

La antropología nació como una disciplina abocada a comprender a los otros. Al acuñar el concepto de "etnocentrismo", reveló y cuestionó, en un gesto fundante, la percepción de la diferencia como exotismo incomprensible e irracional. Los contextos actuales –caracterizados por los desplazamientos y la hiperconexión– parecen exigir el replanteo acerca de quiénes son esos otros y quiénes somos, también, nosotros.

Las voces reunidas en este libro dan cuenta de la preocupación de los más eminentes antropólogos de la región sobre cómo abordar hoy la comprensión de la alteridad, en términos teóricos pero también políticos, recogiendo los debates cruciales con los que la antropología refuerza su compromiso de desprenderse de todos los centramientos: de raza, de género, de clase, de época. Así, *Antropología ahora* propone una lectura crítica del discurso eurocéntrico que moldeó las reflexiones sobre el desarrollo del capitalismo, del empleo monopólico de categorías y de las operaciones epistémicas por las que Occidente se afirma como fuente única de modelos generalizables, del papel históricamente hegemónico de las antropologías metropolitanas y el subordinado de las periféricas, del reconocimiento dispar que han recibido las actividades intelectuales indígenas, por un lado, y las académicas, por el otro.

Los textos reunidos por Grimson, Noel y Merenson constituyen una selección de las conferencias dictadas en la Reunión de Antropología del Mercosur celebrada en Buenos Aires en 2009 y son una contribución concreta a la expansión, más allá de las fronteras nacionales o disciplinarias, de las resonancias de la antropología contemporánea. Son también un registro patente de la mirada antropológica, que nos enseña que la alteridad nos constituye como seres humanos a la vez que desafía inevitablemente nuestra imaginación social.

ISBN: 978-987-629-186-6



9 789876 291866

Antropología ahora

Antropología ahora

Debates sobre la alteridad

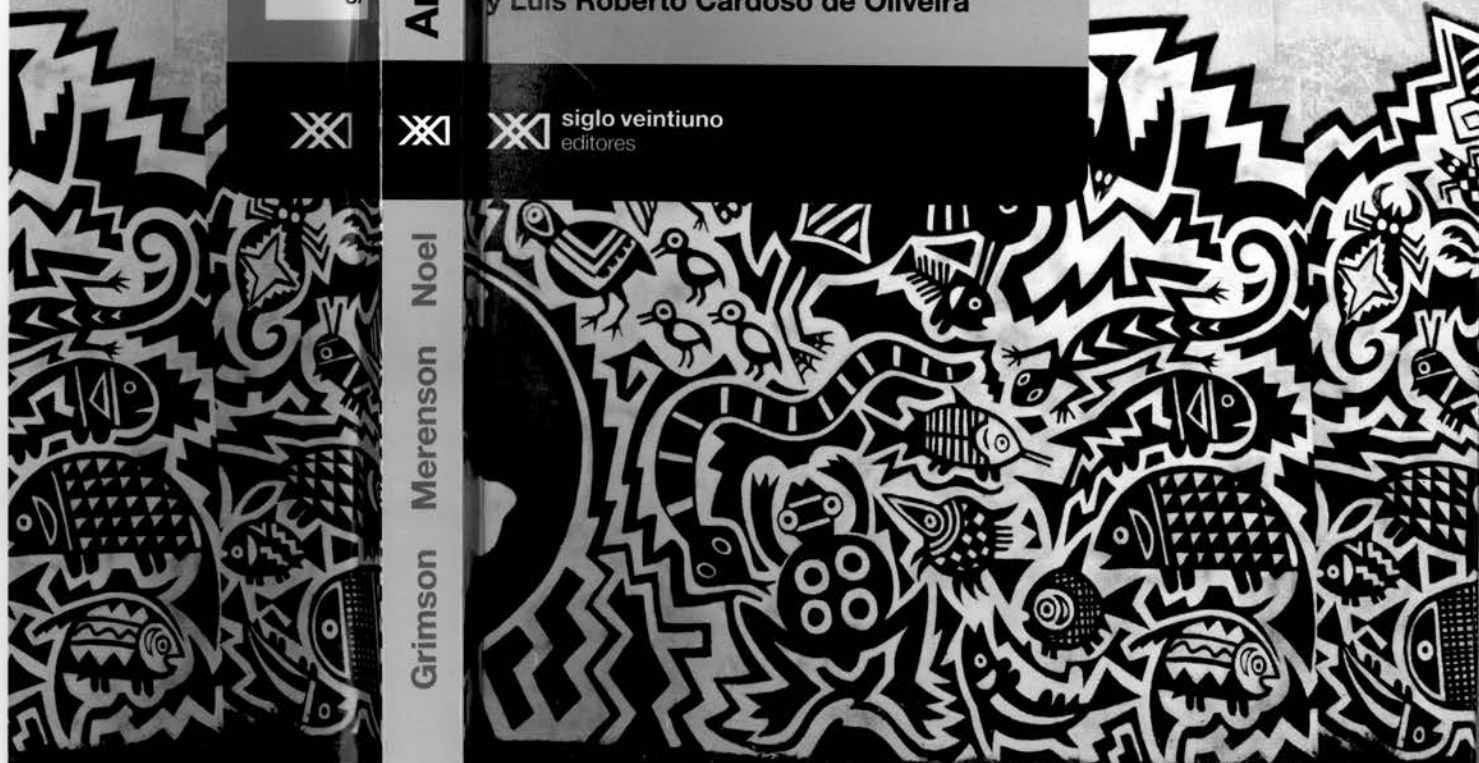
Alejandro Grimson, Silvina Merenson,
Gabriel Noel compiladores

Otávio Velho, Mary Louise Pratt,
Renato Rosaldo, Gustavo Lins Ribeiro,
Alcida Rita Ramos, Claudio Lomnitz
y Luis Roberto Cardoso de Oliveira



siglo veintiuno
editores

Grimson Merenson Noel



ANTROPOLOGÍA AHORA

debates sobre la alteridad

alejandro grimson
silvina merenson
gabriel noel

compiladores

 **siglo veintiuno**
editores

XXI grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, s. a. de c. v.

CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS,
04310, MÉXICO, DF

salto de página, s. l.

ALMAGRO 38, 28010,
MADRID, ESPAÑA

siglo xxi editores, s. a.

GUATEMALA 4824, C 1425 BUP,
BUENOS AIRES, ARGENTINA

biblioteca nueva, s. l.

ALMAGRO 38, 28010,
MADRID, ESPAÑA

Alejandro Grimson (comp.)

Antropología ahora - 1ª ed. - Buenos Aires: Siglo Veintiuno
Editores, 2011.

176 p.; 21x14 cm. - (Antropológicas // dirigida por Alejandro
Grimson)

ISBN 978-987-629-186-6

1. Antropología. I. Título.
CDD 306

© 2011, Siglo Veintiuno Editores S.A.

Diseño de cubierta: Juan Pablo Cambariere

Corrección: Teresa Arijón

ISBN 978-987-629-186-6

Impreso en Artes Gráficas Delsur // Almirante Solier 2450, Avellaneda
en el mes de septiembre de 2011

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

Índice

Descentramientos teóricos. Introducción	9
<i>Alejandro Grimson, Silvina Merenson y Gabriel Noel</i>	
Lo que nos une	33
<i>Otávio Velho</i>	
La antropología y la desmonopolización del pensamiento social	49
<i>Mary Louise Pratt</i>	
La narrativa en la etnografía: el imaginario asimétrico, el punto de vista y la desigualdad	61
<i>Renato Rosaldo</i>	
La antropología como cosmopolítica: globalizar la antropología hoy	69
<i>Gustavo Lins Ribeiro</i>	
Por una antropología ecuménica	97
<i>Alcida Rita Ramos</i>	
Concepciones de igualdad y (des)igualdades en Brasil: una propuesta de investigación	125
<i>Luis Roberto Cardoso de Oliveira</i>	
Los orígenes de nuestra supuesta homogeneidad: breve arqueología de la unidad nacional en México	141
<i>Claudio Lomnitz</i>	
Sobre los autores	173

Descentramientos teóricos Introducción

Alejandro Grimson, Silvina Merenson y Gabriel Noel

La alteridad nos constituye como seres humanos y, a la vez, desafía nuestra imaginación social. Vivimos con otros, y nos hacemos, entrelazadamente. La cuestión del otro no es un tema presente sólo en la antropología, pero no hay antropología que no aborde la cuestión de la otredad.

En tanto disciplina constituida históricamente para comprender a “los otros”, la antropología acuñó una serie de términos que condensan algunas de sus contribuciones más significativas para el conjunto de las ciencias sociales. Sin duda, uno de los más conocidos es el concepto de “etnocentrismo”; sin embargo, sus ecos no se agotan en sus formas más evidentes y simples. En sus variaciones más complejas y sutiles, incrementa sus efectos sobre lo que podríamos denominar la “naturalización del autocentramiento”.

Pensamos, sentimos, percibimos, actuamos desde cierta perspectiva que hemos adquirido en el proceso de hacernos humanos y que nos constituye como tales de modo prerreflexivo, es decir, sin saber que se trata de *una* perspectiva. No podemos, de manera inmediata, sin un trabajo reflexivo, comprender perspectivas distantes a la nuestra. Cuando ese trabajo de entendimiento está ausente –es decir, casi siempre–, el autocentramiento configura desde las bases del sentido común hasta los cimientos de las geopolíticas, atravesando diferentes modos de la acción social.

Antropología ahora reconstruye algunos de los debates cruciales que la antropología contemporánea ha venido realizando para apuntalar múltiples descentramientos culturales e históricos. Nuestra intención es utilizar estas páginas para introducir al lector no

especializado en esos debates sobre el descentramiento y la alteridad. Es decir, sobre ciertas tensiones decisivas de la producción del conocimiento social.

Como forma general del autocentramiento, el etnocentrismo consiste "en el hecho de elevar, indebidamente, a la categoría de universales los valores de la sociedad a la que yo pertenezco" (Todorov, 1991: 21). Es decir, considerar que los valores, las creencias y las prácticas de otra comunidad o cultura pueden (o incluso deben) ser evaluados adecuadamente a partir de los de la propia. Así, de su primera versión, simple y extendida, se sigue la cotidiana percepción de la diferencia como un exotismo incomprensible e irracional. Desde comer con las manos o alimentarse con hormigas, hasta el uso del velo femenino o lo que algunos designan como "infanticidio", son consideradas prácticas extrañas, ilógicas, atrasadas, que inmediatamente definen como tales a las personas que las llevan a cabo o que creen en ellas. Sin embargo, ciertos actos políticos y protestas sociales de nuestra sociedad suelen ser también objeto de esta incomprensión.

Sobre estas imputaciones se construye la respuesta más contundente y conocida de la antropología; ninguna práctica o creencia puede comprenderse extirpada del contexto específico en el cual ha sido creada y donde adquiere sentido. Claro que comprender no necesariamente significa concordar y explicar no es justificar. Como lo señala de manera magistral Norbert Elias: "Aun cuando uno esté completamente orientado hacia la condenación, se debe, no obstante, procurar una explicación, y la tentativa de explicar no es, necesariamente, una tentativa de disculpar" (Elias, 1997: 271). Por ello, más allá de nuestros propios juicios éticos, metodológicamente se impone una perspectiva relativista que permita reconstruir los puntos de vista de los actores sociales. No puede haber ciencias sociales no etnocéntricas sin una "rotación de perspectiva" (Fernandes, 1975), sin salir de nuestros sentidos comunes para comprender los sentidos comunes de los otros: sus lenguajes, historias, formas del sentir y clasificar el mundo.

Esto, que así formulado parece simple, está lejos de serlo. La comprensión intercultural puede concebirse apenas como un horizonte que guía nuestro trabajo, más que como un lugar de llegada definitivo. Pero sin ese horizonte no sólo será difícil para las ciencias sociales comprender los sentidos que las acciones tienen para las personas y los grupos, sino que también estarán condenadas a reproducir el sentido común hegemónico en su propia sociedad.

