historia sólo es posible articular posiciones de sujeto subalternas” (Chakrabarty 2008: 57).

Varios han sido los cuestionamientos realizados a la idea de modernidades alternativas o vernáculas. En primer lugar se ha argumentado que los análisis de las modernidades alternativas o vernáculas radica todavía, aunque de manera mucho más sutil que en las retóricas difusionistas, en el supuesto de que son una especie de variaciones de un subyacente modelo que les serviría de común denominador (Grossberg 2010: 61). Como lo han indicado varios autores (Escobar 2010, Grossberg 2010, Mitchell 2000), el riesgo de la idea de modernidades alternativas o vernáculas consiste en que, a veces de manera tácita, se conserva el modelo de una noción

7 Sobre este punto volveré más adelante.

de modernidad subyacente en la diversidad de sus expresiones. Modernidades alternativas o vernáculas tiende a reproducir una subyacente y fundamental modernidad como modelo o esencia, a partir de la cual se establecería la multiplicidad de modernidades realmente existentes. Si en las diferentes versiones de modernidades alternativas o vernáculas se mantiene una subyacente modernidad como una especie de trascendente, la pregunta sería, entonces, ¿qué tan *alternativas* o que tan *vernáculas* son las modernidades alternativas o vernáculas?

El cuestionamiento opuesto también ha sido formulado. Para autores como Kahn (2001) si, como argumentan las modernidades alternativas o vernáculas, la modernidad es siempre en plural ya que no se puede desvincular de los contextos históricos y culturales en los cuales se articula (incluyendo a las modalidades de modernidad europea), de esta multiplicidad radicalmente contextual no podría destilarse algo así como una ‘modernidad pura’ a no ser que se recurra a una noción extremadamente formal y procedimental de lo que significaría en últimas modernidad. Pero ya en este caso, habría perdido sentido hablar de modernidad tanto como adjetivarla con un apelativo nacional o regional: “Si la modernidad [...] no puede abstraerse del contexto y su singularidad, ¿es en últimas de alguna utilidad hablar de la modernidad? ¿Por qué hablar de una modernidad griega, asiática, islámica en cualquier caso si lo singular es inimaginable? Nada en absoluto se puede obtener mediante la adición del término ya que no puede tener sentido por sí mismo” (Kahn 2001: 659).

Ante tal grado de relativización contextual de lo que puede ser considerado como modernidad, entonces se diluye cualquier posibilidad de una generalización significativa del término que implique conservar algo de su relevancia analítica: “La insistencia del etnógrafo en la primacía del contexto, al relativizar y pluralizar la modernidad, nos lleva a rechazar

cualquier entendimiento general y singular de la modernidad y nos invita a abandonar el concepto como atrapado en una contradicción sin esperanza” (Kahn 2001: 659). Esta línea de argumentación crítica, para plantearla en otras palabras, es algo así como: si cualquier cosa puede ser una modernidad alternativa o vernácula, entonces nada es modernidad realmente.

El cuestionamiento de Kahn es en parte una reacción a un artículo escrito por otros dos antropólogos, Harri Englund y James Leach, en el que estaban problematizando también la idea de múltiples modernidades. La crítica de estos autores radicaba en que las formulaciones de múltiples modernidades, muchas de ellas basadas en estudios etnográficos en sociedades no occidentales, a menudo estaban asumiendo irreflexivamente una teoría de la modernidad que implicaba una serie de meta-narrativas. Por meta-narrativas Englund y Leach (2000) refieren a ciertos supuestos de orden filosófico que estaban implícitos en la teoría de la modernidad con la que se operaba y desde los cuales se interpretan las más variadas realidades sociales y culturales. En otras palabras, con una idea prefabricada de la modernidad se estaban interpretando las disímiles realidades sociales, que en su variabilidad eran consideradas entonces como múltiples modernidades. La paradoja consiste en que al querer descentrar la modernidad del lugar y del tiempo de Europa como un gesto de desestabilización del etnocentrismo, lo que estaban haciendo realmente era reforzarlo al mantener fuera del examen la meta-narrativa de la modernidad con la que estaban interpretando las más variadas prácticas y contextos sociales (Englund y Leach 2000). Como lo clarificaba uno de los autores, “[...] nosotros advertimos contra la total adopción de una teoría de la modernidad sin darse cuenta del poder de las meta-narrativas que contiene para organizar la producción del conocimiento” (James Leach en Kahn 2001: 668).⁸

8 Contrario a abandonar la teoría de la modernidad que organiza el campo de investigación, Kahn considera que el problema radica en la particular

Otra crítica a la pluralización de la modernidad que se haya a la base de las modernidades alternativas o vernáculas proviene de quienes consideran que si no se habla al mismo tiempo de asimetrías y desigualdades en términos del sistema mundo y de las formaciones nacionales y sociales concretas, se puede caer fácilmente en una especie de culturalismo que simplemente reemplaza con una nueva terminología seductora vocabularios políticamente incorrectos como los asociados a los términos de subdesarrollados o pre-modernos: “[...] Poco importa si seguimos utilizando el término modernidad en la modalidad individual o plural, si no prestamos atención a los mecanismos de dominación y la gobernabilidad que operan en el orden mundial moderno” (Welz 2004: 15).

Tal vez uno de los esfuerzos intelectuales más sostenidos en la última década por evidenciar las relaciones de poder global que se asocian con la modernidad se encuentra en la inflexión decolonial. Con inflexión decolonial me refiero a un colectivo de argumentación, principalmente de académicos latinoamericanos, que basados en la noción de colonialidad del poder del sociólogo peruano Aníbal Quijano y en la idea de primera y segunda modernidad del filósofo argentino Enrique Dussel han planteado una crítica de la modernidad desde la colonialidad.⁹

De forma resumida, se pueden resaltar tres críticas a las ideas de modernidad convencionales realizadas desde la colonialidad.

teoría que ha orientado estos estudios. De ahí que sugiera apelar a una tradición crítica para contar con una teoría de la modernidad heurísticamente relevante para el trabajo etnográfico. En este punto me distancio de la propuesta de Kahn que supone que apelando a la teoría crítica de la modernidad tendríamos la certeza de distinguir la modernidad como un proceso socio-histórico claramente identificable frente al cual podemos contrastar finalmente las múltiples modernidades.

9 Esta es una presentación muy apretada de las críticas a la modernidad elaboradas desde la inflexión decolonial. Para una exposición de las fuentes, categorías y cuestionamientos a esta corriente, ver Restrepo y Rojas (2010).

La primera, que la modernidad nace con el sistema-mundo en el siglo XVI y no unos siglos después como tiende a ser considerado en las narrativas convencionales sobre la genealogía de la modernidad (en general, ligada a procesos de orden económico, social y político en Europa como la Reforma, la Ilustración, la Revolución Industrial y la Revolución francesa). Desde el siglo XVI se gestaría lo que estos autores denominan el sistema mundo moderno/colonial por lo que el origen de la modernidad debería ser ubicado en la conquista de las Indias Occidentales. La segunda crítica consiste en que la modernidad es solo la cara visible y amable de un sistema mundo, asociada a una retórica salvacionista, que oculta su lado oscuro y de violencia: la colonialidad. Para estos autores, no hay modernidad (un nosotros moderno, paradigma de humanidad) sin colonialidad (un ellos no moderno, seres inferioizados y dispensables). Por eso, desde su perspectiva modernidad y colonialidad se constituyen mutuamente, son una unidad en diferencia. Con esto, cuestionan las narrativas eurocéntricas de la modernidad. Finalmente, argumentan que la colonialidad del poder es un patrón global de dominación que emergió con el colonialismo europeo, pero que se mantiene hasta nuestros días. Entre otros procesos, este patrón ha racializado a las poblaciones del mundo y jerarquizado territorios y recursos en aras de su explotación al servicio de la acumulación capitalista tendiente principalmente al beneficio de Europa y los eurodescendientes. Así cuestionan las retóricas salvacionistas de las narrativas convencionales de la modernidad.

En una línea independiente de las críticas de la inflexión decolonial, encontramos una serie de trabajos sobre el Caribe con un bagaje histórico muy fuerte que hablan de modernidades denegadas. Estas modernidades denegadas son formas de ser modernos que son impensables como modernas por parte de las narrativas convencionales de la modernidad, pero que en su existencia significan un cuestionamiento radical a estas

narrativas. En su artículo “Moderno de otro modo”, Michel-Rolph Trouillot argumenta que la modernidad siempre ha sido estructuralmente plural (requiriendo un Otro y un Allá, una heterología) e históricamente plural (una alter-ego, un moderno de otro modo): “La modernidad como una estructura requiere un otro, un alter, un nativo, de hecho, un alter-nativo. La modernidad como un proceso histórico también crea su alter-ego, tan moderno como Occidente, sin embargo, moderno de otro modo” (2002: 6). De ahí que esos otros de la modernidad, que no son reconocidos como tales, son modernos de otro modo en múltiples prácticas y subjetividades como las que analiza Trouillot para los esclavizados en el contexto de la plantación en el Caribe. “La modernidad crea a sus otros: múltiples, multifacéticos, multidimensionales. Lo ha hecho desde el primer día: *nosotros* siempre hemos sido modernos, modernos diferentes, contradictoriamente modernos, modernos de otro modo, pero modernos, sin duda” (Trouillot 2002: 233).

En sintonía con estos planteamientos, y también alimentados sus análisis sobre el lugar del Caribe en el sistema mundo y particularmente de la Revolución Haitiana, Sibylle Fischer (2004) ha acuñado del concepto de modernidad desmentida (*disavowed modernity*). El concepto busca evidenciar el carácter conflictivo de las obliteraciones y de los impensables modernos de la modernidad: “Propongo el concepto de modernidad desmentida para indicar la naturaleza conflictiva y discontinua de la modernidad en la Era de la Revolución. ‘Desmentida’ tomada tanto en su sentido cotidiano como ‘rechazo a reconocer’, ‘repudio’ y ‘denegación’ [...] y en su más técnico significado en la teoría psicoanalítica como un ‘rechazo a reconocer la realidad de una percepción traumática’ [...]” (2004: 38). Al igual que Trouillot o la inflexión decolonial, Fischer enfatiza las relaciones de poder que constituyen los ‘afueras’ o los ‘impensables’ de la modernidad.

Antes de terminar este aparte sobre las múltiples modernidades,¹⁰ es pertinente subrayar que la pluralización del análisis de la modernidad no se ha circunscrito a la idea de las modernidades alternativas o las modernidades vernáculas. Más allá de esta idea, encontramos trabajos que proponen lo que podríamos denominar como otras modernidades. La diferencia radica en que mientras las conceptualizaciones de las modernidades alternativas o vernáculas suponen a la euro-modernidad como la formación a la que se transforma, modula y resiste desde localidades o prácticas de diferencia basadas en lugar, la idea de otras modernidades va mucho más allá al mostrar que la euro-modernidad ha sido sólo una manera de modernidad ya que han existido, a veces antes e independientemente de Occidente, otras modernidades.

Las otras modernidades, entonces, no son variaciones o modulaciones de la euro-modernidad (como en las modernidades alternativas o vernáculas), sino que son modernidades genealógica y ontológicamente otras. Los recientes planteamientos de Grossberg (2010) ilustran este modelo. Grossberg parte de sugerir que debe rechazarse:

[...] una única narrativa de la modernidad, incluso una narrativa lineal fracturada a través de la cual la modernidad se mueve, ya sea suavemente o con rupturas, en una serie de estados. No es un asunto de variaciones, no importa cuán grandes, en torno a una serie de temas, ni un proceso continuo de hibridación de alguna formación originaria (2010: 268).

10 Además de los autores ya mencionados, entre la literatura más sociológica que empieza a elaborar la idea de múltiples modernidades, ver Eisenstadt (2000), Kaya (2004), Martin (2005) y Wagner (2000).

El cuestionamiento a la hibridación de alguna forma originaria de modernidad puede ser leído como una distancia con las nociones de modernidades alternativas que mantienen un núcleo original estable (la modernidad a secas) desde el cual se define lo que es alternativo (las modernidades alternativas). De ahí la serie de preguntas que introduce: “¿Cómo empieza uno a cuestionar la táctica discursiva en la que la euro-modernidad siempre se rehace a sí misma de un singular universal a lo universal singular? ¿Cómo pensar en la categoría de modernidad como algo más que un universal singular? ¿Cómo podría uno multiplicar modernidades como algo más que las variaciones híbridas dentro de esa singularidad?” (p. 268).

Uno de los puntos de apertura de la idea de otras modernidades radica en que se esquivo el riesgo de reproducir la lógica de la euro-modernidad en su negatividad: “[...] Quiero evitar la reproducción paradójica de la lógica negativa de la euro-modernidad. La cuestión —están estas otras posibilidades fuera de, o son otras de, la modernidad misma— puede muy rápidamente convertirse en una diferencia negativa euro-moderna” (p. 286).

La propuesta de Grossberg es comprender la modernidad como diferentes formas de ser moderno, como otras modernidades: “Propongo que la modernidad es, antes que nada, el producto de una maquina estratificante que produce una nueva serie —un diagrama— de formas de pertenecer en el tiempo y en el espacio [...]” (p. 272). Este diagrama está constituido por cuatro aparatos articulados en términos de dos ejes (una doble diferencia): la temporalidad vivida (cambio y evento) y la espacialidad vivida (espacio institucional y el espacio de la vida diaria). La euro-modernidad sería una forma (o una serie de ellas) de la realización de este diagrama, pero no la única posibilidad ni de hecho la única (ni la primera) que históricamente ha existido. Para Grossberg no sólo existen diferentes configuraciones de la modernidad por fuera de Occidente sino que hay formas

distintas de euro-modernidad, siendo la “modernidad liberal” una de ellas. Su propuesta es la de pensar la modernidad como múltiple, incluyendo la posibilidad de que existan modernidades radicalmente otras. De ahí que critique doblemente a las teorías de las modernidades alternativas como a los que consideran que existe una realidad alternativa a la modernidad: “Las teorías de las modernidades alternativas toman estos diagramas por sentado, sin reconocer que constituyen sólo una modernidad posible. Las teorías de la realidad alternativa asumen que las formas específicas en que operan las máquinas para producir la euro-modernidad son necesarias y universales, que son constitutivas de cualquier modernidad” (Grossberg 2010: 261).

A pesar de lo sugerente de su análisis, considero que Grossberg sigue cayendo en el problema de pretender elaborar una definición abstracta de la modernidad (en este caso un diagrama a la Deleuze) en la cual la euro-modernidad sería solo una materialización pero no su paradigma desde el cual las modernidades alternativas serían pensables. Para superar este escollo que a mi manera de ver nos mantiene atrapados en elucubraciones filosóficas una opción es lo que se puede denominar eventualización de la modernidad.¹¹

Eventualización de la modernidad

Cuando Trouillot argumenta que quizá la modernidad nunca ha sido lo que dice ser, está abriendo una duda radical sobre cómo se ha pensado la modernidad: “[...] la modernidad nunca fue, y nunca podría ser, lo que dice ser” (2002: 17). Siguiendo esta duda sobre las narrativas que la modernidad ha enunciado sobre sí, considero que el problema fundamental de las retóricas

11 La noción de eventualización y lo que significaría como cuestión de método, la retomo de Foucault. Para un análisis más detenido sobre esto, ver Restrepo (2008).

difusionistas, pero también del grueso de trabajos que pretenden pluralizar la modernidad, consiste en que asumen una idea sustancialista de la modernidad.

En efecto, una de las dificultades con las maneras cómo ha sido abordada la modernidad o las modernidades consiste en que buscan establecer una definición sustancialista (cuando no esencialista) de la modernidad como una o como múltiple. Una definición sustancialista trata de identificar un contenido concreto o abstracto que otorgue una identidad sustantiva a la modernidad (como una o como múltiple) y la diferencie tajantemente de la no-modernidad, que establezca de una vez y para siempre el orden de interioridades y exterioridades, de anterioridades y posterioridades. A esta forma de entender la modernidad me gustaría denominarla abordajes sustancialistas.

Los abordajes sustancialistas de la modernidad tienden a operar estableciendo una 'modernidad hiperreal'. La noción de modernidad hiperreal se inspira en los trabajos de Alcida Ramos (que sugiere la del indígena hiperreal) y de Chakrabarty (que habla de la Europa hiperreal o la India hiperreal). Lo *hiperreal* se refiere aquí a un definicional abstracto normativo estructurante de la imaginación teórica y política, un "significante maestro" generalmente naturalizado desde el cual se organiza lo pensable pero que se mantiene por fuera de lo pensado. Como 'modernidad hiperreal' se entiende el objeto construido por *estrategias definicionales* que pretenden establecer unos criterios de identidad esencial de la modernidad (como una o como múltiple).

De hecho los criterios a los que se ha apelado para establecer *qué es* la modernidad cubren un amplio espectro según los autores, las disciplinas, los momentos y las disputas que se encuentran en juego: los hay referidos a las dimensiones epistémicas, económicas, sociológicas, éticas y ontológicas. Cuando me

refiero a la modernidad hiperreal no quiero decir que no exista, ni que no tenga efectos en las materialidades del mundo. Al contrario, ha colonizado la imaginación teórica y política de tal forma que incluso los discursos que aparecen como disidentes o críticos los tienden a reproducir y a reforzar.

Para evitar los encantos de la modernidad hiperreal, propongo seguir un abordaje que no sea substancialista, es decir, que no se pregunte de antemano qué es (o no) la modernidad (o modernidades) siguiendo una estrategia definicional sino que, desde una estrategia eventualizante, considere qué se ha enunciado y hecho histórica y etnográficamente en nombre de la modernidad (o en su contra). Un abordaje de los discursos efectivamente pronunciados y las prácticas articuladas en lugares y por gentes concretas en nombre de lo que se ha supuesto como modernidad. Un gesto eventualizante constituye la alternativa a los callejones sustancialistas sin salida. Antes que la búsqueda de la verdad-verdadera o de la autenticidad última de lo que establecería la modernidad (como una o como múltiple), la eventualización tendería al examen de las modernidades como singularidades múltiples, como acontecimientos que debe comprenderse en sus propios amarres y contextos.

Una vez abierta la posibilidad analítica de concebir a la modernidad de una forma no substancialista, el análisis histórico específico de cómo ha sido articulada efectivamente no puede desconocer que la modernidad *de hecho* ha operado como un 'deseo civilizatorio' estrechamente ligado a la expansión de lo que aparece como 'Occidente', a la producción misma de la arrogancia imperial europea y, más recientemente, la estadounidense. Pero esto no debe hacernos perder de vista que este proyecto no necesariamente se agencia desde el contenido que se otorga a priori desde cualquier modernidad hiperreal. En nombre de la modernidad de hecho se han articulado agendas, discursos y

tecnologías que escapan a los deseos de los académicos con sus definiciones pulcras basadas en modernidades hiperreales.

Lo que me gustaría invitar a pensar es que *no existe una identidad esencial de la modernidad* que puede ser rastreada antes (o más allá) de que surjan las problematizaciones, las tecnologías de intervención, las disputas y las subjetividades (en plural) que la constituyen. Por eso, antes que operar en el discurso filosófico que define la modernidad en abstracto, desde una perspectiva metafísica (como el de una supuesta ‘ontología moderna’ o ‘subjetividad moderna’), es más acertado prestar atención a examinar etnográfica e históricamente cómo en determinados momentos y en diferentes escalas se articulan, con mayor o menor éxito, ciertos proyectos civilizatorios en nombre de la modernidad como una problematización cuyos contenidos y términos no están definidos de antemano ni son siempre los mismos, pero de la cual se derivan unas tecnologías de gobierno de poblaciones, se establecen unas formaciones discursivas y se generan las condiciones de posibilidad de la producción de ciertas posiciones de sujeto y de configuración de subjetividades.

La modernidad es lo que se ha hecho en nombre (o en contra) de la modernidad (¡así de sencillo y de complejo!). Por tanto, establecer la frontera entre lo moderno y lo no moderno no puede resultar de la especulación intelectual de un erudito, sino del trabajo de terreno y de archivo desde una perspectiva eventualizante y contextual. De lo que se trata, entonces, es de rastrear cómo el poder de esta idea (que no es nunca una) ha operado en diferentes amarres y contextos. Esta pluralización radical de la modernidad, no significa la disolución de la especificidad de los proyectos civilizatorios articulados en su nombre (la cual es un punto de llegada de las investigaciones no uno de partida de solipsismo filosófico) ni, mucho menos, desconocer que en tanto proyecto civilizatorio se ha constituido generalmente (pero no necesariamente) en

una interioridad considerada superior y legítimo frente a una exterioridad que se supone en su diferencia como inferior.

En tanto proyecto civilizatorio lo que aparece como modernidad puede ser examinado como *experiencias históricas singulares*, experiencias que no suponen teóricamente ningún contenido distinto de los que efectivamente (y, no en pocas ocasiones, contradictoriamente) se han articulado en lugares y por gentes concretas. Según Foucault ([1983] 2009: 57), una experiencia histórica singular comprende tres ejes: el de la formación de los saberes, el de la normatividad de los comportamientos y el de la constitución de los modos de ser del sujeto. En tanto proyecto civilizatorio, entonces, lo que aparece como modernidad amerita ser entendido como una formación discursiva asociada a tecnologías de gobierno de poblaciones y de constitución de sujetos y subjetividades. En tanto formación discursiva la modernidad está constituida por el universo de los enunciados y los silencios que configuran la regularidad de la dispersión de unos objetos, conceptos, posiciones de sujeto y disputas que han hecho pensable y visible de ciertas maneras a la modernidad. Los discursos expertos han sido un importante componente de esta formación discursiva, y así deben entenderse muchos de los análisis producidos por los filósofos, sociólogos, antropólogos, historiadores y demás. Las racionalidades y veridicciones de la modernidad hacen parte esta formación discursiva.

En tanto tecnologías de gobierno, la modernidad es un referente con múltiples asociaciones en nombre del cual se han movilizado formas de gestionar e intervenir colectivos concretos de gentes. Algunas de estas tecnologías han adquirido la forma de gubernamentalidad y biopolítica, del gobierno sobre la vida de las poblaciones. No obstante, aunque históricamente es un hecho que ciertas tecnologías se han desplegado en nombre de la modernidad, de ello no podemos concluir que estas tecnologías

definen la modernidad más allá de momentos y lugares concretos en que ésta es articulada a través de aquéllas. Lo que hay es una multiplicidad contextualmente existente, no una identidad trascendente o un esencialismo de estas tecnologías de gobierno como indicadores de modernidad.

Finalmente, la modernidad refiere a menudo a la constitución de ciertos sujetos y subjetividades explícitamente articuladas como sus componentes o condiciones. No sobra insistir en que estos sujetos o subjetividades no deben ser entendidos como trascendentales (aunque frecuentemente se representen como tales), ni su articulación en nombre de la modernidad o como modernas significa que estén definiendo en sí a la modernidad; mucho menos, que donde quiera que las encontremos, entonces tenemos modernidad. Hacen parte, más bien, de las experiencias históricas singulares hechas posiciones de sujeto y subjetividades.

Por lo argumentado, no existe una identidad esencial de la modernidad que puede ser rastreada antes de que surjan las problematizaciones, las tecnologías de intervención, las disputas y las subjetividades (en plural) que la constituyen. Por eso, antes que operar en el discurso filosófico que define la modernidad en abstracto, desde una perspectiva metafísica, es más acertado prestar atención y examinar etnográfica e históricamente cómo en determinados momentos y en diferentes escalas se articulan, con mayor o menor éxito, ciertos proyectos civilizatorios en nombre de la modernidad.

Este procedimiento eventualizante de la modernidad ha sido formulado explícitamente en la introducción que Jonathan Xavier Inda hace a la compilación *Anthropologies of Modernity. Foucault, Governmentality, and Life Politics*. Inda afirma que un análisis antropológico de la modernidad significa pensar “[...] la modernidad no en términos abstractos sino de manera tangible como un objeto etnográfico. En otras palabras, en vez de buscar

formular una explicación grandiosa y general de la modernidad, se proponen analizar sus manifestaciones concretas” (Inda 2005: 1). Igualmente plantea la relevancia de una analítica de la modernidad, entendida como arte de gobierno que incluye tres dimensiones: las razones, las técnicas y los sujetos (p. 6-11). De ahí que haya que examinar etnográficamente estas tres dimensiones de la ‘voluntad moderna de gobernar’ que se materializan en prácticas específicas (p. 11).

Los trabajos de Paul Rabinow (2003) sobre antropología de la contemporaneidad, con su llamado sobre la relevancia analítica de pensar en términos de problematizaciones, los estudios incluidos en la compilación de Jonathan Xavier Inda referida anteriormente, así como los contenidos en el libro colectivo editado por Timothy Mitchell (2000), pueden ser leídos igualmente como contribuciones a la consolidación de una estrategia eventualizante de la modernidad. Algunos otros, como el de Ferguson (2005), los he discutido en páginas anteriores.

Quisiera terminar este aparte identificando algunas posibles críticas que se podrían hacer a la eventualización de la modernidad. La primera implica retomar una discusión que sugerimos con respecto a cómo hacer una etnografía/historización de la modernidad desde una perspectiva eventualizante sin proyectar ideas prefabricadas de ‘modernidad’, instaurando así una estela de visibilidades y silencios. Recordemos que las críticas de Englund y Leach (2000) a ciertos trabajos de las modernidades alternativas versaban sobre los efectos de las asumidas ‘meta-narrativas’ de la modernidad en la orientación del trabajo etnográfico constituyendo lo que empíricamente aparece como ‘modernidad’, con todos los riesgos de las proyecciones etnocéntricas. Por su parte, y a pesar de sus diferencias, los trabajos comentados de Kahn (2001), Fischer (2004) y Trouillot (2002) sugieren que las conceptualizaciones convencionales de

modernidad (al igual que sus retóricas historicistas) obliteran unas modernidades que devienen silenciadas por la práctica etnográfica o que han sido modernidades denegadas (mas que impensadas, impensables) en la imaginación histórica. Los tres autores abogan por la adecuación del principio de inteligibilidad (ya sea mediante la apelación a la teoría crítica de la modernidad en Kahn, o la redefinición misma de la imaginación histórica europea de la modernidad en el caso de Fischer y Trouillot).

Frente a esta problemática de la adecuación del principio de inteligibilidad considero que hay dos situaciones posibles. La primera, como en el caso examinado por Ferguson (2005), en la cual nos enfrentamos ante discursos explícitos sobre la modernidad, en los que se halla el término modernidad operando en los actores locales asociado a una serie de significados y de prácticas. En esta situación la eventualización pasa por comprender en los diferentes actores locales (no sólo los 'nativos', sino los actores que operan localmente) las racionalidades articuladas al término modernidad, pero también las tecnologías y subjetividades que despliega.

La otra situación es mucho más complicada para un análisis eventualizante de la modernidad. Fischer y Trouillot argumentan que cuando se toma seriamente el lugar del Caribe ciertos enunciados y experiencias que los europeos identifican para sí mismos como criterios de modernidad se encuentran operando de otro modo en los descendientes de africanos, debido a las particulares las relaciones de poder y a su posición subordinada en el sistema mundo. A mi manera de ver, para el problema que estamos considerando, las implicaciones de su análisis consisten en que hay que repensar cómo la imaginación historiográfica europea ha entendido la modernidad ya que las obliteraciones de ciertas experiencias y prácticas son parte de las mismas racionalidades, tecnologías y subjetividades de esta euro-modernidad. En este sentido, la estrategia eventualizante consiste no en proyectar una idea prefabricada de modernidad (una

modernidad hiperreal) para dar sentido a otras historias y lugares, sino entender cómo racionalidades, técnicas y subjetividades concretas que explícitamente se imaginan como modernidad implican modernidades denegadas en poblaciones que son subordinadas.

Ahora bien, considero que examinar en términos de colonialidad ese espectro de las modernidades denegadas no sólo puede tener un efecto mucho más desestabilizador para las narrativas modernas convencionales, sino que también es metodológicamente más adecuado a un procedimiento eventualizante. Retomo esta idea de las propuestas de la inflexión decolonial, pero evitando caer nuevamente en un análisis desde la modernidad o colonialidad hiperreales.¹² Desde la etnografía y la historización situadas y contextuales, la colonialidad visibilizaría las obliteraciones, las violencias, las exterioridades y los impensables constitutivos de racionalidades, técnicas y subjetividades articuladas en torno a la modernidad.

Otra posible serie de críticas sobre la eventualización de la modernidad consistiría en que este tipo de procedimiento significaría pluralizar hasta tal punto la modernidad que el término dejaría de ser significativo (a la Kahn), que todo sería entonces modernidad desconociendo las prácticas y relacionalidades no modernas o que se diluiría una visión más estructural y de totalidad de la modernidad y sus (devastadores) efectos.

Kahn tiene razón en que un enfoque como el que sugerimos no parte de una definición sustancialista de la modernidad. Pero de esto no se deriva que entonces la modernidad carezca absolutamente de

12 No sobra anotar que la idea de colonialidad como usualmente se entiende desde la inflexión decolonial tiende a reproducir una modernidad hiperreal. Para una crítica de este aspecto de la inflexión decolonial, ver Restrepo y Rojas (2010).

sentido. Al contrario, lo que Kahn plantea siguiendo la definición de tradición crítica de la modernidad (un proceso histórico-social identificable allá-afuera-en-el-mundo) está asociado a una articulación de racionalidades, técnicas y subjetividades. Pero habría que recordarle a Kahn que si en Europa la modernidad no ha sido (Latour), desde la perspectiva de otras latitudes la modernidad nunca fue lo que dice ser (Trouillot) o dice ser otra cosa (Ferguson). Preguntarse por los sentidos situados, no es negar que la modernidad tenga sentido. Es simplemente negarle un sentido trascendente basado en los filósofos europeos, como le gustaría a Kahn.

Por su parte, frente a lo no moderno o a un afuera de la modernidad el asunto es más complicado. Entiendo el punto que hacen autores como Blaser (2009), De la Cadena (2010) y Escobar (2010), sobre la relevancia de comprender la fuerza política, epistémica y existencial de ontologías radicalmente diferentes (denominadas por ellos como ontologías relacionales) de la racionalidad instrumental con la que el proyecto civilizacional euro-moderno dominante ha operado. Para ellos estas ontologías relacionales serían no modernas y se expresarían, por ejemplo, en las prácticas y subjetividades de poblaciones indígenas y afrodescendientes en América Latina. También entiendo su crítica al planteamiento de ciertos académicos de la globalización que afirman que hoy sólo existe modernidad, sin afueras sustanciales, lo que sería otorgarle desde la teoría un poder constitutivo absoluto a este proyecto civilizacional euro-moderno que, cuando es examinado etnográfica e históricamente, evidencia cuan limitado es.

La eventualización de la modernidad no supone que todo es modernidad. Al contrario, es necesario examinar contextualmente cuáles son las racionalidades, técnicas y subjetividades que se articulan apelando a la modernidad. Desde esta perspectiva, no sólo se ensancha lo que no es modernidad (incluso para los sitios y poblaciones que se consideran como indiscutible y absolutamente

modernos), sino que también se puede pensar desde trabajos concretos que los ‘afueras’ no son la única fuente de heterogeneidades y disensos con respecto a las racionalidades euro-modernas dominantes. Sin embargo, este tipo de enfoque es posible si eventualizamos los ‘afueras’ y los ‘adentros’ de la modernidad. Lo cual implica abandonar las garantías de las definiciones substancialistas, sobre todo aquellas caricaturizantes de la modernidad que le atribuyen las responsabilidades por todos los males y desesperanzas del mundo contemporáneo. La eventualización de la modernidad no necesariamente se articula como anti-modernidad.

Finalmente, habría una posible crítica sobre los efectos de la eventualización con respecto a que diluiría una visión más estructural y de totalidad de la modernidad. Refiriéndose a la pluralización de la modernidad derivada de los crecientes estudios antropológicos sobre la misma, Arturo Escobar plantea este cuestionamiento en los siguientes términos:

En suma, a mi manera de ver, en muchos de los recientes trabajos antropológicos la modernidad es, primero, redefinida en una manera que la disuelve y le priva de cualquier apariencia de coherencia histórica, sin mencionar una única lógica social y cultural, y, segundo, se encuentra etnográficamente que en todas partes es siempre plural, cambiante y confrontada. Un nuevo balance parece necesario. Después de todo, *¿por qué estamos tan prestos aún a adscribir al capitalismo efectos poderosos y sistemáticos, mientras denegamos a la modernidad cualquier lógica y dominación cultural coherente?* (2010: 221; énfasis en el original).¹³

13 Sin destapar la caja de pandora de la relación entre capitalismo y modernidad, me gustaría mencionar de pasada que no hay una equivalencia entre los dos.

Escobar tiene razón en su preocupación por los efectos fragmentadores y hasta celebracionistas que pueden derivarse de ciertos análisis antropológicos que apelan a la idea de múltiples modernidades. No obstante, considero que de enfatizar la heterogeneidad y situacionalidad en los análisis eventualizadores de la modernidad, no se sigue necesariamente que se desconozcan las relaciones de poder y jerarquización en y entre las formaciones de modernidad concretas, ni que se pasen por alto los efectos estructurantes de ciertas racionalidades, tecnologías y subjetividades que apelando a unas modernidades eurocentradas se han asociado a un proyecto civilizatorio global.

El punto es no confundir eventualización con un procedimiento que solo explore las heterogeneidades, las singularidades, supuestamente contraponiéndose a los análisis que buscan comprender los efectos de las configuraciones y totalidades. Nuevamente es Chakrabarty quien subraya el doble movimiento analítico que estaría en juego en la eventualización de la modernidad: “[...] reconocer la necesidad ‘política’ de pensar basándose en totalidades y, a la vez, desmontar constantemente el pensamiento totalizador poniendo en juego categorías no totalizadoras” (2008: 52). En suma, como bien lo planteaba Néstor García Canclini “[...] nos negamos a admitir, sin embargo, que la preocupación por la totalidad social carezca de sentido. Uno puede olvidarse de la totalidad cuando sólo se interesa por las diferencias entre los hombres, no cuando se ocupa también de la desigualdad” (1989: 25).

Considero que Marx tiene razón cuando considera que el capitalismo es una relación social que se articula como modo de producción global, lo cual no significa que el capitalismo sea solo ‘economía’. El capitalismo es un hecho cultural tanto como la modernidad y esta última suele implicar transformaciones en las corporalidades, espacialidades, subjetividades, tecnicidades que tienen una dimensión económica. Entonces la equiparación de capitalismo con economía y modernidad con cultura es bien problemática.

4. Identidades: conceptualizaciones y metodologías

La ingenuidad es a menudo una excusa para aquellos que ejercitan el poder. Para sobre quienes tal poder es ejercido, la ingenuidad es siempre un error.

Michel-Rolph Trouillot (1995: xix).

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 un 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’.¹ 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.

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

Así, la identidad es posible en tanto establece *actos de distinción* entre un orden 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 diferencia, 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” (2005: 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; identidades de un sujeto nacionalizado, de un sujeto sexuado, de un sujeto 'engenerado' (por lo de género), de un sujeto 'engeneracionado' (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 éstas. De ahí que en el estudio de cualquier identidad se requiera dar cuenta de las amalgamas concretas en las cuales ésta 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 ésta 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 sólo 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 sólo 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 esta 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

constituídas 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 éstas 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 sólo se refieren a la diferencia, sino también a la desigualdad y a la dominación. Las prácticas de diferenciación y marcación no sólo establecen una distinción entre las identidades-internalidades 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 sólo 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 sólo están ligadas a *principios clasificatorios*, sino también a prácticas de explotación y dominio. Pero incluso si

podiera 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 sólo 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 sólo es catalizado, sino hecho posible por las identidades que aglutinan y definen a los actores mismos. En suma, las identidades no sólo 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 sólo 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 otrerización 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 sólo 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, mas 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 éstas 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 mas 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, 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 (Briones 2007, Gupta y Ferguson 2008).

Para Stuart Hall esto hace parte de un fenómeno más amplio en el cual las identidades operan: “[...] como son representadas las cosas y las ‘maquinarias’ y regímenes de representación en una cultura juegan un papel *constitutivo* y no meramente reflexivo

después-del-evento. Esto da a las cuestiones de cultura e ideología, y los escenarios de la representación —subjetividad, identidad, política— un lugar formativo, no meramente uno expresivo, en la constitución de la vida social y política” (Hall 1996: 443). 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 ([1990] 2007, 2001). 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 2001: 27).

En tanto práctica significativa, las identidades son polifónicas y 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 acarrearán múltiples, contradictorios y, en ciertos aspectos, incommensurables sentidos. Así, en su análisis de las identidades raciales en el Perú, Marisol de la Cadena argumenta:

Lejos de ser simples equívocas, estos ejemplos [de diferencias en las categorías raciales asignadas por algunos europeos o asumidas por ciertos peruanos] ilustran los múltiples significados 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 positivities (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 sólo 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 insolubilidad e irreducibilidad al tiempo. Además de estas críticas a los componentes de la narrativa moderna de la identidad, Grossberg cuestiona la predominancia del textualismo derridiano² 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.

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 homogenizante 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,

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

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, mas 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 maquinarias 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). Mas 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 éstas rebasa con creces los alcances de este artículo. 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 conceptos.³

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 de producir ciertos efectos en lo que buscan interpretar (Escobar 2005). 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

3 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). Por su parte, sobre la de tradición Walter Mignolo consideraba: “[...] una comprensión de las ‘tradiciones’ no como algo que está allí para ser recordado, sino el proceso de recordar y olvidar en sí mismo [...] Las ‘tradiciones’ serían [...] un múltiple y filtrado ensamble de actos de decir, recordar y olvidar” (1995: el xv).

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.

5. Historizando raza¹

Raza es un concepto fascinante en los dos sentidos de la palabra. Produce atracción irresistible, sentimientos superlativos por repulsión o por agrado. También engaña, porque aunque se exhibe como única, sus definiciones son muchas y su univocidad es una ilusión, resultado de políticas conceptuales que autorizan unas definiciones en detrimento de otras.

Marisol de la Cadena (2007: 14).

En 1997 apareció publicado en español el libro de Peter Wade, sobre las dinámicas raciales en Colombia. Traducido del inglés, en la edición en español Wade considera necesario redactar un aparte en el prefacio sobre el concepto de raza utilizado en su libro. En este aparte Wade defiende la relevancia de conservar como categoría analítica la raza, ante una audiencia de académicos colombianos que tendía en aquel entonces a mirar con recelo el término. La clarificación respondía, entre otras cosas, al malentendido derivado de lo que se podría denominar el ‘escozor’ producido por el término ‘raza’ entre los lectores colombianos. Este ‘escozor’ no ha desaparecido, pero se ha atenuado considerablemente y hoy probablemente tal aparte aclaratorio no se hubiera escrito.

1 Escrito con Julio Arias

Sobre todo entre los antropólogos, en Colombia de los años ochenta y durante gran parte de los noventa, la palabra ‘raza’ era objeto de un meticuloso borramiento en sus análisis. El argumento central era que la palabra estaba necesariamente asociada al racismo. Por tanto, había que conjurar el uso de la palabra que, como bien había demostrado la ciencia, no tenía ninguna existencia como hecho biológico. En su reemplazo se recurría a términos como etnia, etnicidad, grupo étnico o cultura. No en pocas ocasiones se ha atribuido a la poderosa influencia del ‘mito de la democracia racial’ en los países latinoamericanos esta actitud de sospecha y rechazo con respecto al uso de ‘raza’ como instrumento analítico entre intelectuales de la región, prefiriendo en su lugar otros como ‘grupo étnico’ o ‘cultura’.