Un capítulo decisivo de la historia cultural de la humanidad es el que implica la propia creación de formas para conocer a otros seres humanos. "¿Conocimiento para qué?", pueden preguntarse los más inquietos. Conocimiento para dominar, explotar, colonizar, evangelizar, liberar, revolucionar, intervenir, o para satisfacer la enorme curiosidad que tenemos algunos seres humanos. Los viajes, las crónicas y otros relatos análogos han sido un instrumento poderosísimo para conocer al otro y continúan siéndolo hasta la actualidad, muchas veces incluso en su versión tristemente degradada de los estereotipos televisivos. Pero hay que admitir que, cuando desde lugares fuertemente contrastantes, tanto la literatura como la televisión resquebrajan estereotipos y se dejan llevar por las lógicas de quienes retratan, pueden constituir herramientas cruciales en el conocimiento de otras sociedades. En un mundo en el cual las narraciones simplistas sobre otros mundos se multiplican, la antropología es cada vez más necesaria como disciplina rigurosa para el conocimiento colectivo de "los otros", que, conviene explicitarlo, a veces somos nosotros en tanto ciudadanos del tercer mundo, o por razones étnicas, políticas, de clase o cualquier otro criterio.

Por ello, nos/otros es un lugar construido para pensar. Comprender al otro, se reconocería después, es una condición necesaria para entendernos a nosotros mismos. Bronislaw Malinowski mostró que la pregunta acerca de por qué, en un puñado de archipiélagos de Melanesia, la gente le otorga tanta importancia a lo que para los europeos no son más que simples collares y brazaletes hechos por ellos mismos es análoga a la de por qué, para sus lectores, son tan importantes, valiosas y

potentes las joyas de la Corona británica. Pocos años después, Marcel Mauss introdujo, a partir de una sistematización de estudios etnográficos, la conceptualización del acto de donar, y de las obligaciones de recibir y retribuir que ese acto implica. Sobre la base de rituales tan poco inteligibles para los occidentales como el *kula* o el *pottatch*, Mauss pudo interpretar las implicancias en nuestras sociedades de las reformas sociales que generaban lazos sólidos.

El debate del que participan los textos reunidos en este libro da cuenta de la preocupación de los antropólogos y sus interlocutores acerca de cómo puede abordarse hoy la comprensión de la alteridad. Sobre todo, cuando sabemos que el conocimiento es poder, que también es performativo, que es utilizado por múltiples actores con objetivos disímiles. En ese sentido, aunque los autores reunidos en el libro ofrezcan distintas respuestas, todos ellos parten de ciertas nociones e intenciones compartidas que quisiéramos señalar brevemente en esta introducción. Se trata de un debate antiguo pero profundamente renovado. Por un lado, prolonga ese intento antropológico de conmovir el autocentramiento. Por otro, desplaza la frontera del cuestionamiento a otras formas de autocentramiento que pasaban inadvertidas poco tiempo atrás.

Ritualmente, hay que señalar que el relativismo metodológico no implica ni un relativismo moral ni un nihilismo epistemológico. No resulta tan evidente que, detrás de la exigencia de aclarar esta diferencia una y otra vez, se esconde agazapada una profunda resistencia a cualquier búsqueda seria de comprensión de la diferencia. Como mostró Geertz (1996) en un ensayo clásico, el anti-relativismo no es sino un regocijo en supuestas verdades caseras, ciegas a las alteridades. Al obturar al otro como parte de un diálogo posible, se nos cierra la posibilidad de averiguar a qué podría aludir cualquiera de las categorías de "nosotros" —occidentales, latinoamericanos, argentinos—, que a veces consideramos tan evidentes.

LOS ETNOCENTRISMOS

Conviene comprender que hay variantes específicas del etnocentrismo. Existe en primer lugar un etnocentrismo "científico", identificado clásicamente con el evolucionismo, que presupone que toda sociedad ve reflejado su propio futuro en aquellas más avanzadas. No es casual que la economía política haya sido la disciplina en la cual esta visión ha estado, y aún está, más arraigada. Pero no sólo en ella.

Bajo este término se condensa una serie de imposibilidades de descentramiento, una incapacidad para abordar seriamente la perspectiva del otro. Para los antropólogos, el "etno" de "etnocentrismo" no significa, excluyentemente, étnico. Más bien, lo "etno" aparece como metáfora de todas las diferencias culturales, de todos los contrastes entre mundos simbólicos, incluyendo por supuesto las discrepancias múltiples que conviven en las sociedades contemporáneas estratificadas. Sus variantes, que van incrementando su complejidad relativa, son el sociocentrismo, el androcentrismo, el cronocentrismo, el naciocentrismo. El sociocentrismo (Grignon y Passeron 1991: 26 y ss.) es, básicamente, un centramiento basado en la posición de clase. Sufre o se enfurece, por ejemplo, por lo mal que hacen política los pobres. A su vez, ese juicio produce dolor o rencor en quienes se saben juzgados e incomprendidos por quienes ni siquiera imaginan sus vidas reales. Si el sociocentrismo especifica esa incompreensión en relación con los poderes relativos de las clases, el androcentrismo se vincula a lo instituido, de modo especialmente potente en el lenguaje, en la relación de sujeción de lo femenino a lo masculino.¹

1 A las críticas al androcentrismo se han agregado en los últimos años las de una serie de autocentramientos relacionados con las cuestiones de género y de preferencia sexual, como el heterocentrismo —ligado a la naturalización de la preferencia sexual heterosexual— y la heteronormatividad y el binarismo de género, ligados a la naturalización de las identidades de género en una oposición taxativa y excluyente entre lo masculino y lo femenino.