Aunque en la actualidad puede percibirse aún esta actitud, cada vez circulan con menos dificultad los diferentes análisis que apelan a la noción de ‘raza’ debido, entre otras cosas, a la cada vez mayor presencia e influencia de académicos formados en contextos intelectuales y enfoques para los que el concepto de raza hace parte del sentido común. En efecto, el escozor que el término ‘raza’ ha levantado entre ciertos intelectuales en América Latina tiene un correlato en lo que se podría considerar un sentimiento de relativa comodidad con la ‘raza’ como instrumento de análisis teórico y político entre quienes se encuentran familiarizados con establecimientos académicos como el estadounidense. Los académicos que de diferentes maneras encarnan y habitan este tipo de establecimientos tienden a proyectar, a veces con cierta ligereza, el término de ‘raza’ en sus interpretaciones sobre América Latina.²

2 Para una elaboración de las diferencias entre los contextos históricos y sociales de producción de las categorías raciales, ver Segato (2007). Una conocida discusión sobre la geopolítica del conocimiento, en relación con los estudios de raza, se encuentra en Bourdieu y Wacquant (2001).

Los escozores que llevan a la repulsión o las comodidades que se evidencian en el agrado de usar la raza como instrumento de análisis teórico y político, muestran una de las caras de la fascinación de la raza que indicábamos en el epígrafe. El otro sentido de la fascinación remite al engaño contenido en las políticas conceptuales que autorizan unas definiciones e invisibilizando otras. Este engaño parece estar consolidándose mediante un viejo truco: enunciar que la raza es histórica y socialmente construida para, a renglón seguido, desconocerlo en los análisis adelantados sobre los más disímiles pasados o presentes.

En el presente artículo abordaremos algunos aspectos de orden teórico y metodológico para una historización de la raza. Nuestra intención es ir más allá del frecuente enunciado de que la raza es una construcción histórica, para sugerir cómo en concreto debería ser pensada como una singularidad que permite, al mismo tiempo, la multiplicidad de articulaciones.

Palabras, conceptos, contextos

En su ensayo, “*Adieu culture: A new duty arises*”, el antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot argumenta que debe establecerse una distinción analítica entre las palabras y los conceptos. Una misma palabra puede hacer referencia a diferentes conceptos y, a la inversa, un único concepto puede ser expresado en varias palabras. Por tanto, no hay que confundir la presencia o ausencia de una palabra con la presencia o ausencia de un concepto; “Una conceptualización puede sobrevivir la desaparición de la palabra que alguna vez la encapsuló. Las conceptualizaciones, encapsuladas o no por una palabra, adquieren su significado total solo en el contexto de su despliegue” (Trouillot 2011: 178)

Esta distinción elemental se torna fundamental en una historización del concepto de raza. Se evitarían muchas confusiones y debates si

estableciéramos una distinción entre la presencia o no de la palabra y la presencia o no del concepto de raza (o, más precisamente, sus conceptualizaciones). Una de las implicaciones derivadas de esta distinción es que la presencia de la palabra raza en el registro histórico y en el etnográfico es un indicador, pero no un garante de que en tal registro se encuentre operando el concepto de raza. Lo opuesto también es igualmente posible, la ausencia de la palabra no significa necesariamente que no estemos ante la presencia del concepto de raza. Términos como el de negro o pureza de sangre pueden encapsular conceptualizaciones raciales, sin que aparezca la palabra de raza. Pero no siempre que nos encontremos con términos como negro o pureza de sangre estamos ante un concepto de raza. Somos conscientes que se puede entender más fácilmente lo primero que lo segundo, precisamente porque se tiene la tendencia a establecer la equiparación entre palabra de raza (o de palabras estrechamente asociadas como las de negro o pureza de sangre) y el concepto de raza.

En su introducción al libro colectivo sobre raza y nación en América Latina, Appelbaum, Macpherson y Roseblatt (2003) proponen una distinción entre la ‘raza’ como hecho social —esto es, como un fenómeno histórico contingente que varía en el tiempo y en el espacio—, y la ‘raza’ como categoría analítica, como instrumento teórico para dar cuenta de estas diferentes articulaciones. En aras de evitar confusiones que la utilización de una sola palabra podría acarrear, proponen destinar la palabra de ‘raza’ solo para “[...] marcar los fenómenos que son identificados como tales por los contemporáneos” (p. 2). En consecuencia, subrayan que “No asumimos que raza ha hecho referencia siempre y en todas partes a la biología, la herencia, la apariencia o intrínsecas diferencias corporales, sino que prestamos atención a cómo los actores mismos despliegan el término” (p. 2-3). Por otra parte, sugieren el concepto de ‘racialización’ como el instrumento analítico referido al “[...] proceso de marcación de las diferencias humanas de acuerdo con

los discursos jerárquicos fundados en los encuentros coloniales y en sus legados nacionales” (p. 2). Esta distinción entre ‘raza’ y ‘racialización’, “[...] permite enfatizar la ubicuidad de la raza y la racialización, pero subrayando los específicos contextos que configuran el pensamiento y práctica racial” (p. 2).

Siguiendo la propuesta de Appelbaum, Macpherson y Roseblatt, consideramos importante establecer la distinción entre los hechos históricos y sociales de la raza (en su doble dimensión, como palabra y como concepto) y la categoría analítica de racialización (como herramienta analítica). Es relevante tener presente que existe una distinción entre las categorizaciones encarnadas en las prácticas y representaciones sociales que agencian los disímiles actores en diferentes momentos y lugares, de un lado, y del otro las categorías de análisis a través de las cuales los académicos hacen sentido (o no) de estas prácticas y representaciones. No es muy esclarecedor confundir el plano de los ‘hechos sociales’ con las ‘herramientas’ con las cuales se los piensa, así sea esta distinción de carácter analítico, porque estas ‘herramientas’ son también ‘hechos sociales’ y porque aquéllos emergen o no en parte a partir de dichas herramientas.

El llamado de Appelbaum, Macpherson y Roseblatt a historizar la raza en su multiplicidad y densidad espacial y temporal es un valioso paso que compartimos, aunque nos distanciamos en el contenido otorgado a su categoría de ‘racialización’. Tal como la proponen, cualquier proceso de articulación de la diferencia como jerarquía afincado en los encuentros coloniales y los legados nacionales supondría ‘racialización’. A nuestra manera de ver, esto abre esta categoría a procesos de marcación y jerarquía que pueden ser distinguidos de los de la racialización, por lo que el potencial analítico de esta categoría se encuentra precisamente en la posibilidad de establecer su especificidad. Sobre esto volveremos más adelante.

Anterioridades

Parece existir un consenso entre diferentes académicos respecto a que los conceptos raciales son construcciones históricas sobre los que se han establecido múltiples articulaciones, las cuales desbordan los contornos del ‘racismo científico’ y su reificación del determinismo biológico propias de finales del siglo XIX y primera mitad del XX. Para algunos, la idea de raza y el racismo se encuentran asociados a la diferenciación y jerarquización de la fuerza de trabajo y a la inferiorización de poblaciones propia de la emergencia y consolidación del sistema mundo capitalista (Quijano 2000, Wallerstein [1983] 1988). Desde esta perspectiva, el surgimiento del pensamiento racial y la expansión del colonialismo europeo, desde al menos el siglo XVII, son dos procesos interrelacionados.

En un libro de principios de los ochenta titulado *El capitalismo histórico*, Wallerstein argumentó como el racismo constituye una de las doctrinas o pilares ideológicos del capitalismo histórico. Señala que el racismo “[...] fue la justificación ideológica de la jerarquización de la fuerza de trabajo y de la distribución sumariamente desigual de sus recompensas” (Wallerstein [1983] 1988: 68). La ‘etnización’ de la fuerza de trabajo a nivel global como operación fundamental en la constitución del sistema mundo encuentra en el racismo una ideología global que justifica la desigualdad: “Los enunciados ideológicos han asumido la forma de alegaciones de que los rasgos genéticos y/o ‘culturales’ duraderos de los diversos grupos son la principal causa del reparto diferencial de las posiciones en las estructuras económicas” (Wallerstein [1983] 1988: 69).

Por su parte, Aníbal Quijano ha propuesto el concepto de colonialidad del poder, según el cual la racialización de las relaciones de poder, se convirtió en “[...] el más específico de los elementos del patrón mundial de poder capitalista eurocentrado y colonial/moderno [...]” (2000: 374). Quijano considera que

esta racialización se extendió desde América a una clasificación de la población de todo el mundo “[...] en identidades ‘raciales’ y dividida entre los dominantes/ superiores ‘europeos’ y los dominados/inferiores ‘no-europeos’.” (p. 374). Por tanto, “Las diferencias fenotípicas fueron usadas, definidas, como expresión externa de las diferencias ‘raciales’. En un primer período, lo fueron principalmente el ‘color’ de la piel y del cabello y la forma y el color de los ojos, más tarde, en los siglos XIX y XX, también otros rasgos como la forma de la cara, el tamaño del cráneo, la forma y el tamaño de la nariz” (p. 374).

De esta manera, aunque no se encontrara fácilmente la palabra raza, no hay duda que para estos autores la conceptualización detrás de estas clasificaciones es racial. Para Quijano las diferencias fenotípicas son centrales, mientras para otros autores como Mignolo hay momentos donde la clasificación racial no se ancla en el de diferencias fenotípicas sino en la inferiorización de la diferencia: “A mediados del siglo XVI, Las Casas proporcionó una clasificación racial aunque no tuviese en cuenta el color de la piel. *Era racial porque clasificaba a los seres humanos en una escala descendente que tomaba ideales occidentales cristianos como criterio para la clasificación.* La categorización racial no consiste simplemente en decir ‘eres negro o indio, por tanto, eres inferior’, sino en decir ‘no eres como yo, por tanto eres inferior’ [...]” (Mignolo 2005: 43: énfasis en el original).

En un texto anterior, Mignolo considera que pueden darse clasificaciones raciales incluso sin que la palabra de raza existiese con tal de que los criterios de la distinción fueran ‘físicos’ o, lo que parece ser lo mismo, ‘biológicos’. Comentando precisamente la idea de colonialidad del poder de Quijano, escribía Mignolo:

Deberíamos observar, al pasar, que la categoría de ‘raza’ no existía en el siglo XVI y que las personas se

clasificaban de acuerdo con su religión. Sin embargo, el principio de base era racial. ‘La pureza de sangre’ que sirvió para establecer la dimensión y los límites entre moros y judíos era religiosa, pero en realidad se basaba en una ‘evidencia’ biológica. En el siglo XIX, cuando la ciencia reemplazó a la religión, la clasificación racial pasó del paradigma de la ‘mezcla de sangre’ al del ‘color de la piel’. A pesar de las distintas configuraciones, el paradigma esencial del mundo moderno/colonial para la clasificación epistemológica de las gentes, estaba basado en distinciones raciales, ya que fuera piel o sangre, los rasgos discriminadores eran siempre físicos (Mignolo 2001: 170).

Sin duda la expansión colonial europea ha estado ligada a la distinción y jerarquización de lugares y gentes, como componentes de las tecnologías de dominación y de legitimación de exclusiones y de explotación del trabajo y de los territorios. Algunas de estas distinciones y jerarquizaciones han sido racializadas, pero ¿siempre lo han sido y lo son? En otras palabras, la ¿única modalidad de diferenciación y jerarquización asociada al colonialismo es la racialización? Para los autores arriba mencionados la respuesta es simple y directa: no cabe la menor duda. Sin embargo, si se examinan en detalle los fundamentos de sus argumentos o se contrastan fuentes antiguas o recientes es posible argumentar que no siempre nos encontramos con racialización, incluso cuando están en juego aspectos que tendemos a pensar como tales, como el color de la piel y palabras como negro o blanco.

Para ser más precisos, nuestro planteamiento es que la historicización de la raza como palabra y como concepto requiere que historicemos también y fundamentalmente nuestras categorías analíticas. El color de la piel o la noción de pureza de sangre no son necesariamente ‘biológicos’, no son naturalmente ‘fenotipos’. La

‘biología’ y el ‘fenotipo’ son tan producidos como la misma cultura, tienen una historia relativamente reciente y no son pre-discursivos (Stocking 1994, Wade 2002b).³ La inferiorización de los otros, considerándolos incluso no humanos, no es articulada racialmente de forma inevitable, no supone necesariamente una taxonomía racial, sino que apunta a un fenómeno por lo demás bastante extendido que la antropología ha denominado etnocentrismo.

Hay que reconocer lo que Marisol de la Cadena ha denominado las *anterioridades* de la raza, esto es, los procesos de sedimentación y de larga duración que preceden a las conceptualizaciones de raza propiamente dichas. Las conceptualizaciones de raza no aparecen de la noche a la mañana “[...] los elementos que componen el concepto de raza son anteriores a su emergencia, se mantienen en transformación durante mucho tiempo, cambian de significados y mantienen su sedimento en tensión con los cambios que permiten su adecuación en localizaciones y temporalidades distintas” (De la Cadena 2007: 12). Pero estos elementos no se pueden confundir con las conceptualizaciones de raza, aunque hoy nos cueste un trabajo intelectual de lectura densa del archivo para que no aparezcan como tales. Esto supone una actitud y una estrategia de abordaje que Foucault denominó eventualización.⁴

En este sentido, como Kathryn Burns sugiere: “Historizar la raza no significa negar las continuidades que existen entre prácticas contemporáneas y anteriores. Por supuesto existen. Pero imponer nociones contemporáneas de raza para interpretar

3 Aquí hay un interesante paralelo con el argumento adelantado por Judith Butler ([1990] 2007) sobre el sexo como una construcción tal, que aparece como si no lo fuera, como si fuera prediscursivo y ahistórico.

4 Esta cuestión de método en Foucault sobre la que desafortunadamente no tenemos espacio para elaborar con detenimiento aquí, ha sido trabajada en otro lugar (Restrepo 2008). Ver también el Capítulo 3 en este libro.

las formas de discriminación colonial, puede conducirnos a ignorar los procesos de creación de diferencias y separación que queremos comprender” (2007: 51). Esto no significa, tampoco, que regresemos a una concepción de la palabra y conceptos de raza sólo en relación al determinismo biológico de la ciencia de finales del siglo XIX y comienzos del XX. El cerramiento del determinismo biológico del ‘racismo científico’ o del pensamiento eugenésico no es lo que tenemos en mente.

Abriendo el determinismo biológico

Circunscribir la raza a las articulaciones del determinismo biológico de las expresiones científicas de finales del XIX y principios del XX, es dejar por fuera una serie de conceptualizaciones raciales que no necesariamente ha operado a través de este determinismo. Al respecto, Wade (2003: 271) plantea que no se puede limitar las clasificaciones raciales (la operación de la raza como palabra y como concepto) a criterios estrictamente biológicos, pues a menudo son criterios de orden cultural los que constituyen estas clasificaciones. Así que “Argumentar lo contrario sería definir como no raciales la mayoría de las identificaciones raciales que toman lugar en América Latina, las cuales raramente dependen solo de criterios biológicos” (Wade 2003: 271).

No obstante, para Wade la tendencia a establecer una tajante distinción entre lo ‘biológico’ y lo ‘cultural’ en el análisis de las categorías raciales no se puede dejar por fuera del análisis. De un lado, lo que se invoca como ‘biológico’ o ‘naturaleza’ es un referente menos estable y variado de lo que a primera vista suele aparecer por lo que se requiere un análisis detenido de su contenido (Wade 2002b). Igualmente, lo que se considera como ‘cultural’ o ‘cultura’ a veces se entrama de sutiles maneras con discursos sobre la sangre, la herencia, los cuerpos, el ambiente y el parentesco.

Evidenciando los problemas que subyacen a quienes refieren a la categoría de ‘racismo cultural’, Wade considera que supone la existencia de algo así como su opuesto, esto es, un ‘racismo biológico’ que se asume se encontraría expresado en “[...] el ‘racismo científico y eugenesia en el siglo XIX y principios del siglo XX, y también en la regla de Estados Unidos según la cual ‘una gota’ de ‘sangre negra’ define una persona como negra” (2003: 272). Además, al suponer que el racismo no se limita a lo ‘biológico’, sino que también depende de referencias culturales, surge la siguiente la pregunta: “[...] ¿qué define una clasificación como *racial*, en contraste con una clasificación étnica, de clase o simplemente ‘cultural’?” (p. 272). En este punto, añade Wade que: “Mi reacción aquí es dar un paso lejos de la ‘biología’ y mirarla como un ‘artefacto cultural’. Tan pronto como hago esto, la aparente obvia distinción entre lo cultural y la biología se vuelve borroso, al igual que la clara distinción entre racismo cultural y racismo biológico” (p. 272). Compartimos esta estrategia metodológica de pensar lo ‘biológico’ (al igual que la ‘naturaleza’) como un ‘artefacto cultural’ y, más aún, recurrir a la historia y etnografía para examinar cómo en concreto se constituye y opera lo ‘biológico’ (o la ‘naturaleza’) en prácticas y narrativas ‘raciales’ localizadas espacial, social y temporalmente.

Más todavía, consideramos que el corolario de este desplazamiento es pensar la ‘cultura’ también como ‘artefacto cultural’, esto es, en palabras de Claudia Briones (2005) elaborar una perspectiva ‘metacultural’. Es decir, lo que en un momento histórico es considerado como “cultura” constituye una articulación contingente asociada a un régimen de verdad que establece no sólo lo que es cultural y lo que no lo es, sino también qué aparece como diacrítico de la diferencia o la mismidad cultural. Este régimen de verdad se corresponde con relaciones de saber y de poder específicas en una lucha permanente por la hegemonía, entendiendo está última menos como la dominación crasa y más

como el espacio de articulación que define los términos mismos desde los que se piensa y disputa sobre el mundo. En este sentido, Claudia Briones es clara al argumentar que: “[...] la cultura no se limita a lo que la gente hace y cómo lo hace, ni a la dimensión política de la producción de prácticas y significados alternativos. Antes bien, es un proceso social de significación que, en su mismo hacerse, va generando su propia metacultura [...], su propio ‘régimen de verdad’ acerca de lo que es cultural y no lo es” (2005: 16). En suma, metacultura refiere a que lo que puede emerger en un momento constituido como diferencia cultural (o no) es culturalmente producido al igual que lo es la noción misma de cultura (y por tanto lo que aparece como no cultura, es decir, biología). Ambos procesos, entonces, son el resultado de operaciones culturales que pocas veces son objeto de escrutinio.

A propósito de las categorías de biología y cultura, Trouillot (2011) argumentaba que en el terreno académico estadounidense ambos se constituyeron en la primera mitad del siglo XX como el reflejo negativo del otro. La cultura era lo que no era la raza y, a su vez, la raza era lo que no era la cultura. Cultura refería a dos aspectos interrelacionados: a que el comportamiento seguía ciertos patrones o regularidades más allá de los individuos, y que era aprendida. Por oposición, la raza era lo innato, lo fijo, lo inalterable que era heredado biológicamente. El efecto inicial fue el movimiento de la teoría en la política, por parte de Boas, con el cuestionamiento de la correspondencia entre raza, cultura y lenguaje, dejando sin ‘piso’ científico los planteamientos racistas de la época, pero manteniendo la premisa de que la raza existía en el campo de lo biológico. No obstante, a la larga, argumenta Trouillot, esto implicó la incapacidad de la antropología para abordar realmente un estudio de la raza y de los continuados efectos del racismo, así como significó un vaciamiento de la historia y del poder (de la clase) en la noción de cultura que por décadas prevaleció en el pensamiento antropológico

estadounidense. En la misma línea de argumentación, Kamala Visweswaran concluye: “El intento boasiano de asignar raza a la biología, sin un entendimiento de la biología en sí misma como un campo de significados sociopolíticos [...], llevó a la incapacidad de la antropología de desarrollar una teoría de la raza como cultural e históricamente construida” (1998: 77).

Este planteamiento, sugerido por los autores citados para el caso particular de cierto momento y lugar en la conceptualización de la raza, nos lleva dos asuntos relevantes para nuestra propia elaboración. El primero, y el más obvio, es que los discursos sobre cultura que se configuran como anti-concepto del de raza, no hacen más que reproducir una matriz del pensamiento racista-culturalista en la cual ambos conceptos son mutuamente configurados. Así, al hablar de cultura en estos términos no se puede dejar de estar hablando implícitamente de raza. Esto nos abre el espectro analítico, de los estudios de las conceptualizaciones raciales, en el marco de sus implícitos, al discurso de expertos donde opera la cultura-como-(no)raza.

El segundo es menos directo, pero igualmente importante. Nos parece que si pensamos en términos foucaultianos de formación discursiva, la ‘biología’ emergería como un objeto, una serie de conceptos, unas posiciones de sujeto y unas tácticas, como transformación de la historia natural (Foucault [1966] 2005) y, por tanto, como condición de posibilidad para pensar de otro modo aquello que empieza a aparecer en contraste, como la moral, la política, la economía política y, por supuesto, la civilización o la cultura.

Pero lo más interesante de los planteamientos de Foucault para nuestra historización de la categoría de raza se deriva de su trabajo posterior, cuando argumenta que en el régimen de biopoder se produce la población como objeto de la biopolítica, esto es, como una serie de tecnologías de seguridad que buscan la regulación

de la población en aras de su bienestar, de su vida como nueva superficie de ejercicio de las relaciones de poder (Foucault [1976] 2007, [1977-1978] 2006, [1976] 2000). El famoso ‘hacer vivir dejar morir’, que transforma el ‘hacer morir dejar vivir’ del régimen de poder de la soberanía. En esta argumentación, Foucault indica que la población que es tomada como objeto de la biopolítica supone un exterior de seres humanos dispensables que se pueden dejar morir o, incluso, hacer morir siempre y cuando se haga en nombre del hacer vivir de la propia población. Esto es lo que Foucault denomina racismo de estado.⁵

Nos llama la atención este planteamiento de la co-constitución de la biopolítica y el racismo de estado puesto que nos remitiría a un período anterior al surgimiento de la biología como disciplina y del racismo científico propiamente dicho, pero nos colocaría la racialización en el terreno de la gubernamentalidad, del gobierno de los otros y de sí mismos. Nos circunscribe, igualmente, a la emergencia de los discursos expertos y de la modernidad, donde se produce la ‘naturaleza’ y la ‘historia’ tal como la reconocemos hoy en día, a través de lo que Timothy Mitchell (2000) ha denominado el ‘efecto de realidad’.

Es en este punto donde pensamos que puede establecerse la singularidad de la racialización, sin por ello limitar sus múltiples

5 En este tema y perspectiva la obra de Foucault es inaugural y crucial ([1976] 2000). Sus planteamientos han merecido múltiples análisis y usos en relación con lo racial. En especial el libro de Stoler (1995), implicó una de las primeras revaloraciones críticas al respecto. Stoler crítica la ausencia del orden colonial en el análisis de Foucault sobre el racismo, la biopolítica y la sexualidad, tachándolo de eurocentrista. Es evidente que Foucault no tenía en el centro de sus análisis la dimensión colonial, al estar enfocado en la Europa burguesa e industrial decimonónica. Es evidente que no elaboró de manera clara la otra cara de la moneda, la que hizo posible el mundo que él analizaba. Pero sus líneas conceptuales sí dan pistas para entender esa relación entre el orden colonial y el racismo.

articulaciones en conceptualizaciones de raza. La racialización apuntaría a ese proceso de marcación-constitución de diferencias en jerarquía de poblaciones (en el sentido foucaultiano) a partir de diacríticos biologizados que apelan al discurso experto, e independientemente de que su inscripción sea en el cuerpo-marcado o en el sujeto moral, pero siempre apuntando a la gubernamentalización de la existencia de las poblaciones así racializadas.

Tres son los aspectos interrelacionados que se derivan de estos planteamientos. En primer lugar, pensar en términos raciales implica una transformación antropológica fundamental: la distinción-oposición de dos entidades en la definición de lo humano. El concepto de raza sólo es posible en la medida en que lo humano sea dividido en una parte físico-material y en una "otra" como el alma, el espíritu, la razón, la mente; las cuales, entremezcladas o no, procedentes de diversas historias, aluden a una dimensión inmaterial que da sentido a lo humano frente a otros seres físicos. Como lo ha mostrado Todorov (1989), desde mediados del siglo XVIII lo racial empieza a emerger en cuanto es enunciada la separación entre lo físico y lo moral, para luego relacionarlo, encontrar un vínculo determinante entre los dos. De esta manera, las categorías raciales pasan por unir e interdefinir dos entidades ilusoriamente separadas. Pero es en su separación que encuentran sentido. Éste es uno de los puntos para insistir en la modernidad de esta conceptualización.

En segundo lugar, fue necesario que se presentara un cambio sustancial en la forma de concebir la relación entre estas dos entidades. Lo que abre el concepto de raza, en su modernidad, es una mayor preocupación o centralidad sobre la dimensión física. El pensamiento racial pone casi al mismo nivel la constitución física y la constitución moral, porque es desde la primera en donde se logra definir la segunda. Así, si bien la raza pasa por una jerarquía-oposición entre cuerpo físico y ese otro inmaterial,

donde lo que importa es determinar y definir esa inmaterialidad característica de lo humano, lo hace desde una mayor atención hacia lo físico. Lo que comparten los enunciados raciales con claridad desde el XIX, es esa nueva dimensión y valoración de la constitución física, desde su apariencia externa, como marcador, o su composición interna como vehículo y determinante en la constitución social-moral.

Un tercer elemento aún más significativo aquí es lo que, parafraseando a Wade (1997b: 13), podemos llamar ‘la biologización de las diferencias naturales’. El concepto de raza se hace común en la explicación de las diferencias y la constitución humana en tanto lo físico material —externo e interno— son aprehendidos en términos biológicos (Stoler 1995, Wade 1997a). Con ello nos referimos en un sentido más amplio a la emergencia de una serie de saberes y discursos, que desde la historia natural de la segunda mitad del siglo XVIII intentan comprender por medio de leyes y operaciones científicas específicas el mundo natural. Leyes que, aunque pueden concebir la existencia de Dios como rector del mundo, se constituyen como un conocimiento secular, cada vez más “otro” del religioso.

Una transformación que Foucault ([1976] 2000) identificaría claramente en su “genealogía del racismo” y de la biopolítica, y que implica ver al mundo natural como una entidad que puede ser conocida, limitada, segmentada e intervenida en sus diferentes manifestaciones por la ciencia y la técnica. Esta biologización interviene con fuerza en un marcador de diferencias recurrente antes y en otros contextos distintos de la racialización de la vida social: la apariencia corporal externa —o más bien lo que desde dicha serie de conceptualizaciones concebimos de esta manera: como exterioridad y apariencia—. Las facciones, el color de la piel, la talla, la forma del pelo, por ejemplo, no sólo empiezan a ser biologizadas, sino que por esta vía se hacen marcadores más potentes y con mayor

trascendencia. Desde la perspectiva biologicista y naturalista, que hace posible el racismo, esos rasgos se hacen más evidentes y más claros, la mirada se enfoca y se agudiza más.

De esta manera, el concepto de raza sólo es enunciable desde la configuración de la ciencia moderna como régimen privilegiado en la producción de conocimiento. Es desde los saberes expertos naturalistas y biológicos que emergen las categorías y taxonomías raciales. Lo que hace la ciencia moderna desde su pretendida autoridad y sus recursos cientificistas es encumbrar, al nivel de la experticia autorizada, las largas historias de discriminación y jerarquización entre pueblos, por medio de lo racial. Justamente, son tales saberes expertos los que hacen posible esta nueva mirada sobre la Naturaleza y esas múltiples oposiciones e interrelaciones entre distintas entidades naturales-biológicas.

Geo-políticas conceptuales

El concepto de políticas conceptuales en general y el de geo-políticas conceptuales en particular es sugerido por Marisol de la Cadena para subrayar que “[...] las definiciones de raza son dialógicas, y que estos diálogos están articulados por relaciones de poder. La raza responde a geo-políticas conceptuales locales, nacionales e internacionales” (2007: 13). Con políticas conceptuales Marisol de la Cadena no sólo llama la atención sobre el hecho de que las categorías no son entidades epistémicas abstractas por fuera de las relaciones sociales que las producen (siguiendo en esto, seguramente, a Marx), sino también sobre los procesos de naturalización de unos significados a expensas de otros.

En este sentido es importante considerar que en un momento determinado diferentes sistemas de clasificación racial se pueden traslapar y coexistir. Por tanto, más que la suplantación

mecánica en una tersa sucesión lineal de sistemas de clasificación racial, en un lugar o tiempo concreto se pueden encontrar las más diversas amalgamas de varios sistemas, algunos de los cuales luchan por imponerse sobre los demás. Esto significa que los estudios de las categorizaciones raciales ya sean pasadas o presentes, supone una atención a estas amalgamas antes que dar por sentado que las anteriores clasificaciones han simplemente desaparecido con la emergencia de otras, pero también a la manera en que unas formas de clasificación se imponen como las más autorizadas y legítimas.

En el texto ya citado de Appelbaum, Macpherson y Roseblatt (2003) se sugiere que es pertinente establecer una distinción analítica entre las visiones raciales articuladas por las elites y aquellas que se entraman y vislumbran en las prácticas y narrativas de los sectores subalternizados. Aunque no pueden ser considerados dos sistemas independientes sino más bien interactuando constantemente, en términos metodológicos se hace pertinente considerar que los sistemas de clasificación racial que operan en los sectores subalternos no son la simple proyección ni la apropiación mecánica de aquellos elaborados por las elites, ni viceversa. Por tanto, antes que colapsar ambos sistemas hay que examinar en su especificidad y estrechos entramados, reconociendo incluso que las clasificaciones raciales acuñadas por los sectores subalternizados han sido no sólo menos estudiadas, limitándose el grueso de la literatura a examinar las clasificaciones de las elites, sino que son más difíciles de estudiar. Ya que en este caso los registros históricos son escasos, oblicuas deben ser las lecturas de los existentes y fragmentarios datos con los que cuenta el investigador de los categorizaciones raciales subalternizadas pasadas.

Teniendo en cuenta la noción de ‘geo-política conceptual’ sugerida por de la Cadena, las clasificaciones raciales de las

elites de una localidad determinada, deben ser entendidas como el resultado de los diálogos e influencias que estas elites han sostenido con las categorías raciales que circulan globalmente, pero no como sus simples ni mecánicas reproducciones en lo local sino más bien las reelaboraciones y apropiaciones que operan en contextos concretos y con significantes e implicaciones específicas:

Implicada en el proceso histórico mundial, la definición ‘monológica’ (o universal) de raza es una apariencia. Como herramienta de producción de diferencias y de sujetos diferentes, la raza se realiza como concepto mediante diálogos y relaciones políticas entre quienes califican y quienes son calificados —y entre los primeros también están los últimos—. Como concepto político, una característica importante es que la raza adquiere vida “en traducción”, ocurre en relaciones cuyos significados coinciden parcialmente, pero cuyos excesos (las no coincidencias) aun cuando ‘estorben’, continúan en circulación (de la Cadena 2007: 12-13).

Por tanto, hay que considerar en el análisis las coexistencias, tensiones y ensamblajes que un momento y lugar dado pueden darse entre diferentes sistemas de clasificación racial así como de los procesos en los cuales las elites locales son interpeladas por las categorizaciones raciales globales, pero apropiándolas y transformándolas localmente de la misma manera que las categorizaciones raciales populares no son un simple reflejo de las que encarnan las elites en sus proyectos de dominación. Esto implicaría, entonces, pensar en las externalidades de las conceptualizaciones de la raza “[...] es decir, las *consecuencias del concepto más allá del mismo*” (de la Cadena 2007: 8).

Conclusión

El lenguaje analítico que usamos para pensar sobre la raza y confrontar el racismo debe ser constantemente objeto de escrutinio.

Peter Wade (2002b: 14).

No es suficiente con afirmar que la raza es culturalmente producida y que las diferencias culturales son racializadas. Hay que establecer genealogías y etnografías concretas de cómo las diferentes articulaciones raciales (o la racialización) emergen, se despliegan y dispersan en diferentes planos de una formación social determinada. Nuestra propuesta considera que las conceptualizaciones también son hechos situados históricamente en contextos de enunciación que les dan su sentido. Esta historización radical pretende alimentar la lucha conceptual por desestabilizar aún más el pensamiento racial, que con toda su carga y rearticulaciones sigue estando presente en nuestros días, hasta en el uso de otros conceptos semejantes como cultura. No es de extrañar que bajo estos términos acuñados para evitar la palabra raza se presentara la paradoja de que, a veces sin pretenderlo, se reprodujeran categorías de raza bien convencionales.

Como se argumentó, la idea no es producir una definición concreta de raza para tratar de imponerla y medir con ella distintas ‘variaciones’ o ‘interpretaciones’ —actitud en la que se funda la misma política conceptual homogeneizante y cientificista de ciertos racismos—, sino intentar precisar los presupuestos y conceptualizaciones generales, situados históricamente, en los que se inscribe el pensamiento racial y que hicieron posible su recurrencia y hegemonía en diversos contextos en los dos últimos siglos.

Consideramos que la genealogía foucaultiana es una pertinente estrategia metodológica que puede dar luces en tanto permite

examinar las continuidades, las rearticulaciones, las múltiples líneas de emergencia, e insistir en las particularidades, los eventos-expresiones específicos que rompen las lecturas generalizantes. Esto nos permitirá no proyectar en el pasado unas nociones naturalizadas de fenotipo, sangre, raza, etc., desde un presentismo histórico o introducir una violencia epistémica en la actualidad al considerar como racialización nuestro propio sentido común.

Lo que está en juego aquí es el reconocimiento de la estrecha relación entre la historicidad del pensamiento y las intervenciones posibles. Esta relación puede ser formulada en una doble pregunta: de un lado, ¿cómo pensar, desde nuestra irremediable condición del presente, sobre unos pasados que no sólo constituyen una distancia temporal sino también unos otros horizontes experienciales y cognitivos? De otro lado, ¿cómo pensar nuestro más inmediato presente con categorías que han sido acuñadas en un reciente pasado y que, por tanto, pueden no ser las más adecuadas para capturar lo apenas naciente y aun nebuloso desde los marcos heredados? Ambas cuestiones confluyen en subrayar la relación entre el peso de la historicidad de ‘nuestro’ pensamiento y la posibilidad de conocimiento de unas otras expresiones históricas (aquellas que constituyen su ‘exterioridad’ o, incluso, su ‘afuera’).

6. Racismo y discriminación

Aunque no falta quien considere que el racismo es una cuestión históricamente superada —o, cuando menos, en vías de serlo—, la discriminación racial constituye una realidad tozudamente persistente en las sociedades contemporáneas. No se puede explicar la presencia del actual racismo por simples remanentes aislados de ideas racistas en la cabeza de algunos pocos individuos retrógrados. El racismo y la discriminación son fenómenos con alcances estructurales que atraviesan nuestras acciones y pensamientos cotidianos de formas que pueden incluso pasar desapercibidas para nosotros mismos. En este capítulo se examinan diferentes aspectos del racismo para poder identificarlo en sus variadas expresiones y modalidades de operación. Hacia el final, se hacen unas aclaraciones sobre el tipo de medidas que buscarían revertir las discriminaciones raciales. En su conjunto, el texto se ha escrito pensando en la situación de la gente negra en Colombia, aunque obviamente sus planteamientos no se circunscriben a esta situación.

El racismo como un tipo de discriminación

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. Así, discriminación y racismo se pueden sustituir fácilmente en nuestros hábitos de pensamiento cotidianos.

Al contrario de esta común sustitución, el argumento en este texto consiste en sugerir que 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 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 un ejercicio de exclusión.¹ Un acto de diferenciación en tanto implica la clasificación de una persona o colectividad de tal manera que la distingue claramente de otras personas o colectividades. Esta diferenciación recurre a una serie de imágenes 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 suponen ideas prefabricadas que alguien proyecta sobre todo un grupo de personas por su origen, condición o apariencia. Estas ideas generalmente caricaturizan erróneamente las características y comportamientos de quienes son estereotipados.

El otro aspecto para que se produzca una discriminación es la exclusión. Se requiere que la diferenciación se encuentre asociada a

1 En las ciencias sociales a veces se habla de ‘discriminación positiva’. En este caso la distinción se asociaría a la inclusión o al reconocimiento, no a la exclusión. No obstante, aquí me refiero a la noción de discriminación como se entiende generalmente, es decir, en un sentido negativo.

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 ideacional y del comportamiento. Se puede rechazar, negar o desconocer a un individuo o colectividad en el plano del pensamiento. De ahí que sea un acto ideacional. Este acto está generalmente encadenado con un comportamiento de exclusión para con quien es discriminado. Y el comportamiento que excluye puede materializarse en acciones concretas o en omisiones: en hacer algo o no hacerlo.

Definida la discriminación de este modo, entonces se puede argumentar que el racismo constituye un tipo de discriminación: la discriminación que se articula a partir de los rasgos o características raciales. En otras palabras, el racismo constituye una discriminación efectuada por las adscripciones raciales atribuidas a un individuo o colectividad. Otros tipos de discriminación que se presentan cotidianamente son el clasismo y el sexismo que se articulan respectivamente en la clase o el sexo. También se puede hablar de heterosexismo que discrimina las orientaciones sexuales consideradas ‘desviaciones’ por una normatividad compulsiva heterosexual. Muchos 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 la juventud’: otros grupos de edad son menospreciados social e imaginariamente a partir de la idealización totalitaria de ‘lo joven’. 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 su opuesto. Lo geográfico, para dar un último ejemplo, son discriminaciones de 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.

No debe perderse de vista que 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, en muchas ocasiones nos encontramos con amalgamas de discriminaciones que se articulan y refuerzan mutuamente. 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, sexuales, de clase, etc.) y algunas de éstas tienden a asociarse.

La historia de Colombia se encuentra atiborrada de innumerables situaciones donde se ha ejercido los diferentes tipos de discriminación. Los hombres han discriminado sistemáticamente a las mujeres a partir de estereotipos machistas. De ahí que se pueda hablar del sexismo. Los heterosexuales han discriminado a las personas cuya orientación sexual se ha definido con personas de su propio sexo. Estas discriminaciones van desde la burla hasta la agresión física. De ahí que se pueda hablar de heterosexismo. Otro ejemplo, ya más ligado al racismo, es que quienes se han asumido como ‘blancos’ o ‘mestizos’ han discriminado a poblaciones enteras por considerarlas indios o negros. Tan discriminadas han sido estas poblaciones, que palabras como las de ‘indio’ o ‘negro’ se encuentran aún cargadas de estereotipos racistas que se remontan al periodo colonial.

Uno de estos estereotipos ha consistido en considerarlos portadores de ‘costumbres salvajes’ e inferiores intelectual y

moralmente. Entre los innumerables pasajes racistas sobre los negros que se pueden encontrar en los libros escritos por figuras políticas e intelectuales de la elite se puede señalar este ejemplo: “La raza negra, favorecida por el sol tropical, por sus costumbres salvajes y por su escasa intelectualidad y moralidad, se reprodujo prodigiosamente y pobló las extensas comarcas de nuestros valles y ríos” (Bejarano 1920: 192). O, entre los muchos planteamientos racistas de Laureano Gómez, quien sería presidente de Colombia, se encuentran afirmaciones como: “Otros primitivos pobladores de nuestro territorio fueron los africanos, que los españoles trajeron para dominar con ellos la naturaleza áspera y huraña. El espíritu del negro, rudimentario e informe, como que permanece en una perpetua infantilidad” ([1928] 1970: 46). El problema radica en que muchos de estos prejuicios se mantienen hoy en día y son fuente de los estereotipos que llevan a discriminar a individuos y poblaciones negras.

Una importante aclaración es que el racismo no sólo se dirige hacia otros individuos o colectividades, sino que puede ser dirigido hacia el sí mismo como individuo o a la colectividad propia. En este caso, el racismo se interioriza volcándose sobre sí mismo. De ahí que se hable de ‘endoracismo’. Sobre el endoracismo, el antropólogo afrochocoano Rafael Pereaachala escribe:

A fuerza de escucharlos, de borrarlos la historia, de impedir nuestro acceso a la educación, de escuchar dichas ideas en la educación formal informal, en la cotidianidad, terminamos por internalizar dichos preconceptos que nos degradan como personas humanas. Nos han conducido al autodesprecio, a no reconocer a nuestros valores en tanto que colectivos humanos [...] Quedamos homogenizados, representando el mal, la fealdad, todo lo no deseable [...] La colonización de nosotros hizo un

Frankenstein, donde finalmente hemos quedado como una caricatura de los ‘amos’. Subsisten en nosotros dos personalidades la ancestral en lucha, con el reflejo deformado del ‘otro’. Este es nuestro principal enemigo, no ser nosotros mismos, si no querer ser el ‘otro’ (2007: 22-23).