El cronocentrismo, por su parte, alude a la creencia, ampliamente difundida en nuestros días, de que estamos atravesando una época sin precedentes en la historia de la humanidad, caracterizada por la globalización, el desarrollo y el alcance de diversas tecnologías. Pero a su vez se relaciona con lo que los historiadores llaman "anacronismo", en el sentido de que los pasados, sus prácticas y valores, suelen ser analizados sin comprender los contextos específicos de su despliegue. Al proyectar modos de pensamiento contemporáneos a épocas pasadas, también se extirpa de las redes de relaciones sociales y simbólicas una práctica o una idea en las cuales producía sentido. Complementariamente, el "alocronismo" (Fabian, 1983) consiste en proyectar hacia el pasado a buena parte de la humanidad, quienes se transforman en "primitivos" y son reinterpretados como si fueran nuestros "ancestros" en lugar de nuestros contemporáneos.

Por su parte, el naciocentrismo refiere a la naturalización de la escala nacional a la hora de observar la producción y legitimación de categorías y conceptos analíticos aplicados valorativamente a cualquier espacio-tiempo. Elias (1989) demostró cómo el naciocentrismo delineó gran parte de la producción de las ciencias sociales. Conceptos como "civilización" y "cultura", que siglos atrás constituyeron formas de autopercepción para algunos sectores sociales europeos en ascenso, fueron "estatizándose" para pasar a designar la distinción entre las denominadas "sociedades simples" y el "mundo occidental", conformado por los nacientes Estados-naciones.

FÁBRICAS DE ALTERIDAD

A las variantes del etnocentrismo, podemos agregar el "etnocentrismo categorial", que consiste justamente en designar a las personas o los grupos en función de categorías identitarias creadas por los nominadores. Ha habido grupos indígenas que se designaban a sí mismos con un sinónimo de "humanos", lo cual implicaba deshumanizar a los otros. También son conocidas las reiteradas designaciones

de los extranjeros como "bárbaros", es decir, como seres desprovistos del "auténtico" lenguaje. Una diferencia debe establecerse cuando esa categorización de los otros no sólo existe en un grupo, sino que logra imponerse en el sentido común de poblaciones muy amplias. El poder de la nominación es una de las formas más sedimentadas y ocultas de la imposibilidad del descentramiento. El término "indios", que proviene de un error, de la equivocada creencia de un navegante europeo de haber arribado a la India, es un equívoco geopolítico sedimentado durante más de cinco siglos en decenas de lenguajes. Los indios "charcas", y así después la ciudad de Charcas (también Chuquisaca, hoy Sucre), fueron designados así porque una lluvia previa al encuentro con los europeos había dejado en el camino algunas charcas de agua. En un caso el destino deseado pero infructuoso estableció la categoría, mientras en el otro un rasgo del trayecto hacia la alteridad fue metonímicamente señalado como un rasgo de ella.

Aunque hoy sorprende que esas nominaciones pudieran sedimentar, las disputas por la nominación son realmente complejas. Aquellos que luchan por la tierra: ¿son "campesinos", "pueblos originarios", "trabajadores rurales", "desposeídos", "ciudadanos de un país"? ¿Qué son, para quién, para qué? Ciertamente el análisis de la estructura social puede definir una posición "objetiva" en las relaciones de producción. Pero que alguien ocupe una posición no permite inferir que esa persona sea, esencialmente, esa posición. Por lo tanto, los datos estructurales no autorizan a definir objetivamente quiénes son, qué son ni quiénes somos. ¿Y el color de piel, el lugar de nacimiento, la identidad de los padres, la lengua que hablan? Claro, todo ello ofrece indicios objetivos que invitan a la lectura, y aun así la nominación es básicamente un acto de poder, de nombrarse, el poder de nombrar a otro, de designar a todos los habitantes de un territorio, de autorizar y prohibir ciertas identidades o nombres.

Una variación de etnocentrismo poco analizada aún es lo que podemos llamar "etnocentrismo de interlocución". Los grupos y las sociedades tienen sus propios rituales, pero también construyen discursos y prácticas, mensajes destinados a los otros. Pueden escenificarse con relación a un diálogo, a un otro, a un poder.

El etnocentrismo de interlocución es aquel que toma esos mismos mensajes, muchas veces sin reconocerlos como tales, y los interpreta de un modo completamente autocentrado. Una ofrenda, un silencio, un ritual, muchas veces se prestan a malentendidos, a comprensiones sesgadas. Entre los participantes del *potlatch*, por el contrario, hay tensión, competencia, pero se trata de una tensión o una disputa en el interior de un acuerdo, un sobreentendido, respecto de por qué se compite y por qué tiene sentido competir.

Cuando deseamos comprender cómo se han instituido imaginariamente los grandes contrastes y clasificaciones de áreas culturales del mundo contemporáneo, nos enfrentamos a combinatorias de diversos tipos de etnocentrismos. Evidentemente, la dicotomía Oriente *versus* Occidente, las implicancias naturalizadas en las referencias a América Latina, a África (o a veces sólo al África subsahariana), sintetizan algunas de las simplificaciones más extraordinarias en términos de conocimiento, en las cuales estamos inmersos y que rigen, hasta la actualidad, dimensiones clave de la geopolítica.

Un punto de inflexión en esta dirección fue la obra de Edward Said. Influenciado por la lectura foucaultiana de las relaciones entre saber y poder, entre conocimiento y dominación, la publicación de *Orientalismo* introdujo una perspectiva fundamental para observar el modo en que, tras la Ilustración, Occidente ha representado a sus otros. Una de sus principales contribuciones fue mostrar que Oriente no es una realidad dada y natural, que simplemente está allí, sino que se trata de una entidad tanto geográfica como cultural e histórica. Debe entenderse, ante todo, como una invención que permite construir, en el contraste, la imagen, personalidad y experiencia de Europa, y el orientalismo, como “un discurso que habilita una disciplina sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular –e incluso de dirigir– a Oriente desde un punto de vista político, militar, sociológico, ideológico, científico e imaginario” (Said, 1990: 21).

Si uno compara el análisis de Said con dos libros fundamentales como *La conquista de América*, de Tzvetan Todorov (1986), y *Ojos imperiales*, de Mary Louise Pratt (2010), se puede comprender

mejor el lugar que América Latina ocupó y ocupa en la imaginación colonial y poscolonial. Oriente era un otro irreductible, en el sentido de que su “conquista”, incluyendo la conquista cultural, no era un plan viable. En ese sentido, la percepción de esa distancia cultural se vinculaba a una mayor simetría, en el sentido de que China también era considerada una civilización. América era lo opuesto: era el espacio que permitía preguntarse si acaso eran realmente seres humanos aquellos que habitaban las islas; era el territorio de la naturaleza esplendorosa, de las tierras vírgenes, que aguardaban la llegada de la civilización y el desarrollo. Era un espacio ocupable, evangelizable, un continente cuyas elites pudieron creer muchas veces (incluso hoy) que formaban parte de Occidente aunque sus contrapartes europeas no siempre estuvieran de acuerdo con ello.

Hay una relación entre estos libros que quizá pueda sintetizarse en el hecho de que analizan –parafraseando a Austin (2008)– cómo Occidente hacía Otros con palabras, y –especialmente en el libro de Pratt, pero no sólo allí– el lugar crucial de la mirada, de los ojos poderosos, en esa hechura de la alteridad. Esa relación entre saber y poder, la mirada y las palabras, nos confrontó con los alcances y las traducciones del imperialismo político en las instituciones académicas y el campo intelectual. Las afirmaciones de Said nos interpelan por el lugar que ocupa la antropología en la (re)producción de esta y otras formas históricas de las relaciones asimétricas y las desigualdades. Dicho de otro modo: ¿es la antropología una ciencia de la dominación? Si lo fue, ¿es o puede ser alguna otra cosa?

Una respuesta que haga justicia a esta pregunta debe considerar, al menos, tres puntos. Primero, hay que comprender que hubo importantes trabajos antropológicos que se han hecho y se hacen directamente al servicio del imperio. Esto no es sólo el pasado, sigue ocurriendo en Afganistán y en múltiples escenarios similares. Hasta donde sabemos, no se trata de una peculiaridad de la antropología, porque también hay trabajos físicos, químicos, sociológicos e históricos al servicio del imperio. Segundo, la peculiaridad es que para dominar al otro es necesario conocerlo y comprenderlo, y la antropología es el disciplinamiento –en el

sentido de rigor metodológico, pero también de saber en tanto poder— de los modos de conocimiento de ese otro. Tercero, la antropología puede ser, y de hecho es, muchas otras cosas que no ingresan en una ciencia de la dominación. Como se verá en este volumen, hay antropologías múltiples en diferentes lugares del planeta y en diversos posicionamientos sociales, culturales y políticos. También los saberes de sectores subalternos o en los países más periféricos pueden ser fuente de construcción de poderes.

Esto implica, básicamente, que no puede comprenderse absolutamente nada sin un relativismo metodológico y un combate contra todas las formas de etnocentrismo. El antropólogo, si bien sabe que una completa difuminación del etnocentrismo es inviable porque es propio de la condición humana, es, no obstante, alguien que se ha formado para buscar todos los modos en que este se hace presente en su trabajo, sus relaciones, sus interpretaciones, para intentar, hasta donde sea posible, mantenerlo controlado. Dominarlo, para no ser dominado por él, mediante una actitud y un procedimiento permanentemente reflexivos.

ETNOCENTRISMO TEÓRICO

A la luz de este contexto, este libro aborda desde múltiples enfoques uno de los grandes dilemas de las ciencias sociales contemporáneas: ¿hasta qué punto son universales o contextuales las categorías teóricas y las políticas? Esta pregunta ha sido respondida desde tres posiciones.

La primera, característica del Iluminismo y de la ciencia moderna, afirma que todas las sociedades pueden ser comprendidas y explicadas a partir de una serie de teorías y métodos preestablecidos. Nociones como modo de producción, Estado, clase, comunidad y otras tantas pretenden ser universalmente aplicables *a priori*. Los cuestionamientos empíricos a esta pretensión de universalidad suelen encontrar la siguiente respuesta estereotipada: si no hemos logrado aún la comprensión definitiva, esto no se debe a determinadas características de lo social, irreductibles a

esas fórmulas, sino a debilidades o insuficiencias del propio trabajo sociológico o antropológico. Pero algún día habremos de lograr definiciones definitivas sobre sociedad, cultura, política o comunidades establecidas partiendo de estas categorías “universales”. Cabe señalar que estas pretensiones de universalidad han emergido sobre todo de Europa y más tarde de otros centros metropolitanos que han recogido su legado. Paradójicamente, la globalidad del pensamiento aparece profundamente localizada. Ya volveremos sobre esto.

La segunda respuesta a la pregunta por la universalidad es el nativismo o el nacionalismo. Orgulloso de su carácter parroquial, este demanda que aquellas categorías del pensamiento que no hayan surgido en la propia parroquia no invadan ni ingresen en el diálogo sobre la propia sociedad. Comenzando por un legítimo rechazo al pensamiento colonial, acaba por refugiarse en un provincialismo que degrada el potencial de su proyecto. Afirma que todo lo producido en un contexto sólo sirve para ese contexto, y encuentra su único sentido en esa afirmación. Exige un monopolio provincial de conocimiento legítimo sobre su propio rincón del mundo social. Rechaza, por definición, las “voces foráneas”. Así, los productos en contextos imperiales serán siempre imperiales y no hay usos en otros contextos que puedan arrancarlos de esa marca originaria. *In limine*, esta posición debe renunciar a las clases y a las culturas, pero sobre todo a proyectos como la antropología y la sociología. Su contextualismo a la hora de entender el origen de las categorías postula que dichos orígenes definen esencias inalterables. En último término, implica renunciar a la posibilidad misma del diálogo —teóricamente informado o no— entre grupos humanos, incluso ante evidencia en contrario.