Sin ‘raza’ no hay racismo

Ahora bien, si el racismo lo podemos definir como una discriminación de orden racial, entonces para comprender sus formas de operación específicas debemos remitirnos a la noción de ‘raza’ que se encuentra allí implícita. No hay racismo sin ‘raza’. Como se argumenta en el capítulo anterior, la noción de ‘raza’ es más complicada y resbalosa de lo que uno inicialmente piensa. No obstante, de manera provisional y para los propósitos de la argumentación que aquí busco elaborar, se puede afirmar que la noción de raza supone la *asociación necesaria* entre ciertos rasgos corporales (como el color de la piel) que son concebidos como heredados biológicamente y unas características intelectuales y de comportamiento que se consideran irremediamente derivadas. Así, hay un concepto de raza cuando se afirma que alguien piensa o se comporta de esta u otra forma *porque* es negro (o indio o blanco). Un ejemplo de este tipo de planteamientos, tomado de un sacerdote que escribía sobre el Pacífico sur a principios del siglo pasado, es el siguiente: “Los negros son de carácter alegre, muy dados a las fiestas, las borracheras, robustos, habladores, pendencieros, y, en general, perezosos para el trabajo” (Merizalde 1921: 150-151).

Cuando se define ‘raza’ de esta manera no se piensa simplemente en la palabra, sino en el concepto. A veces se cuenta con una palabra distinta de la de ‘raza’ como puede ser la de ‘cultura’, ‘etnia’ o ‘grupo étnico’, pero el concepto que hay detrás es el de ‘raza’ tal y como se ha definido. 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 el término y a pesar de que a quien esté hablando le incomode y sea muy crítico frente a la utilización de la palabra de 'raza'. 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'.

En Colombia, al igual que en otros países de lo que se suele englobar con el término de América Latina, se puede registrar una actitud ambivalente cuando se menciona la raza. Para un sector compuesto predominantemente por intelectuales, activistas y funcionarios gubernamentales, se observa un escozor e incomodidad frente a la utilización de la palabra 'raza'. Afirman que como se ha demostrado científicamente que la raza no existe (sobre lo que volveré más adelante), mantener la palabra en el vocabulario académico, administrativo y político contribuye a apuntalar el racismo. Para decirlo en otras palabras, quien no sustituye la palabra de 'raza' por otra que se considera más adecuada como las de 'cultura', 'etnia', 'nación' o 'pueblo', lo que en últimas hace es reforzar la ficción de la existencia de la 'raza' y, en últimas, fundamentar prácticas racistas.

Ahora bien, esta incomodidad se contrasta con la amplia circulación de la 'raza' entre amplios sectores de la población en diferentes regiones del país. Es fácil que la gente hable en términos de raza para referirse a otros o a sí mismos en los más disímiles contextos. Por supuesto, esta amplia circulación de la raza se asocia también a las concepciones y prácticas de discriminación racial. Aunque, cabe anotar, los sentidos locales enlazados al término de raza son mucho más complejos, varían grandemente de una región a otra y

pueden incluso subvertir el concepto mismo. Esta multiplicidad y polifonía local de la utilización de la palabra raza requiere un estudio detallado y comparado.

Ahora bien, es un hecho que el problema no se resuelve con una purga generalizada de la palabra de ‘raza’, emplazando en su lugar otros términos que en últimas pueden operar como eufemismos manteniendo intacto el andamiaje ideacional y comportamental sobre el que se ha edificado el pensamiento racial y el racismo. El problema es más profundo que uno de vocabulario, y para entenderlo es necesario examinar sin ambages cómo se construye, transforma y articula el pensamiento racial y el racismo.

La raza es un hecho social, no biológico

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 no cabe la menor duda en la comunidad científica. Los desarrollos de la nano-tecnología contemporánea, como los de la genómica del siglo pasado, evidencian que no existen fundamentos de orden genético para desagregar significativamente esos tipos humanos denominados razas. Las variaciones genéticas no corroboran 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 pero 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 inglés ya que como tales se ha clasificado a personas pakistaníes 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 construidos. La consecuencia de toda esta línea de argumentación es que las razas existen como hechos sociales, como fabricaciones culturales; lo cual no quiere decir que para los seres humanos se pueda fundamentar desde la biología la existencia de las razas como entidades discretas genotípica o fenotípicamente. 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. 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.

El pensamiento racial como legado colonial

Este aspecto de su asociación con la reproducción de unas relaciones de poder se evidencia claramente cuando se estudia el origen e historia de las categorizaciones raciales. Aunque las diferentes sociedades han establecido criterios de clasificación entre propios (pertenecientes a la misma agrupación social) y extraños (forasteros) de un lado, y del otro han establecido distinciones y jerarquías al interior de la propia sociedad, es sólo con la expansión colonial europea que se acuñan y operan las categorizaciones raciales. La noción de 'raza' y las categorías raciales representan uno de los componentes esenciales del proyecto colonial europeo.

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 subalternizan 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). 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.

Racismo manifiesto y latente

Por su forma de operación, se pueden diferenciar dos modalidades de racismo.² De un lado, se encuentra el *racismo manifiesto* que se refiere a la amalgama de los enunciados, percepciones y prácticas que son explícitamente racistas; es decir, que pueden ser fácilmente reconocidas como racistas por quien las agencia o por quienes son testigos o víctimas de este racismo. En este sentido, el racismo manifiesto es un racismo que se explicita o evidencia ante la conciencia propia o ante los señalamientos de los otros que perciben o experimentan dicho racismo. Por tanto, se puede afirmar que este racismo trabaja en la superficie del discurso y de los comportamientos 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 racistas que requieren ser mimetizadas. En últimas, entonces, quienes recurren a los eufemismos para ocultar los enunciados, percepciones o prácticas racistas, lo hacen a sabiendas de su carácter racista y ante la idea de que deben ocultarlos ante el escrutinio de los otros (generalmente las personas sobre los que se ejerce). Ejemplos de este racismo manifiesto se encuentran incluso en innumerables chistes o apodos que circulan y que ridiculizan, animalizan, hipersexulizan o estereotipan al negro. No tienen nada de inocentes estos chistes o apodos porque a través de ellos se reproduce el pensamiento racista.

Por otro lado, en oposición a esta forma de racismo, se puede hablar de un *racismo latente*. La diferencia estriba en que el *racismo latente* opera sin que sea identificado o percibido como

2 En esta distinción estoy siguiendo los planteamientos de Stuart Hall. Para una ampliación sobre este y otros aspectos de la obra de Hall, ver Restrepo (2004).

tal por ninguno de los actores en los que se despliega. 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 mucho más efectivo pues en su operación silenciosa garantiza efectos en el mantenimiento de asimetrías estructurales entre poblaciones e individuos sin generar las resistencias 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. Cabe anotar 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.

El racismo como hecho estructural

El racismo es ejercido (enunciados, percepciones y prácticas) por individuos concretos sobre individuos y poblaciones específicas. 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 dicen, perciben y hacen unos individuos con respecto a otros. No es un problema que se pueda limitar a las interacciones y decisiones de los individuos. Si bien el racismo tiene una dimensión individual, no se puede perder de vista que el racismo tiene que ser también 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.

Desde esta perspectiva, la discriminación racial es más profunda en tanto se encuentra inscrita 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 mantiene en la práctica la subalternización de unas poblaciones e individuos racialmente articulados. 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.

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 latente, como en Colombia. En el racismo estructural latente, 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, ya sea manifiesto o latente, el racismo estructural apunta 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 latente) 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 racializadas (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 revertan en aspectos concretos los efectos del racismo estructural.

Acciones afirmativas

De manera general, las medidas tomadas para revertir los efectos perversos de las diversas discriminaciones en la vida social constituyen las acciones afirmativas. 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 los homosexuales o a las poblaciones indígenas o negras. En el caso de las discriminaciones raciales, un tipo 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 para revertir los efectos socavantes del racismo en individuos y colectividades que se encuentran en situaciones marginales.

Con la Constitución Política de 1991 se generó un contexto jurídico y político favorable a las acciones afirmativas en contra de discriminaciones de diversa índole. Con respecto a las discriminaciones raciales sufridas por los afrodescendientes, un

punto de quiebre ha sido el reconocimiento de que constituyen un grupo étnico tal como se define en la Ley 70 de 1993 y en los decretos derivados. Esto ha significado un proceso de dignificación sin precedentes de las historias, aportes a la construcción de nación y las formaciones culturales de los afrodescendientes. La movilización y luchas del creciente número de organizaciones de base que apelan a criterios culturales e identitarios han significado una paulatina visibilización de los afrodescendientes como grupo étnico con unas formas de vida propias.

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 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 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 las modalidades de racialización existentes en el país, al igual que en vislumbrar los procedimientos concretos desde los cuales se instrumentalizarían.

7. Cuerpos racializados

¡Oh, cuerpo mío, haz de mí, siempre,
un hombre que interrogue!

Frantz Fanon (1973: 192).

Múltiples son las marcas significativas que, en determinadas momentos y ubicaciones, inscriben los cuerpos individuales. Los marcadores de género y de generación tienden a ser fácilmente reconocibles, incluso en situaciones y contextos que introducen ciertas indefiniciones, borraduras y subversiones. En contraste, marcadores como los de clase, pero también los de lugar, requieren de ciertos códigos para ser adecuadamente legibles.

Las transformaciones, interrupciones y reinscripciones de la multiplicidad de marcadores corporales, pero también sus fijaciones y sedimentaciones, no sólo constituyen los cuerpos propios y sus experiencias sino que también perfilan significativamente el tipo de relaciones que se establecen con los cuerpos de los otros. Sin duda, estas marcaciones son profundamente históricas y culturalmente situadas. Algunas relativamente extendidas, mientras otras hacen parte de circuitos hermenéuticos y sectores sociales más restringidos.

Ahora bien, los cuerpos no son una *tabularasa* a la que se agregarían, por voluntad individual o por trazos históricos y situacionales, una serie de marcadores de los cuales pueden ser disociados, sino que estos marcadores literalmente constituyen los cuerpos. No existe algo así como cuerpos al margen e independientemente del entramado de prácticas significantes y de las tecnologías de inscripción que los han constituido, lo que no significa que los cuerpos se reduzcan a tales prácticas y tecnologías.

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, 2002). 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 comunalidades 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, 2007), 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 no continúen siendo percibidos 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).

Basta con echar una mirada a lo dicho en los foros de las versiones electrónicas de los periódicos del país, sobre Piedad Córdoba o Hugo Chávez, por ejemplo, para encontrar los más exacerbados planteamientos racistas alimentados por odios políticos. No obstante, estas expresiones extremas y explícitas

de la apelación a ideas de raza que constituyen corporalidades abyectas no se circunscriben a algunos individuos racistas y al ciberespacio. Cuestionando la extendida narrativa de que “en Colombia no hay racismo” (que supondría que habitamos una formación nacional post-racial), múltiples estudios realizados durante las últimas dos décadas (por ejemplo, Cunin 2003, Mosquera 2007, Rodríguez *et al.* 2008, Viveros 2004a, Wade 1997) demuestran cuan afianzadas se encuentran no sólo las ideas de raza en amplios sectores poblacionales y de la geografía del país, sino también qué tan hondo calado han adquirido las prácticas históricas y actuales de discriminación racial.

Las ideas de raza se pueden encontrar, incluso, en los sitios más insospechados. Así, por ejemplo, en académicos, funcionarios y activistas que rechazan abiertamente la utilización del término raza dada su inexistencia como entidad biológica y apelan a nociones como las de cultura o etnia, no es extraordinario encontrar que paradójicamente éstas últimas sean articuladas racialmente. 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 cultura con este tipo de acepción ha sido apropiada por sectores cada vez más amplios de la población como periodistas, gestores culturales y gente de diversos estratos sociales, algunos académicos han referido a esto como un desplazamiento, de un racismo biológico a un racismo cultural (Hall [1992] 2010: 386).

Si este análisis es acertado, las marcaciones culturalistas o etnicistas pueden fácilmente operar como eufemismos de cuerpos racializados. Esto significa que no basta con apelar al lenguaje de la cultura, de la etnicidad o de la región para escapar necesariamente

a los engranajes y gramáticas de la imaginación racial que habitan y producen distintas corporalidades. Si se piensa en los discursos y prácticas de distinción de lo *paisa*, es claro cómo no es suficiente con enmarcarles en un vocabulario culturalista o regional para suspender sus abiertas configuraciones raciales, cuando no racistas.

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 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 aún, 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.¹ Pero cuando se constituye desde marcaciones raciales, éstas 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 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 hoy no continúan operando 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 sustrato para otras más recientes. La noción gramsciana de sentido común es quizás una mejor aproximación a para entender mejor el proceso (cfr. Hall [1986] 2010).

1 Para una sustentación de este argumento, ver Restrepo (2009).

En síntesis, he argumentado que las marcaciones raciales producen cuerpos racializados que deben ser comprendidos en su situacionalidad, historicidad y relacionalidad constitutivas. Igualmente, he planteado que la imaginación racial antecede y sobrevive a la emergencia y colapso de los efectos de verdad del racismo científico por lo que puede estar troquelando de diversas maneras las percepciones de los cuerpos propios, pero también las relaciones con los cuerpos de los otros en las cuales la discriminación racial no es para nada cuestión del pasado ni de unos pocos.

8. ¿El multiculturalismo amerita ser defendido?

A propósito del multiculturalismo, a menudo pareciera que no hay opción distinta que estar a su favor o en su contra. O se lo defiende o se lo descarta. Sus defensores, orilla donde están ubicados una legión de abogados y sus discursos de litigio estratégico, la mayoría de los activistas de las organizaciones étnicas y aquellos funcionarios del Estado que constituyen los diferentes sectores de la burocracia étnica, tienden a asumir posiciones celebracionistas del ‘reconocimiento de la diferencia’ y de las medidas en torno a los derechos de las ‘minorías étnicas’. Cualquier sombra de duda sobre las supuestas bondades del multiculturalismo, es interpretada por estos defensores como una abierta afrenta a los logros de luchas sociales, como la expresión de posiciones conservadoras o ‘reaccionarias’ ante la visibilización de poblaciones subalternizadas. Los críticos del multiculturalismo, por su parte, donde se encuentran algunos académicos, suelen escandalizarse con lo que consideran como los efectos perversos del ‘multiculturalismo realmente existente’. Cualquier defensa del multiculturalismo aparece para estos críticos como evidencia de ingenuidad política o, peor aún, como la expresión de estrechos intereses particularistas.

En este texto quisiera socavar esa dicotomía entre la defensa o el cuestionamiento del multiculturalismo. Como se verá a lo largo de mi argumentación, considero que el multiculturalismo

amerita ser defendido al radicalizarlo, lo cual implica no solo una conceptualización más densa sino también un cuestionamiento de ciertas modalidades y características de las prácticas del multiculturalismo dominante. Defender el multiculturalismo existente pasa por su crítica radical, por generar las condiciones conceptuales para radicalizar su proyecto desanclándole de ciertas nociones de diferencia cultural, desatando del sobreénfasis jurídico y estatista que ha domesticado sus potencialidades.

Con respecto a la estructura del capítulo. En el primer aparte, me centro en una serie de distinciones conceptuales que son vitales para propiciar otras condiciones de inteligibilidad del multiculturalismo. El segundo aparte, presenta esbozos de una genealogía de la idea de las ‘comunidades negras’ como grupo étnico que ha sido tan central en el multiculturalismo existente en el país. El propósito es evidenciar la historicidad de ciertas nociones que se han sedimentado tan fuertemente en algunos sectores cercanos al discurso multiculturalista que no permiten pensar de otro modo. El tercer aparte propone una serie de problematizaciones de la modalidad dominante del multiculturalismo existente en Colombia, haciendo un paralelo con las críticas que el feminismo ha realizado de sí. Este artículo concluye con tres propuestas que a mi manera de ver son indispensables para la profundización del multiculturalismo.

Distinciones

Stuart Hall establece una distinción que me ha parecido muy útil. A pesar de lo difícil que es desimbricar ambos términos, propone distinguir entre el multiculturalismo y la multiculturalidad. En una conferencia sobre la “Cuestión multicultural”, Hall anota que:

Uso el término de multicultural como adjetivo, no como sustantivo. Lo uso para describir sociedades

muy diferentes en las que personas de diferentes bagajes étnicos, culturales, raciales, religiosos viven juntos, siempre que se intenta construir una vida en común, y no están formalmente segregados en distintos segmentos separados (2000: 3).

Si llevamos los planteamientos más allá de las sociedades nacionales en las que parece estar pensando más directamente Hall, podríamos decir que la heterogeneidad de bagajes culturales no es tan extraña como suele pensarse, incluso en pequeñas sociedades que se han tendido a considerar homogéneas.

Si estas diferencias se pueden identificar en el poblado pequeño, es mucho más evidente la presencia de diferencias en los bagajes culturales (y seguramente religiosos, étnicos y raciales, como indica Hall) en los casos de una ciudad, una región o un país, donde confluyen personas provenientes de los más disímiles lugares. En este sentido, se puede argumentar que la multiculturalidad tiene que ver entonces con la heterogeneidad, una multiplicidad de prácticas culturales que se hallan en un lugar determinado. La multiculturalidad serían esas diferencias culturales que existen en cualquier sociedad en un momento dado. Podemos definir a la multiculturalidad como un hecho social e histórico.

Por su parte, el multiculturalismo alude tanto a las políticas como a las formas en las cuales las sociedades enfrentan esas diferencias culturales. Cómo la gente asume posiciones con respecto a las diferencias culturales, y también a cómo lo hace un Estado, cómo aparece en las leyes, todo eso tiene que ver con el multiculturalismo. En unas sociedades ciertas diferencias culturales han sido objeto de rechazo, mientras que en otras no. En ciertos momentos, se han escrito leyes para erradicar o para proteger ciertas expresiones culturales. En una palabra, el multiculturalismo es constituido por toda esa serie de ideas,

actitudes y medidas con respecto a lo que, en un momento y contexto dado, se concibe como diferencia cultural. Esto sacaría al multiculturalismo de limitarlo a ciertas políticas o medidas estatales.

Esta distinción entre multiculturalidad como la heterogeneidad cultural existente versus el multiculturalismo como las políticas, las actitudes, los pensamientos, la manera de relacionarse con esa diferencia cultural, es valiosa para entender más adecuadamente ciertas críticas y orientar mejor las acciones.

El siguiente punto que quiero establecer tiene que ver con que si decimos que el multiculturalismo es la actitud, las políticas, las medidas, las prácticas frente a la diferencia cultural, entonces habría múltiples multiculturalismos. Esta distinción entre diferentes tipos de multiculturalismos no es una que los percibe como etapas o fases sucesivas, ni como que en un momento y contexto social dado no puedan coexistir varios de ellos.

Con respecto a los diferentes multiculturalismos, Stuart Hall argumenta que se puede identificar uno de tipo conservador, que estaría constituido por aquellas políticas de Estado que, por ejemplo, tratan de incorporar, de borrar, de negar la diferencia cultural. En un multiculturalismo conservador quienes aparecen marcados como diferentes culturalmente se los trata de integrar, de ‘civilizar’, de incorporar como parte de la misma nación. Este multiculturalismo conservador “[...] insiste en la asimilación de la diferencia a las tradiciones y costumbres de la mayoría” (Hall [2000] 2010: 584).¹

1 Hall está pensando en coyunturas como la del Thatcherismo en Gran Bretaña, donde lo inglés se articulaba como proyecto nacional que, en un doble movimiento fallido, buscaba incorporar y excluir poblaciones étnica y culturalmente marcadas como diferentes. Lo interesante de indicar la existencia de un multiculturalismo conservador, uno que en últimas buscaría borrar la diferencia, es que desacomoda la conceptualización

También habría un multiculturalismo liberal caracterizado porque tendría como núcleo una actitud de tolerancia frente a las diferencias culturales del individuo-ciudadano en tanto éstas se expresen en el terreno de lo privado y, en caso de que tengan expresión en lo público, no entren en contradicción con el marco de derecho y de los otros individuos-ciudadanos. El multiculturalismo comercial o corporativo, según Hall, “[...] presupone que, si el mercado reconoce la diversidad de individuos provenientes de comunidades diferentes, entonces los problemas de la diferencia cultural serán (di)(re)sueltos a través del consumo privado sin necesidad alguna de una redistribución del poder y los recursos” ([2000] 2010: 584). Se deja a la ‘mano invisible’ del mercado la regulación social de estas diferencias, que pueden devenir en objeto de consumo como se evidencia en las últimas décadas.