La tercera respuesta es la contextualidad radical (Grossberg, 2009; Restrepo, 2010). Es crucial comprender que todas las categorías teóricas, muchas de las cuales hemos pasado mucho tiempo intentando aplicar a nuestras sociedades, han sido formuladas en contextos teóricos e históricos específicos. Su pretensión de universalidad muchas veces se deriva de ese mismo contexto. Pero los contextos periféricos, coloniales o poscoloniales, están constituidos

ellos mismos por la actividad de los poderes externos, actividad que ha dejado sedimentos profundos en las estructuras sociales, las clasificaciones y los modos de imaginación política. No puede afirmarse que el lema “libertad, igualdad, fraternidad”, por haber nacido en Francia, nada tenga que ver con nuestros contextos. Lo que resulta imprescindible no sólo es comprender qué significan o pueden significar estos términos en nuestras sociedades, sino también qué han significado en la Francia de fines de siglo XVIII.

De allí que el proyecto postulado por Chakrabarty (2008) de “provincializar Europa”, es decir de evidenciar que el pensamiento y la experiencia del autodenominado Viejo Continente son a la vez fundamentales e inadecuados para pensar espacios e historias que escapan a sus límites (territoriales, políticos, culturales y simbólicos), resulta central. “La cuestión”, afirma el autor, “no es rechazar las categorías de las ciencias sociales, sino introducir dentro del espacio ocupado por las historias europeas particulares sedimentadas en esas categorías otro pensamiento teórico y normativo consagrado en otras prácticas de vida existentes” (Chakrabarty, 2008: 50). Algo análogo sucede hoy con Estados Unidos (véase Lins Ribeiro en este volumen). Provincializar la producción de conocimiento implica cuestionar profundamente los juicios etnocéntricos que hicieron que la teoría social moderna/occidental apareciera como la única gran narración posible, y su pasado, como “clásicos”, es decir, interlocutores de validez perenne, y otras narrativas como simples “datos arqueológicos”, capítulos superados o “callejones sin salida” de una “historia del pensamiento”. Esto no significa negar el potencial que esas categorías, teorías y métodos pueden adquirir en otros contextos históricos, pero parte del supuesto de que el descentramiento, la reposición de la contingencia y la contextualización son condiciones necesarias para que alguna pretensión de validez pueda proyectarse. La validez no surge de un pronunciamiento apriorístico, sino que debe ser resultado de un proceso de indagación atento a los contextos históricos y culturales.

Aquí es donde el “etnocentrismo clásico” encuentra su imagen especular en un “etnocentrismo invertido”. Si en el etnocentrismo

clásico la sociedad propia es idealizada para despreciar a los otros, en el etnocentrismo invertido una sociedad otra es fabricada como ideal para despreciar a la propia. Ejemplo de este último es una Europa que no existe ni siquiera en Europa y que se instituye como horizonte. Hasta la actualidad una parte nada desdeñable de los debates políticos y de las políticas públicas del mundo llamado “en desarrollo” o “subdesarrollado” emanan de esa misma definición. ¿Qué hacer para alcanzar el modelo europeo o estadounidense? Ese evolucionismo se encuentra profundamente arraigado en la imaginación social y es la base sobre la cual persisten clasificaciones de países, de tipos de personas, o se entablan juicios sobre políticas económicas o sociales.

Lo mismo sucede en el plano de la producción teórica. El “etnocentrismo teórico invertido” asume desde la periferia el pensamiento europeo o estadounidense como universalista. Además, presume que las innovaciones teóricas sólo pueden provenir desde la avanzada del pensamiento global. Este libro se inscribe en una vasta producción que muestra que la avanzada del descentramiento teórico puede localizarse en la India, en América Latina o en otras partes. Y que muchas de las categorías pensadas desde los estudios subalternos, el pensamiento poscolonial o simplemente arraigadas en contextos locales sumamente particulares pueden tener y tienen un impacto decisivo para cualquier búsqueda de comprensión de los seres humanos.

No es novedoso que exista un pensamiento central en la periferia. Existen dos formaciones intelectuales complementarias que Lins Ribeiro llama “provincialismo metropolitano” y “cosmopolitismo provincial”. La primera noción enfatiza la “trampa narcisista del centro”, que entiende como globales acontecimientos que son locales e interpreta la periferia aun cuando desconoce gran parte de su producción. La segunda, en tanto, alude al consumo de la literatura producida en distintas partes del mapa antropológico mundial, proveyendo las bases para nuevos modos de intercambio académico. En ese sentido, con frecuencia la periferia ha sido más cosmopolita que los centros. El parroquianismo de la metrópoli ha sido muchas veces nacional o lingüístico en el sentido de que no sólo se ignoraba a la periferia, sino que había un escaso diálogo

entre las diferentes tradiciones nacionales. En cambio, desde las periferias debía intentar leerse a las diferentes metrópolis. Y se encontraban en una tensión sin solución que puede verse aquí en el análisis de Velho: desarrollar un pensamiento “adecuado” al contexto en el sentido de Dipesh Chakrabarty, pero que no fuera intraducible a las metrópolis para que no fuera fácilmente provincializado. El eurocentrismo así parece habitar todos los caminos del jardín de los senderos que se bifurcan. Sólo que en algunos casos es el lugar de partida y de llegada, mientras en otros, un punto de pasaje.

Esto se conecta con la hipótesis de Renato Rosaldo de que los subalternos imaginan la vida de los sectores dominantes mejor que como estos imaginan la de aquellos. La existencia de este tipo de “imaginarios asimétricos” (véase Rosaldo, en este volumen) tiene una explicación: la subalternidad necesita comprender algo de la hegemonía, apropiarse de aquello que pueda resultarle útil para socavar su propia situación. No se trata de generar, en ningún caso, una imagen idílica de nada. Pero no parece casual que palestinos como Said, indios como Chakrabarty, latinoamericanos como Aníbal Quijano, además de todos los autores incluidos en este volumen y muchos otros, estén trabajando en la desestabilización del etnocentrismo teórico y sean referencia internacional de ese descentramiento.

De hecho, hay una historia, ya que ese cosmopolitismo provincial redundó en el siglo XX en innumerables innovaciones teóricas propuestas desde “las provincias”. En contra de la noción de “aculturación”, que afirmaba que en los procesos de colonización las culturas locales perdían sus rasgos tradicionales, Fernando Ortiz postuló en 1940 la idea de “transculturación”, para enfatizar que, en todo contacto cultural, tanto los dominantes como los dominados eran transformados, y de manera activa. Cuando dos décadas después Roberto Cardoso de Oliveira, con amplia formación filosófica y marxista, desarrolló su trabajo de campo en la Amazonia, encontró una disputa entre los avances de los agentes de la sociedad nacional y los pueblos que habitaban históricamente la región, una disputa vinculada a los recursos, a procesos productivos y a procesos identitarios. No “aplicó” a la Amazonia la

idea de “lucha de clases”, sino que señaló que en esas situaciones de frontera se planteaba un escenario de “fricción interétnica”. Cuestiones como los conflictos de intereses y su relación con las organizaciones sociales y la etnicidad comenzaban a señalarse en un trabajo de campo y un trabajo teórico contemporáneo al célebre texto de Barth (1976) sobre los grupos étnicos y sus fronteras. El mismo problema fue pensado simultáneamente por antropólogos nacidos en diferentes regiones del mundo, que hacían sus estudios en zonas muy distintas. Como señalan en este libro Otávio Velho y Alcida Rita Ramos, la innovación de Cardoso de Oliveira, que encontró en el trabajo de Barth una legitimación inesperada para una sensibilidad teórica siempre abierta a Europa, configuró un programa de investigación con impacto en Brasil y en América Latina. Programa que le dio un carácter distintivo a buena parte de la investigación antropológica realizada en esos lugares.

Son notables los casos de contemporaneidad del pensamiento social intercontinental. Alguna vez habrá que hacer estudios acerca de Gramsci y Mariátegui, sobre las fabricaciones de alteridad, sobre el trabajo colaborativo entre antropólogos y nativos, sobre el rol de los sujetos sociales en la significación de los mensajes de los medios, sobre los procesos de hibridación cultural, y tantos otros. Un segundo estudio debería preguntarse también cómo se jerarquizó después la legitimidad relativa de los aportes metropolitanos y periféricos, porque el resultado parece haber sido siempre el mismo.

Nuevamente, como propone Chakrabarty: no deseamos y no podemos pensar sin Europa, pero no deseamos ni podemos pensar eurocentricamente.

Alcida Rita Ramos va más allá cuando retoma los dilemas de los diálogos entre los antropólogos y los nativos. Postula que hay múltiples teorías antropológicas que fueron extraídas del pensamiento nativo y que las teorías nativas nunca se elevaron a un estatus equivalente a las epistemologías occidentales. Sobre esa afirmación, quisiéramos alertar al lector, se despliega una compleja e intrincada polémica. En ese sentido, *Antropología ahora* incluye algunos postulados que son cruciales en el debate contemporáneo

sobre cultura y alteridad, así como otros que señalan algunas de las fronteras hacia donde están desplazándose, en estos años, esas controversias.

El lector podrá percibir un motor clave de todos los desplazamientos y, en ese sentido, se trata de la rueda que hace girar el trabajo y la teoría antropológica. Los antropólogos se formaron inicialmente para comprender sociedades, culturas y experiencias distantes de la suyas. En segunda instancia, también para comprender sus propias sociedades, generando metodológicamente una distancia imprescindible. Los antropólogos se forman de modo sistemático y distintivo para evitar el etnocentrismo, en todas sus variantes. Dos elementos tornan distintiva esta formación: el grado de sistematicidad de esa preocupación contra el etnocentrismo y la convicción de que no podrá evitárselo por completo, que sólo podrá domesticárselo parcialmente si se está alerta a sus apariciones. Porque todos los seres humanos somos en alguna medida etnocéntricos, y el antropólogo es quien se forma para procurar evitar lo inevitable, para domesticar lo indomesticable.

El tiempo histórico, la historia de la teoría y la metodología, los nuevos estudios de campo que cuentan con la enorme ventaja de tener trabajos previos sobre ciertas sociedades, producen una nueva distancia con los textos clásicos, realizados por los autores más relevantes de la disciplina y por otros de menor renombre. En todos ellos, y en sus pequeñas y grandes teorías, podemos detectar invisibilidades, incomprendiones y, sobre todo, interpretaciones etnocéntricas. El argumento por la necesidad de descentramiento moviliza la teoría y los estudios antropológicos desde hace décadas, pero hoy otras ciencias sociales encuentran la necesidad de interrogarse y debatir sus descentramientos. Esa es una de las razones por las cuales ahora ha llegado un momento en el cual ya no resulta posible excluir a la antropología del diálogo interdisciplinario.

Otro de los motivos de esta relevancia obedece al alcance de sus reflexiones y propuestas. Actualmente los antropólogos ya no hablan solamente *sobre* los otros, sino también *con* los otros y *para* esos otros. El público potencial de la escritura antropológica ya no se circunscribe a las universidades, sino que incluye a quienes habían

sido considerados “objetos de estudio”. Por eso “la legitimidad del conocimiento adquirido no es ahora sólo objeto de análisis y crítica por parte de la comunidad académica, sino también por aquellos que protagonizan la vida que pretendemos exponer en nuestros escritos” (Bartolomé, 2003: 205).

POLÍTICAS, ALTERIDAD, INTERCULTURALIDAD

Hay políticas explícitas y políticas implícitas en relación con la cuestión del conocimiento. Cuando se presupone el lugar de la neutralidad, es porque se desconoce la perspectiva propia y su contingencia. En esos casos, el investigador no es consciente del carácter político de toda posición, por lo tanto, no puede controlar el poder implicado en su propia mirada y su escritura. Entonces, las políticas controlan al investigador.

En el extremo opuesto se suele declarar con bastante facilidad hoy en día que se produce conocimiento con relación a (los siempre muy buenos) compromisos políticos. A veces se presupone que, si uno tiene un compromiso determinado, es obvio que producirá conocimientos útiles para ese compromiso. Pero hay una instrumentalización del conocimiento en función de objetivos políticos que suele también ser ruinosa. Es habitual, por ejemplo, que el compromiso ético con los subalternos se confunda con su idealización como sujetos puros, en función de alguna noción de pureza extraída de manuales de ética descontextualizados (Ramos, 1994).