En lo que Hall denomina ‘multiculturalismo pluralista’ ya no es el individuo el núcleo de los derechos, de los reconocimientos o de las actitudes hacia la diferencia, sino que son las colectividades: es la ‘comunidad’ o el ‘grupo étnico’ el núcleo mismo desde donde se plantea esta relación con la diferencia cultural. Finalmente, Hall ([2000] 2010: 584) se refiere a un multiculturalismo crítico que se caracteriza por poner sobre la mesa los problemas del poder y la distribución de los recursos, desde posiciones antifundacionalistas. Podríamos mencionar otros multiculturalismos a los que Hall no hace referencia, o incluso cuestionar algunos puntos de la tipologización ofrecida por él, pero el punto que considero más relevante es que no existe una sola modalidad de multiculturalismo.

Establecer estas distinciones es relevante, entre otras razones, porque permite desmarcar, desatar, desligar la idea de que el

muy extendida en Colombia de que las políticas de la colombianidad que apelaban a la homogenización de la nación son la antítesis del multiculturalismo que aparecería en los años noventa con la Constitución Política de 1991.

multiculturalismo necesariamente significa neoliberalismo. Desatar esta relación es crucial ya que la emergencia histórica de lo que muchos identifican como multiculturalismo se da en varios países de América Latina como Colombia al mismo tiempo que la implementación de medidas neoliberales. En efecto, lo que usualmente se conoce como políticas multiculturales se dan en los años noventa. Es a comienzos de esa década que se sucedieron las transformaciones constitucionales y los reconocimientos de derechos culturales a las comunidades indígenas y negras, pero es también en esos mismos años que estas transformaciones constitucionales incorporan las concepciones y políticas neoliberales, lo del ajuste estructural que el gobierno de aquel entonces llamó ‘modernización del Estado’.²

Esa confluencia entre el giro al multiculturalismo y la implementación del neoliberalismo no fue algo que se dio solo en Colombia. También pasó en muchos otros países de América Latina. Por eso se empezó a afirmar que el multiculturalismo estaba necesariamente asociado al neoliberalismo. Algunos autores incluso hablan de la existencia de una *confluencia perversa* entre el reconocimiento de derechos culturales y el neoliberalismo (Dagnino 2004).

La importancia de señalar que existen diferentes tipos de multiculturalismos es abrir la posibilidad a la imaginación teórica y a la lucha política más allá del neoliberalismo. Esto permite ayudar a entender que las reformas existentes en el plano estatal, que se asocian hoy con el multiculturalismo, expresan una *particular*

2 Los funcionarios y gobernantes de turno suelen acuñar palabras que buscan legitimar sus propios puntos de vista. En vez de llamar ‘tiranía del mercado’ al neoliberalismo lo denominan ‘modernización del Estado’ o ‘apertura al libre mercado’. Esto pretende que sus particulares concepciones y políticas aparezcan como algo positivo, deseable y hasta inevitable. De ahí que un importante componente de las disputas políticas pasan por los términos y contenidos desde los que se ‘habla sobre el mundo’.

y *limitada* concepción de sociedad y de Estado. De ahí que el multiculturalismo no sea una causa agotada, sino una que vale la pena profundizar (sobre esto volveré al final del texto).

Esta distinción entre los multiculturalismos es relevante también porque nos permite entender una discusión que se ha introducido con el término de interculturalidad.³ Algunos activistas indígenas y académicos dicen algo así como: “*lo ‘malo’ es el multiculturalismo, lo ‘bueno’ es la interculturalidad*”. Se piensa entonces que la interculturalidad es ‘buena’ porque supuestamente surge desde las organizaciones indígenas, que viene desde ‘abajo’, que no tiene nada que ver con las políticas neoliberales, los discursos ‘hegemónicos’ o las políticas estatales. La interculturalidad aparece, entonces, como pura y simple contrahegemonía, como el claro horizonte de la epistemología y la política.

En su reciente tesis de maestría, Axel Rojas (2011) hace una genealogía de la interculturalidad evidenciando cuán simplistas y caricaturizantes son ese tipo de razonamientos. Al diferenciar tipos de multiculturalismo, podemos percibir que la imaginación y la práctica política no se reducen a una dicotómica posición donde la interculturalidad sería el immaculado camino. Esto nos permite elaborar una perspectiva más densa con respecto a las luchas en torno a qué tipos de multiculturalismo son políticamente relevantes y cuáles no. Nos desaloja de los anhelados terrenos de las garantías absolutas, paralizantes del pensamiento y la política.

3 Paralelamente a la distinción de Hall entre multiculturalidad y multiculturalismo, puede sugerirse una distinción entre interculturalidad e interculturalismo. Interculturalidad se referiría al hecho social e histórico de las relaciones entre distintas configuraciones culturales, mientras que interculturalismo indicaría la conceptualización, actitudes y medidas articuladas en torno a dichas relaciones. También podríamos afirmar, profundizando aún más el paralelismo, que habría diferentes interculturalismos, es decir, múltiples articulaciones posibles entre interculturalismo y política.

Hay otro elemento de orden conceptual que me gustaría abordar. Se puede considerar que sobre el multiculturalismo hay una concepción minimalista y otra maximalista. La minimalista es aquella que reduce el multiculturalismo a la ley, a lo jurídico, a las políticas de Estado. Esa es una concepción muy limitada, muy estrecha del multiculturalismo. Por supuesto que éste tiene que ver con eso, pero no se agota allí. Por su parte, desde una concepción maximalista el multiculturalismo implica muchas otras cosas que ni siquiera pasan por la ley. El multiculturalismo tendría que ver con prácticas concretas, incluso con percepciones que ni siquiera están ligadas a un orden institucional o jurídico. El juego de percepciones y actitudes sobre lo que se articula como diferencia cultural opera en su densidad y heterogeneidad en el mundo de la vida social, y no es el reflejo ni se circunscribe a lo que aparece en el plano de los reconocimientos jurídicos. Una concepción maximalista del multiculturalismo incluye las percepciones, actitudes y medidas frente a lo que emerge como diferencia cultural en contextos dados por los disímiles sujetos sociales, y no simplemente lo que dice la ley o lo que hace el Estado.⁴

Dentro de la concepción minimalista del multiculturalismo también se encuentra la idea de que se limita a los ‘otros de la nación’,⁵ a los ‘grupos étnicos’, es decir, paradigmáticamente a las comunidades indígenas, pero también a las negras o *rom* en tanto puedan inscribirse en los discursos de la alteridad radical. Esta concepción hace que el multiculturalismo se asocie a una idea de la etnicidad como tradicionalidad, ancestralidad, territorialidad, ‘otros de la modernidad’ y a cierta noción de cultura. Nada más problemático que esta concepción del multiculturalismo. Además de que es una ficción antropológica que no se corresponde con la

4 En la distinción entre multiculturalidad y multiculturalismo que hice al comienzo, recurrí a una concepción maximalista del multiculturalismo.

5 Esta expresión la retomo de la antropóloga argentino-brasileña Rita Laura Segato (2007).

indianidad o negritud realmente existentes en el mundo, implica un fuerte cerramiento político.

Por tanto, me parece relevante considerar al multiculturalismo de una forma más amplia que no se limite a la “otrerización” de la diferencia cultural, ni que deje de lado las desigualdades por estar ensimismado con un culturalismo “otrerizante” y racializado. Esta concepción maximalista del multiculturalismo desataría una serie de equivalencias: diferencia cultural = otros de la nación = otros de la modernidad = no occidentales = ecólogos por naturaleza = contrahegemonía. La diferencia cultural amerita ser entendida desde un modelo analítico menos dicotómico y caricaturizante. La heterogeneidad es un asunto también del ‘nosotros’ y no solo de los ‘otros’. Esta concepción maximalista del multiculturalismo se refiere a la apelación a cómo se percibe, asume e interviene sobre esta heterogeneidad articulada como cultural.

Para cerrar este aparte, quisiera retomar las categorías ‘cultura política’ y ‘políticas culturales’ sugeridas hace algunos años por Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino (2001). Por ‘cultura política’ entienden que lo que es considerado como parte del campo de la política (cómo se define lo político) se constituye culturalmente. Así, por ejemplo, antes había aspectos de la sexualidad o de la naturaleza que no eran parte del campo de la política, pero que con las luchas asociadas al feminismo y al ambientalismo se han convertido en objetos de la política y los asuntos políticos. En este sentido, se puede decir que el multiculturalismo ha implicado transformaciones en la ‘cultura política’: la ‘cultura’ (o siendo más precisos, la ‘diversidad cultural’) ha devenido en objeto de disputas y en parte del campo político. En nombre de la diferencia cultural, se organizan ciertas movilizaciones, se articulan ciertas reivindicaciones, se constituyen ciertos sujetos y subjetividades políticas.

Por ‘políticas culturales’, Escobar, Álvarez y Dagnino entienden que las diferencias en las formas de la vida social de las distintas agrupaciones humanas son una importante fuente de la existencia de aspiraciones contradictorias. Su idea de ‘políticas culturales’ no ese reduce a las medidas tomadas por el gobierno sobre el ‘sector cultural’ (como suele entenderse por funcionarios y algunos académicos en Colombia y otros países de América Latina).⁶ Al contrario, su idea de políticas culturales es la de que la diferencia en las formas de vida (‘la cultura’) es la fuente de conflictos (posiciones políticas encontradas). En este sentido, el multiculturalismo pone de relieve cómo las heterogeneidades de cualquier formación social (local, regional o nacional) pueden devenir en fundamento de disputas políticamente articuladas.

Genealogía

La genealogía de los multiculturalismos existentes en Colombia es una urgente labor que espera ser realizada. Por supuesto que tal labor escapa a los párrafos que siguen, que en el mejor de los casos pueden ser leídos como unos trazos (seguramente todavía muy gruesos) para contribuir a esta genealogía del multiculturalismo en lo que refiere a las ‘comunidades negras’. Espero, eso sí, lograr incomodar a ciertas formas de pensamiento que se han sedimentado limitando las posibilidades de comprensión de las críticas y propuestas de los siguientes apartes.

Para los activistas de las diferentes organizaciones étnicas, el grueso de los académicos y ciertos funcionarios, considerar que las ‘comunidades negras’ constituyen un grupo étnico en el país es un hecho que a menudo no suscita mayor discusión. En este sentido, no es sorprendente que pocos se pregunten por cómo hemos llegado a pensar de ese modo, cómo nos parece hoy tan ‘natural’

6 Para un análisis de estas diferencias de significado, ver Ochoa (2002).

hacerlo así, tanto que nos cuesta gran trabajo reconocer que hace solo dos o tres décadas era imposible pensar de esa manera.

A principio de los años ochenta, a nadie se le ocurría, por ejemplo, que la gente que vivía en el medio Atrato, en el Pacífico colombiano, había que concebirla como un ‘grupo étnico’ con unas prácticas tradicionales de producción, con un territorio con ejercicio de propiedad colectiva, una cultura ancestral y una identidad cultural. En ese entonces, usualmente se referían a los habitantes del medio Atrato como campesinos. Eran campesinos, y en cuanto tales se asumía que estaban necesitados, atrasados, y había que ‘redimirles’ con el ‘desarrollo’. Había que incorporarlos a la nación a través del mercado, y para ello se diseñaron varios proyectos de desarrollo. Se hablaba de transferencia de tecnología, de capacitación en conocimiento contable, de generar una racionalidad económica empresarial...

Si se revisan los periódicos de la época de Quibdó no vamos a encontrar allí el discurso que hoy los activistas, académicos y funcionarios del multiculturalismo utilizan cotidianamente para referirse a las ‘comunidades negras’. En la prensa local de la época se habla de campesinos, de mineros, de pescadores para referirse a habitantes del medio Atrato o de otras zonas rurales del Chocó. Sus luchas eran por la tierra o por ‘mejorar’ sus condiciones de vida, pero sin una apelación al discurso de la cultura o de las prácticas tradicionales de producción. No hay nada en el tono de las descripciones de la prensa local de la época de que *“nosotros somos una comunidad tradicional distinta de occidente”*, o que *“tenemos una relación armónica con la naturaleza”*... todo eso se constituye en la segunda mitad de los años ochenta.⁷ Cuando

7 Cuando digo que se constituye en ese momento no estoy diciendo que sea una mentira, lo que estoy diciendo es que es una forma de pensar a los otros y de pensarse a sí mismo que no ha estado desde siempre, que tiene una historia y, una vez articulada, produce unos efectos particulares.

aparece la mención al ‘negro’, suele ser para reproducir o contrastar estereotipos racializados. A iguales conclusiones puede llegarse haciendo una revisión exhaustiva de la documentación producida por el Estado, a través de sus múltiples instituciones, programas y proyectos.

Para que las ‘comunidades negras’ sean políticamente imaginables como grupo étnico con unas prácticas tradicionales de producción en armónica relación con la naturaleza, con un territorio apropiado de manera colectiva y según una racionalidad económica derivada de una adecuada adaptación al medio, etcétera, etcétera, se dieron una serie de procesos precisamente en el medio Atrato donde los misioneros y los expertos (abogados y antropólogos) ocuparon un destacado lugar.⁸

Incluso en 1992, *ad portas* de la sanción de la Ley 70, en la academia se discutía si las ‘comunidades negras’ podían ser consideradas como grupo étnico o no. Es famosa la transcripción de una de las reuniones de la subcomisión de identidad, de la Comisión Especial para Comunidades Negras, adelantada en el Instituto Colombiano de Antropología, en la cual algunos antropólogos dudaban de la aplicabilidad de la noción de grupo étnico para las poblaciones negras en el mismo sentido que lo había sido para los grupos indígenas.⁹

Quando uno hace la historia de cómo se constituyen las ‘cosas’ en el mundo social, a menudo se considera que uno está diciendo que esas cosas son mentira, que no existen realmente. Decir que este recinto donde estamos hablando lo construyeron (incluso mostrar en qué momento y bajo qué premisas y urgencias lo hicieron) no significa que estemos negando su realidad, la materialidad que nos cobija de la lluvia ahora mismo. Esto que es tan fácil de reconocer en el plano de la arquitectura, parece difícil de entender en el mundo social. Al hablar de que tal o cual concepto o práctica ha sido construida y mostrar su historia no es negar ni su materialidad ni los efectos que produce en el mundo social.

8 Para un análisis de este proceso, ver Villa (1998).

9 Esta acta fue publicada en el número 6 de la revista *América Negra*.

Pero no hay que remontarse a la documentación existente de hace más de dos décadas para sorprenderse con la ausencia del discurso del multiculturalismo que se maneja hoy en la academia, el Estado y las organizaciones sobre las ‘comunidades negras’ como grupo étnico con un territorio, una cultura y una identidad. Hoy mismo basta con viajar a cualquier río, estero o playa del Pacífico y conversar con sus habitantes para descubrir que el discurso de las ‘comunidades negras’ como grupo étnico no ha sido necesariamente apropiado o, más interesante aún, ha sido objeto de inusitadas amalgamas con representaciones e identidades locales. Incluso, si se escarba un poco en la superficie de su vocabulario, entre los mismos líderes de las organizaciones étnico-territoriales se hallan fácilmente estas interesantes amalgamas.

El origen de la idea de ‘comunidades negras’ como grupo étnico con un territorio, unos derechos culturales y demás, se remonta cuando más a comienzos de los años ochenta en el medio Atrato. Hacia 1982 empiezan a darse una serie de procesos organizativos liderados por los misioneros que, para 1988, se articulan en la novedosa idea de que los campesinos en ese lugar ahora eran ‘un grupo étnico’ con unas características muy particulares como eran el territorio, las prácticas tradicionales de producción, la identidad y la cultura distinta a la de los otros colombianos. Y, más interesante aún, que estas ‘comunidades negras’ tenían ciertos derechos en nombre de esa diferencia cultural ancestral. Como ya habrán podido inferir quienes conocen esta historia, me estoy refiriendo a la constitución de la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA), alimentada por las disputas por los permisos de estudios para la explotación madera en el medio Atrato.¹⁰

10 Es en ese marco que se da el famoso Acuerdo de Buchadó (1987) donde invoca la idea de los bosques comunales y el Foro sobre Titulación de Tierras en San Antonio de Padua (1988) donde por vez primera se esgrime el Convenio 169 de la OIT como aplicable a los habitantes del medio Atrato.

El concepto de territorio como el objeto de las luchas emerge para el caso de las ‘comunidades negras’ precisamente en ese momento de los ochenta. Se sucede, entonces, un desplazamiento de las luchas por la tierra (que tiene que ver con propiedad privada o, incluso, con propiedad comunal) a todo lo que significa la idea de territorio y las luchas orientadas en este marco. Este proceso histórico evidencia que la noción de territorio no es tan ‘natural’ ni segura como una piedra en la cual las ‘comunidades’ (o de quienes hablan a su nombre) pueden pararse con certeza para desde allí articular sus luchas. Ahí hay también una historia que es importante conocer puesto que en tanto posibilita la imaginación y la práctica política, la encausa en unas direcciones y no en otras.

Esto que estoy describiendo para las ‘comunidades negras’ también se dio con las ‘comunidades indígenas’, pero un poco más de una década antes y en el contexto del Cauca andino (Rojas 2011). Si uno examina las demandas de las poblaciones indígenas antes de los sesenta, son planteamientos, son percepciones sobre sí y sobre los otros que no pasan por la idea de ‘diferencia cultural’, que no transitan por la idea de ‘territorio’, de relación ‘armónica con la naturaleza’... son luchas de tierras, son luchas contra la discriminación y marginación bien distintas.¹¹

El segundo momento de imaginar teórica y políticamente a las ‘comunidades negras’ como grupo étnico tiene que ver con la Constitución Política. Pero antes de empezar con este segundo momento, quiero plantear que tengo un problema con el sobre énfasis analítico que se le ha dado a la Constitución Política de 1991 en la explicación de las transformaciones políticas en el país. Desde mi perspectiva, la Constitución debe ser

11 Para profundizar sobre las diferencias entre las luchas por la tierra y las del territorio, ver Karl Offen (2009).

considerada como parte de los procesos que se estaban dando no solo en el país sino también en América Latina y en el mundo. No es la fuente explicativa de la que, como por arte de magia y de la noche a la mañana, se deriva un nuevo orden. Este lugar otorgado a la Constitución tiene que ver, pienso, con algo más profundo de nuestro sentido común histórico. Desde nuestro sentido común, tendemos a sobrevalorar lo jurídico, el texto de la ley, sobre los procesos sociales y culturales con sus heterogeneidades y contradicciones. Somos un país de leguleyos, un país santanderista, como suele indicar Antonio Caballero en sus columnas de la *Revista Semana*. Este es uno de los grandes problemas que indicaré al final de este texto: el sobre énfasis en el imaginario jurídico, circunscribir lo político y las luchas al discurso de la ley, el predominante lugar adquirido por los abogados y por el derecho, ha clausurado otros horizontes de disputa y consolidación organizativa.

En los procesos de organización en torno a los espacios de representación política y de articulación de las demandas locales o regionales de caras a la Asamblea Nacional Constituyente se pueden rastrear los esbozos de la difusión a escala nacional de esa novedosa idea acuñada en el medio Atrato unos años atrás. Pero con la puesta en marcha de la Comisión Especial para las Comunidades Negras, en 1992-1993, es que se produce un escenario único en el cual se decanta y disemina aquella idea.

Entre otras cosas, la Comisión Especial fue la posibilidad de que personas provenientes de diferentes partes del Pacífico y de otros lugares de Colombia empezaran a articular una imagen de sí que pasa por su identificación en el lenguaje de la cultura, el territorio, la identidad, los derechos étnicos. Incluso el plano de las subjetividad personal y colectiva, encuentra en la Comisión Especial un escenario privilegiado para la etnización. Varios se cambiaron sus nombres o dieron a sus hijos nombres africanos,

pero lo más relevante es que los participantes de la Comisión configuraron en ese momento una inusitada noción y experiencia de negritud y de región así como del Estado y lo político.

Debido a los múltiples escenarios y diálogos asociados a la Comisión en la reglamentación del Artículo Transitorio 55 (entre los que cabe destacar cientos de talleres de socialización así como innumerables reuniones locales, departamentales, regionales, nacionales y la producción de múltiples materiales donde había que dar cuenta de sí y del momento histórico que se enfrentaba), esa idea de las ‘comunidades negras’ como un grupo étnico con unas tradicionalidades y singularidades culturales se va difuminando y sedimentando. Posteriores escenarios en la década del noventa, como el Proyecto Biopacífico, los Comités Regionales (para la titulación colectiva) y el Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico, permitieron una mayor difuminación y sedimentación.

No es sorprendente, entonces, que para finales de los años noventa entre muchos académicos, activistas y funcionarios de la etnicidad, las nociones de ‘territorio’, ‘identidad’, ‘cultura’, ‘prácticas tradicionales de producción’, ‘derechos culturales’, entre otros, se habían sedimentado de tal forma que no solo no podían pensar de otra manera a las gentes y lugares a las que supuestamente se referían, sino que les era ya muy difícil (casi imposible) ‘escuchar’ a los pobladores locales hoy o a los documentos de hace dos o tres décadas (o producidos en otra clave) sin traducirlos inmediatamente a su imaginario de las ‘comunidades negras’ como grupo étnico.

En los años noventa y sobre todo para la región del Pacífico, el imaginario político de las ‘comunidades negras’ como grupo étnico posibilita una serie de importantes logros. Además de la noción y estrategia organizativa étnica-territorial, que viabilizó

el establecimiento de un diferenciado sujeto político y de derechos, entre los logros más destacados está la titulación de alrededor de cinco millones de hectáreas como tierras colectivas de 'comunidades negras'. También habría que indicar como uno de las conquistas el surgimiento de decenas de formas organizativas locales y algunas regionales que han devenido en los interlocutores visibles y legales de iniciativas estatales así como de organizaciones no gubernamentales y algunos empresarios con intereses en sus zonas de influencia.

No obstante estos logros, también se cuenta con grandes limitaciones. La más obvia ha sido la dificultad de imaginar unos sujetos políticos y de derechos étnicos por fuera del Pacífico y de las imágenes acuñadas de 'comunidades negras' como unas radicales alteridades culturales de occidente y de la modernidad. Como ha sido señalado por activistas de organizaciones negras urbanas o por fuera del Pacífico, la idea predominante en la legislación derivada de la Ley 70 es la de unas comunidades negras rurales ribereñas propias de la región del Pacífico (o por lo menos eso es lo que se supone). Uno de los más grandes retos del movimiento organizativo negro desde la sanción de la Ley 70 de 1993 ha sido ampliar el significado y los alcances del sujeto político y de derechos para incluir experiencias urbanas o rurales por fuera del Pacífico.

Otra gran limitación es que la titulación no ha significado ninguna garantía de permanencia o de apropiación de las tierras colectivas, como la existencia de organizaciones y consejos comunitarios tampoco ha implicado una defensa de los intereses en nombre de los cuales se han constituido. La realidad económica, social y política de la región del Pacífico (con la presencia de actores de la guerra, de la criminalidad y de la explotación de gentes y recursos), rebasa con creces el imaginario político de consejos comunitarios como efectivas autoridades locales que expresan modalidades

de autoridad tradicionales y apropiación armónica y colectiva de los recursos. Hace años es claro que no es suficiente con invocar idílicas imágenes culturalistas del Pacífico y sus gentes para torcer el rumbo de muerte y desesperanza en casi toda la región.

Problematizaciones

Las críticas al multiculturalismo deben hacerse en un plano algo parecido de las críticas que el feminismo ha hecho de sí mismo. En el feminismo se pueden identificar diferentes momentos, asociados precisamente a estas críticas.¹² Este nace en un primer momento a partir del cuestionamiento de los efectos de la desigualdad entre hombres y mujeres, orientando la lucha feminista hacia el logro de la igualdad.

Después, en el interior del movimiento, se empieza a plantear que el logro de la igualdad es importante mas no es suficiente ya que también debía abordarse la cuestión de la diferencia. Desde esta perspectiva, la mujer es diferente del hombre por lo que la lucha por superar las desigualdades no debe adelantarse desconociendo esta diferencia sustancial. No hay que aspirar a ser como un hombre, sino superar las relaciones de poder y las desigualdades asociadas a la condición de género sin dejar de ser mujeres. Se crítica entonces el primer momento del feminismo en tanto que la lucha por la igualdad no es suficiente, no es adecuada si no se asume una lucha por la diferencia. Hay un cuestionamiento fuerte del primer momento, pero sin desconocer lo importante que fue históricamente ni lo urgente que continúa siendo la lucha por desmontar las disímiles maneras de la desigualdad de la mujer con respecto al hombre.

12 Para una historia detallada del feminismo y sus diferentes disputas, ver Viveros (2004b).

Luego de este cuestionamiento realizado en nombre de la diferencia, se genera otra crítica desde las ‘mujeres de color’ y pobres en los países del norte así como desde estas mujeres del sur. El cuestionamiento es que el feminismo había sido elaborado por las mujeres privilegiadas (blancas y de élite), desconociendo las realidades de las mujeres de color o pobres en el norte o del sur. El feminismo de las mujeres blancas y de élite hablaba de la desigualdad o diferencia de la mujer como si todas las mujeres fueran iguales. Lo que muestran estas mujeres negras, indígenas o pobres, sobre todo desde los países del sur, es que no es adecuado hablar de mujer en singular sino que hay que hacerlo en plural. Las subalternizaciones raciales, de lugar y de clase social hacen que no exista una única experiencia de ser mujer, sino múltiples experiencias que no pueden ser soslayadas en un discurso generalizador de la igualdad o de la diferencia. Esta crítica es una que habla de diferencias, de heterogeneidades, de multiplicidad; habla de mujeres en plural en vez de mujer en singular. No desconocen los aportes del feminismo de la igualdad o del feminismo de la diferencia. Simplemente, consideran que no es suficiente, que hay que complementarlo, complejizarlo, tensionarlo con esa crítica desde la heterogeneidad, desde la multiplicidad.

Me he referido a estas críticas que el feminismo ha realizado de sí mismo porque considero que con el multiculturalismo debe hacerse algo parecido. Hay que aprender que las críticas no necesariamente significan desechar lo que se está cuestionando, sino incorporarlo y llevarlo más allá. Ahora bien, con el multiculturalismo es muy difícil intentar cualquier cuestionamiento porque a menudo se lo interpreta como que uno está desconociendo la importancia de las luchas que se han dado alrededor del multiculturalismo. No obstante, hay que asumir el riesgo de moverse más allá de las certezas y de los comités de aplausos, que tanto aprecian quienes no pueden pensar de otra manera o que ya se encuentran acomodados.

Si seguimos el paralelo con el feminismo, las luchas del multiculturalismo se encuentran en el segundo momento: el de la diferencia. En el multiculturalismo todavía se está en ese momento de la diferencia, en el que se argumenta desde grupos étnicos imaginados como plena y monolítica diferencia. Todavía no hemos imaginado, y menos aún articulado, unas luchas desde multiculturalismos que se desplacen de la diferencia a las heterogeneidades, a las multiplicidades.

Uno de los mayores problemas del multiculturalismo 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 el feminismo realizó a la noción esencializada de mujer. Unas luchas del multiculturalismo donde no se reproduzcan y afiancen esas nociones de otrerización de la diferencia propias de la nostalgia imperial de un ‘Occidente’ que imagina *otros* radicalmente otros, puros y homogéneos.

Esta otrerización de la diferencia se aprecia con una fuerza inusitada en los imaginarios del ‘nativo ecológico’ (Ulloa 2004), es decir, de un ecólogo por naturaleza que, en su supuesta radical diferencia con ‘Occidente’ y la ‘modernidad’, encarnan unas relaciones armónicas con la ‘naturaleza’ (con la ‘madre naturaleza’). Otra arista de esta otrerización culturalista de la diferencia es la de las expresiones neochamánicas que, en contextos urbanos, son consumidas por individuos de clase media y de élite (Caicedo 2010). Poca o ninguna fuerza política de importancia puede articularse desde estas ideas de la diferencia cultural. En cambio, estas ideas sí han permitido la proliferación de las prácticas “oenegras” a nombre de

los ‘otros’ o taquilleros discursos milenaristas contra la ‘modernidad’ y ‘Occidente’.

Este problema se asocia al hecho que los multiculturalismos dominantes han sido aquellas versiones minimalistas de las que hablamos en un comienzo, en las cuales la diferencia cultural aparece como equivalente de los ‘otros de la nación’. Son multiculturalismos circunscritos a ‘minorías étnicas’, a los otros (como anterioridades y exterioridades marcadas) de la modernidad, del ‘nosotros’ normalizado de la colombianidad. No es que este tipo de multiculturalismos no hayan hecho aportes importantes al reconocimiento jurídico y político de las llamadas ‘minorías étnicas’. Ni que no haya que defender los esfuerzos por visibilizar y dignificar a sectores poblacionales que habían sido estereotipados como salvajes, atrasados, incapaces. El problema es quedarse ahí, reproduciendo la otrerización culturalista de la diferencia.

Otro de los grandes problemas del multiculturalismo en Colombia, que ya mencionaba de pasada, tiene que ver con la creciente reducción de lo político a lo jurídico. Es sorprendente cuántos esfuerzos de las intervenciones y luchas del multiculturalismo en el país se mueven en el registro de la legislación, de los decretos, del derecho. Una hipertrofia jurídica, nada extraña en un país leguleyo y santanderista.

Aunque no quiero argumentar que el registro de lo jurídico sea superfluo, me parece 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 despolitización y la reificación de la diferencia son los más palpables. 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.

Propuestas

Para retomar la pregunta del título, considero que el multiculturalismo amerita ser defendido. Como ya lo adelantaba en la introducción, esta defensa no es simplemente celebratoria. El multiculturalismo como horizonte de lucha política no se puede circunscribir a la otterización de la diferencia culturalista en su versión minimalista de los otros de la nación. Tampoco se puede limitar a la hipertrofia jurídica ni al registro de los derechos que garantiza el Estado.

Antes que un hecho consumado sobre el que se asumen posiciones de defensa o de crítica, considero que el multiculturalismo es un proyecto por profundizar. Antes que desechar el multiculturalismo, la lucha consiste en sacarlo del ámbito estatista y otterizante en el que se ha movido predominante en el país. Para hacer esta profundización del multiculturalismo hay que desmarcarse de la hipertrofia jurídica. Considero que las luchas y las posibilidades de articular multiculturalismos de otro modo pasan por descreer y apartarse un poco de que las apuestas son principalmente en torno a la legislación. Entonces, la primera propuesta es articular unos multiculturalismos que no se circunscriban a la legibilidad estatal (y sobre todo la legibilidad jurídica), que vayan mucho más allá como pedagogías de las diferencias, que se inscriban en prácticas concretas, que intervengan y socaven imaginarios colectivos. Operar más allá, por fuera y sin la sanción estatal... ese sería el núcleo de unas pedagogías de la diferencia. Lo que está en juego son más las dimensiones de la subjetividades, de las prácticas, de las transformaciones en las relaciones sociales,

o sea, considero que la ley hace parte de eso pero no es una cosa importante sino se liga con esto otro.

La segunda propuesta pasa por pensar la diferencia en clave de diferencias, lo que pasa por la des-otrerización de la diferencia. Habría que desplazarse de la diferencia a las heterogeneidades, ese sería el gran reto de la profundización del multiculturalismo. Pensar las diferencias en plural, la multiplicidad de las diferencias, su heterogeneidad, es indispensable si se quiere profundizar el multiculturalismo. No es suficiente con el modelo dicotómico de grupos étnicos versus sociedad nacional al que nos ha empujado la concepción minimalista del multiculturalismo. No es suficiente asumir una homogénea condición entre los grupos indígenas o las comunidades negras. En el interior de lo que usualmente se refiere como indígenas o comunidades negras (incluso en un pequeño poblado) existen diferencias y desigualdades que no deben soslayarse en nombre de un supuesto nosotros comunitarista. Esa idea de esos otros intocados, puros. Esa idea de otrerización, que es herencia colonial, herencia de la nostalgia imperial, hay que cuestionarla y desplazarla hacia las heterogeneidades, hibridades, impuridades, pero también hacia la pregunta por cómo desde las diferencias se articulan y reproducen las desigualdades.

Finalmente, la profundización del multiculturalismo requiere de un cuestionamiento del culturalismo. Este es la reducción del imaginario teórico y político a la cultura. Todo aparece como 'cultura': las luchas son por la 'defensa de la diferencia cultural', las explicaciones se constituyen refiriéndose a 'tradiciones culturales'. El principio de inteligibilidad es reducido a la cultura. Se culturalizan las desigualdades, no se piensa en clave de relaciones de explotación ni en los procesos de sujeción, discriminación o marginalización. En la alquimia culturalista estas disímiles expresiones de la desigualdad se culturalizan: se las

interpreta como luchas de culturas, como falta de reconocimiento de la diferencia cultural¹³.

La profundización del multiculturalismo pasa por descentrar la cultura de las estrategias explicativas y de movilización política. No es abandonar la apelación a la crucial dimensión cultural en las explicaciones o en los anclajes de las luchas políticas, sino deshacerse de una noción reificada y totalitaria de cultura y su consecuente culturalismo que poco o nada contribuye a desestabilizar y “desoenergizar” las disputas por en nombre de la diferencia cultural. El reto consiste en concebir unas modalidades del multiculturalismo que no se circunscriban a ver ciertas poblaciones como sus sujetos legítimos (los cuales solo se pueden pensar en términos de ‘indígenas’ o ‘comunidades negras’-afrodescendientes, como ‘grupos étnicos’), mientras que otros no (todas las poblaciones que no puedan aparecer como indígenas o ‘comunidades negras’-afrodescendientes). Ese resto, lo que ha quedado como innombrado por los multiculturalismos dominantes, deviene en fuente de su desestabilización y, por tanto, en referente de profundización y defensa de los multiculturalismos por venir.

13 Cercana a este énfasis culturalista ha ido ganando terreno entre académicos en el norte y unos del sur, una interpretación que se supone radical. Esta interpretación argumenta que en la ‘cultura occidental’ o ‘en la modernidad como cultura’ radican los problemas del mundo contemporáneo; no en el capitalismo, en la explotación de seres humanos o el entorno en aras de la acumulación de capital. El problema se le endosa a las ‘ontologías’ y a las ‘epistemologías’... Todo un discurso salvacionista se configura así sobre las ‘epistemologías otras’, las ‘culturas indígenas o afro descendientes’ (los otros de la modernidad) que son vistos como los nuevos e impecables sujetos de la transformación. Esta culturalización (con su inflexión en la epistemologización-ontologización) de las contradicciones y conflictos que atraviesan las disímiles poblaciones y los entornos, diluye en las acusaciones a ‘la modernidad’ cuestiones de clase social, así como los heterogéneos dispositivos de dominación y hegemonía que producen sujetos subalternizados y los sujetos dominantes.

Referencias citadas

- Abu-Lughod, Lila. 2005. La interpretación de las cultura(s) después de la televisión. *Etnografías contemporáneas*. (1): 57-90.
- _____. 1991. "Writing Against Culture". En: Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*. pp. 191-210. Santa Fe: School of American Research.
- 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.
- Appelbaum, Nancy P. Anne S. Macpherson y Karin Alejandra Roseblatt. 2003. "Introduction: Racial Nations". En: Nancy P. Appelbaum, Anne S. Macpherson, and Karin Alejandra Roseblatt (eds.), *Race and Nation in Modern Latin America*. pp. 1-31. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Asad, Talal. 1973. "Introduction" En: Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*. Atlantic Highlands: Humanities Press. Pp 1-19.
- Bejarano, Jorge. 1920. "Quinta conferencia" y "Sexta conferencia". En: Luis López de Mesa (ed.), *Los problemas de la raza en Colombia*. Segundo Volumen de Biblioteca de la Cultura. pp. 185-253. Bogotá: Imprenta Linotipos de El Espectador.
- Bhabha, Homi. [1994] 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

- Blaser, Mario. 2009. Political ontology. Cultural studies without cultures? *Cultural Studies* 23 (5-6): 873-896.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1991. *Pensar nuestra cultura*. México : Alianza Editorial.
- Boudieu, Pierre y Loïc Wacquant. 2001. *Las argucias de la razón imperialista*. Barcelona: Paidós.
- Briones, Claudia. 2007. Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa* (6): 55-83.
- _____. 2005. *(Meta) cultura del estado-nación y estado de la (meta) cultura*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- _____. 1998. *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Burns, Kathryn. 2007. "Desestabilizando la raza" En: Marisol de la Cadena (ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. pp. 37-56. Popayán: Enviñón Editores.
- Butler, Judith. [1990] 2007. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- _____. 2001. Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del 'postmodernismo'. *La Ventana* (13): 7-41.
- Caicedo, Alhena. 2010. "El uso del ritual del yajé: patrimonialización y consumo en debate". *Revista Colombiana de Antropología*. (46): 63-86.
- Clifford, James. 1991. "Sobre la autoridad etnográfica" En: Clifford Geertz et al., *El surgimiento de la antropología postmoderna*. pp. 141-170. México: Gedisa
- Correa, François. 1993. *Encrucijadas de la Colombia amerindia*. Bogotá: ICAN.
- Cuche, Denys. 2007. *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Cunin, Elisabeth. 2003. *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena*. Bogotá: Icanh.

- Chakrabarty, Dipesh. 2008. *Al margen de Europa ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* Barcelona: TusQuets Editores.
- Chatterjee, Partha. 2008. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI-Clacso.
- _____. 1997. *Our modernity*. Sephis-Codesria.
- Chaves, Milciades. 1986. *Desarrollo de la antropología en Colombia*. Bogotá. Bogotá. Colciencias.
- Dagnino, Evelina. 2004. "Confluência perversa, deslocamentos de sentido, crise discursiva". En: Alejandro Grimson (ed.), *La cultura en las crisis latinoamericanas*. pp. 195-216. Buenos Aires: Clacso.
- De la Cadena, Marisol. 2010. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics". *Cultural Anthropology* 25 (2): 334-370.
- _____. 2007. "Introducción" En: *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. pp. 6-35. Popayán: Enviñón Editores.
- _____. 2005. Are Mestizos Hybrids? The Conceptual Politics of Andean Identities. *Journal of Latin American Studies*. (37): 259-284.
- 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.
- Del Cairo, Carlos y Jefferson Jaramillo. 2008. Clifford Geertz y el ensamble del proyecto antropológico crítico. *Tabula Rasa* (8): 15-41.
- Descola, Philippe. 2005. Más allá de la naturaleza y la cultura. *Etnografías contemporáneas*. (1): 93-114.
- Díaz-Polanco, Héctor. 1977. Morgan y el evolucionismo. *Nueva Antropología*. (7): 5-38.

- Dirks, Nicholas, Geoff Eley y Sherry Ortner. 1994. *Culture power history : a reader in contemporary social theory*. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Eisenstadt, S.E. 2000. Multiple Modernities. *Daedalus*. 129 (1): 1-29.
- Englund, Harri y James Leach. 2000. Ethnography and meta-narratives of modernity. *Current Anthropology*. (41): 225-248.
- Escobar, Arturo. 2010. *Territorios de diferencia. Lugar, movimiento, vida, redes*. Popapán: Enviñon Editores.
- _____. 2005. "Modernidad, identidad y política de la teoría". En: *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá: Icanh.
- _____. 2003. "Mundos y conocimientos de otro modo". El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*. (1): 51-86.
- _____. 1999. *El Final del Salvaje. Naturaleza, Cultura y Política en la Antropología Contemporánea*. Bogotá: Ican-Cerec.
- 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.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fanon, Frantz. 1973. *Piel negra, mascararas blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- Featherstone, Mike. 2000. *Cultura de consumo y postmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Ferguson, James. 2005. "Decomposing Modernity: History and Hierarchy after Developmen". En: Ania Loomba *et al.* (eds.), *Postcolonial Studies and Beyond*. Durham: Duke University Press.

- Figuroa, 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.
- Fischer, Sibylle. 2004. *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham: Duke University Press.
- Foucault, Michel. [1983] 2009. *Gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. [1976] 2007. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Vol 1. México: Siglo XXI Editores.
- _____. [1977-1978] 2006. *Seguridad, territorio, población*. pp. 73-108. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. [1984] 2003. "¿Qué es la ilustración?" En: *Sobre la Ilustración*. Clásicos del pensamiento 154. Madrid: Editorial Tecnos.
- _____. [1969] 2003. "¿Qué es la crítica?" En: *Sobre la Ilustración*. Clásicos del pensamiento 154. Madrid: Editorial Tecnos.
- _____. [1966] 2005. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI Editores.
- _____. [1976] 2000. *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1982. *La imposible prisión*. Barcelona: Anagrama.
- Fox, Richard (ed.). 1991. *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Friedemann, Nina S. de. 1984. "Estudios de negros en la antropología colombiana" En: *Un siglo de investigación social*. Bogotá: Etno.
- García Canclini, Néstor. 1989. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- _____. 1982. *Las culturas populares en el capitalismo*. Habana: Casa de las Américas.

- Geertz, Clifford. [1973] 2005a. “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”. En: *La interpretación de las culturas*. pp. 19-40. Barcelona: Gedisa.
- _____. [1973] 2005b. “Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali”. En: *La interpretación de las culturas*. pp. 19-40. Barcelona: Gedisa.
- _____. 1993. De Bali al postmodernismo: una entrevista con Clifford Geertz. (Entrevistado por Silvia M. Hirsch y Pablo G. Wright). *Publicar*. 2 (3): 17.
- _____. 1991. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- _____. 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Ghasarian, Christian et al. [2002] 2008. *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Gibson-Graham, J.K. 2002. Intervenciones posestructurales. *Revista Colombiana de Antropología e Historia*. (38): 261-286.
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso.
- Gnecco, Cristóbal. 2011. “Antropologías en entredicho: propuestas desde el fondo de la subalternidad”. En: Michel Trouillot, *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Popayan: Universidad del Cauca-Ceso.
- Gómez, Laureano. [1928] 1970. *Interrogantes sobre el progreso de Colombia. Conferencias dictadas en el Teatro Municipal de Bogotá*. Bogotá: Editorial Revista Colombiana Ltda.
- Grimson, Alejandro. 2011. *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____. 2010. Culture and identity: two different notions. *Social Identities*. 16 (1): 61-77.
- _____. 2008. Diversidad y cultura. Reificación y situacionalidad. *Tabula Rasa*. (8): 45-67.
- Grossberg, Lawrence. 2010. “In Search of Modernities”. En: *Cultural Studies in the Future Tense*. pp. 259-294. Durham: Duke University Press.

- _____. 2009. El corazón de los estudios culturales. *Tabula Rasa* (10): 13-48.
- _____. 2003. "Identidad y estudios culturales" En: Stuart Hall y Paul du Gay (eds), *Cuestiones de Identidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- _____. 1997. "Cultural Studies: What's in a Name? (One More Time)". En: *Bringing it all Back Home. Essays on Cultural Studies*. pp. 245-271. Durham: Duke University Press.
- Gupta, Akhil y James Ferguson. 2008. "Más allá de la 'cultura': Espacio, identidad, y la política de la diferencia. *Antípoda* (7): 233-256.
- Hall, Stuart. [2000] 2010. "La cuestión multicultural". En: Stuart Hall, *Pensamiento sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 257-286. Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- _____. [1992] 2010a. "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.
- _____. [1992] 2010b. "La cuestión de la identidad cultural". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 363-404. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- _____. [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: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios*

- culturales*. pp. 257-285. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- _____. [1973] 2010. “Notas de Marx sobre el método: una “lectura” de la *Introducción de 1857*”. En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 95-132. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- _____. 2003. “¿Quién necesita la identidad?” En: Stuart Hall y Paul du Gay (eds), *Cuestiones de Identidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- _____. 2000. “The Multicultural Question”. Transcripción de la presentación del 4 de mayo en la Conferencia Anual del Centro de Investigación en Economía Política.
- Hannerz, Ulf. 1992. *Cultural complexity*. Nueva York: Columbia University Press.
- Harvey, David. [1990] 2008. *La condición de la postmodernidad. Investigaciones sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Howell, Signe. 1997. “Cultural studies and social anthropology: contesting of complementary discourses?”. En: Stephen Nugent y Cris Shore (eds.), *Anthropology and cultural studies*. pp. 103-125. London: Pluto Press.
- 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.
- 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.
- Jameson, Fredric [1991] 1996. *Teoría de la postmodernidad@d*. Madrid: Editorial Trotta.

- Kahn, Joel S. 2001. Anthropology of modernity. *Current Anthropology*. 42(5): 651-680.
- Kaya, Ibrahim. 2004. Modernity, Openness, Interpretation: a Perspective on Multiple Modernities. *Social Science Information*, 43(1): 35-57.
- Krotz, Esteban. 2009. "En el sur y del sur: sobre condiciones de producción y genealogías de la antropología académica en América Latina" En: *Conocimientos, poder y prácticas políticas*.
- _____. 1993. "El concepto de 'cultura' y la antropología mexicana: ¿una tensión permanente?". En: Esteban Krotz (ed.), *La cultura adjetivada. El concepto 'cultura' en la antropología Mexicana actual a través de sus adjetivaciones*. pp. 13-31. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- Kuper, Adam. 2001. *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- 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.
- Leclerc, Gerard. 1973. *Antropología y colonialismo*. Madrid: Comunicación.
- López Beltrán, Carlos. 2004. *El sesgo hereditario. Ámbitos históricos del concepto de herencia biológica*. México: UNAM.
- López de la Roche, Fabio. 2005. "Presentación. Estudios culturales: retos y perspectivas". En: Jaime Eduardo Jaramillo (comp.), *Cultura, identidades y saberes fronterizos*. pp. 327-335. Bogotá: Universidad Nacional.
- Liotard, Jean-Freançois. 1984. *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Marcus, George y Michael Fischer. [1986] 2000. *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

- Martin, David. 2005. *On Secularization: Toward a Revised General Theory*. Haunts: Ashgate.
- Mendieta, Eduardo. 2003. "Afterword: Identities - Postcolonial and Global": En: Linda Martin Alcoff y Eduardo Mendieta (eds), *Identities: Race, Class, Gender, and Nationality*. Malden: Blackwell.
- _____. 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*. pp. 147-168. México: Grupo editorial Porrúa.
- Merizalde, Bernardo de. 1921. *Estudio de la costa colombiana del Pacífico*. Bogotá: Impresos del Estado Mayor.
- Mignolo, Walter. 2005. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- _____. 2001. "Colonialidad del poder y subalternidad". En: Ileana Rodríguez (ed.), *Convergencia de tiempos. Estudios sualternos / contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad*. pp. 155-184. Ámsterdam: Rodopi.
- _____. 1995. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Mintz, Sidney. [1985] 1996. *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*. México: Siglo XXI.
- Mitchell, Timothy. 2000. "The stage of modernity". En: Timothy Mitchell (ed), *Questions of Modernity*. pp. 1-34. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 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.
- Mosquera, Claudia. 2007. "Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata Negra Transatlántica y desterrados de la guerra en

- Colombia”. En: Claudia Mosquera y Luiz Barcelos (eds.), *Afroreparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. pp. 213-279. Bogotá: Colección CES-Universidad Nacional.
- Ochoa, Ana María. 2002. “Políticas culturales, academia y sociedad”. En: Daniel Mato (ed.), *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. pp. 213-224. Caracas: Clacso.
- Offen, Karl 2009. “O mapeas o te mapean. Mapeo indígena y negro en América Latina”. *Tabula Rasa* (10): 163-189.
- Ortner, Sherry B. 2005. Geertz, subjetividad y conciencia postmoderna. *Etnografías contemporáneas* (1): 25-54.
- _____. s.f. “La teoría antropológica desde los años sesenta” [traducción sin publicar].
- Pazos, Álvaro. 1998. La re-presentación de la cultura. Museos etnográficos y antropología. *Política y sociedad* (27): 33-45.
- Perechalá, Rafael. 2007. “De la ideología racista”. Comisión de Equidad Racial. Documento soporte argumental ponente ley contra discriminación racial en Colombia. Bogotá. Septiembre 25.
- Pereirano, Mariza. 2004. “A favor de la etnografía”. En: Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Semán (comp.), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*. pp. 323-356. Buenos Aires: Prometeo Libros-ABA.
- Quijano, Aníbal. 2000. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research*. (2): 342-386.
- Rabinow, Paul. 2003. *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*. Princeton: Princeton University Press.
- 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.

- Restrepo, Eduardo. 2009. "El negro en un pensamiento colonial del siglo XVII: diferencia, jerarquía y sujeción sin racialización". En: María Eugenia Chaves (ed.), *Genealogía de la diferencia. Tecnologías de la salvación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*. pp. 118-176. Bogotá: Abya-Yala-Editorial Universidad Javeriana.
- _____. 2008. Cuestiones de método: 'eventualización' y problematización' en Foucault. *Tabula Rasa*. (8): 111-132.
- _____. 2004. *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Popayán: Editorial Universidad el Cauca.
- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas. 2010. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca-Universidad Javeriana.
- 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. 2008. "El lado oscuro de la descripción densa. Doce años después". En: Carlos Reynoso, *Corrientes teóricas en la antropología. Perspectivas desde el siglo XXI*. pp. 163-216. Buenos Aires: Editorial SB.
- _____. 2003. "Presentación". En: Carlos Reynoso (ed.), *El surgimiento de la antropología postmoderna*. pp. 11-60. Barcelona: Gedisa.
- _____. 2000. *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*. 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.
- Rodríguez, César et al. 2008. *Raza y derechos humanos en Colombia. Informe sobre la discriminación racial y derechos de la población afrocolombiana*. Bogotá: Universidad de los Andes.

- Rojas, Axel. 2011. "Interculturalidad. El problema de las relaciones entre culturas". Tesis de la Maestría en Estudios Culturales. Universidad Javeriana. Bogotá.
- Rosaldo, Renato. 2006. "Los estudios culturales ¿de quién?" En: Rodrigo Días Cruz (ed.), *Renato Rosaldo: ensayos en antropología crítica*. pp. 253-264. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- _____. 1991. *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: Gedisa.
- Sahlins, Marshall. 2001. Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura. *Revista colombiana de antropología*. (17): 290-327.
- Sandoval Alonso de, S. J. 1647. *De Instauranda Æthiopia Salute. Historia de Ætiopia, naturaleza, Policía sagrada y profana, constumbres, ritos y catechismo evangélico, de todos los aétiofes con que se restaura la salud de sus almas*. Madrid.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2009. *Una epistemología del sur*. Buenos Aires: Clacso-Siglo XXI.
- Segato, Rita Laura. 2010. Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y emancipación* (3): 14-44.
- _____. 2007. *La nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Stocking, George W. 2002. Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras. *Revista de Antropología Social*. (11): 11-38.
- _____. 1994. The Turn-of-the-Century Concept of Race. *Modernism/ Modernity* 1 (1): 4-16.
- _____. 1993. "La magia del etnógrafo. El trabajo de campo en la antropología británica desde Tylor hasta Malinowski". En: H. Velasco *et al.* (eds.), *Lecturas de antropología para educadores*. Madrid: Trotta.
- Stoler, Ann Laura. 1995. *Race and education of desire. Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Durham: Duke University Press.

- Todorov, Tzvetan. 1989. *La conquista de América: el problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2011. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca-Ceso.
- _____. 2002. "The Otherwise Modern. Caribbean Lessons from the Savage Slot." En: Bruce Knauft (ed.), *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*. pp. 220-237. Indiana University Press.
- _____. 1995. *Silencing the past. Power and the production of history*. Boston: Beacon Press.
- 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. 2002. *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Villa, William. 1998. "Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región". En: Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia*. Tomo VI, pp. 431-448. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- 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.
- Viveros, Mara. 2004a. "Nuevas formas de representación y viejos estereotipos raciales en los comerciales publicitarios

- colombianos”. En: Victorien Lavou y Mara Viveros (eds.), *Mots pour nègres Maux de Noir(e)s. Enjeux socio-symboliques de la nomination des Noir(e)s en Amérique Latine*. pp. 79-100. Paris: Crilaup.
- _____. 2004b. “El concepto de “género” y sus avatares: interrogantes en torno a algunas viejas y nuevas controversias”. En: *Pensar (en) Género. Teoría y práctica para las nuevas cartografías del cuerpo*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Wade, Peter. 2003. “Afterword: Race and Nation in Latin America. An Anthropological View” In: Nancy P. Appelbaum, Anne S. Macpherson, and Karin Alejandra Roseblatt (eds.), *Race and Nation in Modern Latin America*. pp. 263-281. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- _____. 2002a. “Identidad”. En: Margarita Serge, María Cristina Suaza y Roberto Pineda (eds.), *Palabras para desarmar*. pp. 255-264. Bogotá: Icanh.
- _____. 2002b. *Race, Nature and Culture. An Anthropological Perspective*. London: Pluto Press.
- _____. 1997a. *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- _____. 1997b. *Race and ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.
- Wallerstein, Immanuel. 2007. *Universalismo europeo. El discurso del poder*. México: Siglo XXI Editores.
- _____. 2004. *Las incertidumbres del saber*. Barcelona: Gedisa.
- _____. [1983] 1988. *El capitalismo histórico*. México: Siglo XXI Editores.
- Wagner, Peter. 2000. “Modernity — One or Many?”. En: Judith Blau (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology*. Oxford: Blackwell.
- Welz, Gisela. 2004. “Multiple Modernities. The Transnationalisation of Cultures”. Working papers, Research Group Transnationalism.

- 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.

Índice

A

- Abu-Lughod, Lila 35, 71
- acciones afirmativas 187, 188
- agencia 83
- antifundamentalismo 82
- antropología interpretativa 61
- antropología postestructural 85
- antropología postmoderna 54, 63, 68, 69, 70, 73, 74, 75, 85, 88
- antropología sin cultura 35, 48
- antropología sin las garantías de la cultura 39, 52
- Appadurai, Arjun 32
- arqueología 81

B

- biopolítica 120, 164
- Boas, Franz 22
- Bonfil Batalla, Guillermo 42
- Briones, Claudia 50, 51, 130, 147, 148, 161

C

- categorizaciones raciales 182
- Chakrabarty, Dipesh 94, 117
- clasificación racial 181
- colonialidad 111, 112
- colonialidad del poder 156
- concepto semiótico de la cultura 58

corporalidad 193
cultura 21, 22, 23, 24, 28, 31, 33, 34, 37, 38, 43, 49, 160, 162, 179, 192
cultura como encrucijada 29
cultura como isla 25
cultura como texto 22, 59, 69
culturalismo 27, 47, 52, 219
culturas híbridas 30

D

Degregori, Carlos Iván 47, 73
de la Cadena, Marisol 141, 151, 159, 167, 169, 191
descripción densa 60
diferencia cultural 30
différance 83
discurso 78, 79, 80, 134

E

endoracismo 177
equivalencia analítica o superposición
entre cultura-lugar-grupo 26
Escobar, Arturo 78, 79, 84, 106, 126
escritura etnográfica 56, 70
estereotipia 138
estereotipos 174, 177
estructuralismo 22
eurocentrismo 101
euro-modernidad 106, 116, 123
eventualización 122, 125, 159, 116
exotización de la diferencia 34

F

feminismo 214
Foucault, Michel 77, 80, 97, 120, 137, 163, 164
funcionalismo 41

G

García Canclini, Néstor 30, 42, 43, 45
Geertz, Clifford 32, 57, 58, 59, 61, 69
giro al multiculturalismo 202
giro cultural 45, 56
giro discursivo 76
giro textual 56
Gramsci, Antonio 44, 144
Grimson, Alejandro 36, 37, 40
Grossberg, Lawrence 108, 114, 133, 142
gubernamentalidad 35, 120
gubernamentalización 99

H

Hall, Stuart 107, 131, 135, 139, 144, 198, 201, 203
Hannerz, Ulf 36
hermenéutica 57
historización 163

I

identidad 129, 133, 138
identidades proscritas 138
Ilustración 97, 183
inflexión decolonial 111
interculturalidad 203
interpretativismo 22, 56, 57, 58, 59, 62

K

Krotz, Esteban 46

L

Latour, Bruno 95
Lévi-Strauss, Claude 22, 59

M

- marcaciones raciales 194
- Malinowski, Bronisław 22
- metacultura 50, 162
- Mitchell, Timothy 91, 102
- modernidad 65, 68, 89, 91, 94, 119, 121, 205
- modernidad desmentida 113
- modernidades 114
- modernidades alternativas 105, 106, 107, 114, 115
- modernidades vernáculas 107, 114
- modernidad hiperreal 117, 118
- multiculturalidad 199
- multiculturalismo 197, 199, 216
- multiculturalismos 200
- múltiples modernidades 103, 110

N

- nativo ecológico 216
- naturaleza 24, 167

O

- Ortner, Sherry B. 37

P

- particularismo histórico 22, 41
- pedagogías de la diferencia 218
- pensamiento racial 180, 183
- poder cultural 44
- políticas culturales 206
- políticas de la representación 56, 134, 146
- políticas de la representación etnográfica 72, 74
- politización de la teoría 39
- postestructuralismo 75, 76, 78, 79, 81, 82, 83, 84
- postmodernidad 63, 64
- postmodernismo 64, 65, 66, 67, 68

prácticas de diferenciación y marcación 130, 135
prácticas escriturales 70
presente etnográfico 72
presentismo histórico 82

R

racialización 155, 165, 170, 188, 190
racismo 173, 175, 178, 185
racismo cultural 31, 161, 192
racismo latente 184
racismo manifiesto 184
Ramos, Alcida Rita 37, 117
raza 31, 151, 153, 167, 191
reduccionismo cultural 27, 47
relativismo antropológico 42
relativismo cultural 42, 43
relatos difusionistas de la modernidad 94, 95, 100
Reygadas, Luis 45

S

Santos, Boaventura de Sousa 67, 68
Segato, Rita Laura 152
Stoking, George W. 35
sujeto 82

T

Teorías antropológicas contemporáneas 54
texto etnográfico 71, 73
textualismo 143
Trouillot, Michel-Rolph 23, 32, 33, 39, 91, 113, 116, 153, 162
Tylor, Edward 21

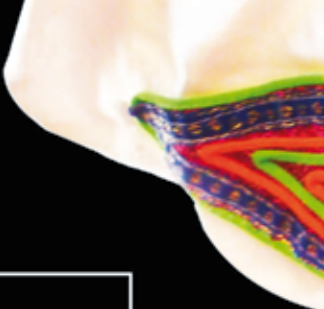
V

Vasco, Luis Guillermo 73

W

Wallerstein, Immanuel 101

Wright, Susan 34



¿Es la cultura una categoría analítica agotada? ¿Cuáles son las especificidades del postestructuralismo en la teoría social en general y en la antropológica en particular? ¿Cómo entender la modernidad desde una perspectiva que descentre sus propias mitologías, utilizadas tanto por los que la celebran como por quienes la atacan con ahínco? ¿Cómo abordar teórica y metodológicamente las identidades? ¿Cuáles son los límites analíticos y políticos de la 'raza'? ¿Cómo abordar la discriminación racial y la racialización de los cuerpos? ¿Es el multiculturalismo defendible?

Este libro aborda en detalle estas preguntas desde posicionamientos que desestabilizan las certezas que nos habitan y definen. En un tono explícito y sencillo, el libro busca contribuir a la problematización de la cultura, la modernidad, las identidades, la racialización y el multiculturalismo, al tiempo que sugiere una serie de herramientas teóricas y metodológicas que esperan sean de utilidad para que los lectores puedan pensar sus propios problemas.

ISBN 958732108-1



9 789587 321081