En realidad, existen distintas concepciones acerca de las relaciones entre la investigación cultural y los posicionamientos ético-políticos, pero debemos tener en cuenta que tanto la negación de la relación como su trivialización llevan a mistificaciones simétricas en su contenido e igualmente perjudiciales (Grimson, 2011).

Los autores reunidos en este volumen parten del presupuesto de que, cualquiera sea su compromiso político, la producción de conocimiento se basa en el descentramiento del pensamiento, en la confrontación de los eurocentrismos y occidentalismos, así

como en la deconstrucción de los parroquialismos. Se trata de un descentramiento en busca de un reconocimiento de diversas heterogeneidades. Entender la gran narrativa marxista sobre los modos de producción como parte del eurocentrismo, tal como propone aquí Otávio Velho, no significa desconocer el potencial de categorías marxistas, y menos aún el poder performativo de los grandes relatos occidentales, sino interrogarlos y cuestionar una adopción acrítica e irreflexiva para sostener con ellos una relación mucho más autónoma y productiva. Significa, en otras palabras, “desmonopolizar el pensamiento social” como respuesta a “las principales operaciones epistémicas por las cuales Occidente se afirma, y se autoconstruye, como la fuente única de los modelos culturales generalizables” (véase Pratt, en este volumen). El punto de llegada en ambos casos es similar y consiste en reconocer distintos grados y tipos de asimetría. Ante ellos es que los autores nos invitan a desarraigarse, a no considerar inevitables las matrices y perceptivas teóricas con las que pensamos y actuamos en el mundo. Si el occidentalismo puede ser un corral, el desafío de la antropología consiste en ser un agente de la “desmonopolización del espacio intelectual” (íd.).

Reclamar hoy una “antropología ecuménica” (véase Ramos, en este volumen), es decir un trabajo colaborativo y equitativo no sólo entre los centros académicos sino también respecto de nuestros interlocutores en el trabajo de campo, refleja una gran transformación: “La teoría antropológica ya no podía (o no debía) defender un conocimiento que se sustentase en una relación sujeto/objeto, en la que los parámetros del conocimiento sobre el otro [eran] la estética y la ética de una clase dominante que se travestía en investigador” (Borges, 2009: 35). En este sentido, tal vez como nunca antes, los escritos antropológicos producidos en los márgenes del centro se constituyeron en una voz de enunciación clara y contundente a la hora de sostener y responder la mirada de Occidente. Más allá de que el lector podrá percibir énfasis distintos y ricos en las propuestas de cosmopolíticas, los textos reunidos aquí adoptan este posicionamiento.

La antropología nació en las metrópolis como estudio de las sociedades no occidentales, pero hoy hay antropólogos en todo el

planeta (véase Lins Ribeiro, en este volumen). Así como hace algunas décadas estos comenzaron a estudiar a las elites (ingenieros nucleares, empresarios, políticos, científicos), algunos antropólogos de países del “tercer mundo” están haciendo etnografía de las sociedades metropolitanas. Brasil ha sido un caso peculiar en ese sentido, ya que desde Gilberto Freyre, quien estudió con Franz Boas, ha habido una búsqueda de comprensión de la sociedad nacional a partir de comparaciones con Estados Unidos. Esa tradición se ha mantenido a través de Roberto DaMatta (2002) y muchos otros autores. En este libro, Luis R. Cardoso de Oliveira retoma esa tradición a partir de sus estudios en Estados Unidos, Canadá y Francia.

A este respecto, quizás convenga, para el lector no especializado, reponer una historia. Entre las categorías teóricas que la antropología utilizó para comparar sociedades y sus configuraciones culturales resultó central la oposición entre sociedades igualitarias y jerárquicas. Louis Dumont (1966, 1977) realizó una comparación sistemática de las características de las ideologías predominantes en la India y en la sociedad moderna de Occidente. De ese contraste surgen claramente dos grandes perspectivas o conjuntos de ideas y valores diferenciados: el holismo y el individualismo. El holismo abarca a la mayor parte de las sociedades –la India es una de ellas– que valorizan el orden, “la conformidad de cada elemento a su papel en el conjunto”, la sociedad como un todo. El individualismo, por su parte, es propio de las sociedades occidentales que valorizan en primer lugar al ser humano individual, como encarnación de la Humanidad igual a cualquier otro hombre y, por lo tanto, libre. En la obra de Dumont, la sociedad de la India y la sociedad moderna se presentan en contraste sistemático desde el punto de vista de los valores. Si el valor supremo de la sociedad de castas es la jerarquía, en el polo opuesto se encuentra el igualitarismo de Occidente.

Roberto DaMatta (2002) incluyó a Brasil (y metonímicamente a América Latina) en dicha tensión al postular que se trata de sociedades que tienen enredados componentes igualitarios y jerárquicos. DaMatta sostuvo que mientras en el plano de la ley las sociedades latinoamericanas tienden a un igualitarismo impersonal, en el plano de la cultura política se encuentra muy arraigada una perso-

nalización de las relaciones que obstruye una y otra vez los intentos “modernizadores”. Así, las fórmulas “a los enemigos la ley, a los amigos todo” o el estudio de la forma de la jerarquización cotidiana en Brasil expresada en el “*voçê sabe com quem está falando?*” darían cuenta de esa tensión. Cardoso de Oliveira retoma aquí ese problema analizando formas de lo personal y lo impersonal, lo jerárquico y lo igualitario, rastreando enunciaciones jurídicas en distintos países. Por su parte, Lomnitz retoma la cuestión de la racialización de las identidades nacionales para mostrar sus ambivalencias, como dimensiones defensivas, frente a las pretensiones imperiales, y sus coacciones ante otros modos, menos sujetos, de identificación. Ciertamente, la cuestión de la raza aparece como una problemática crucial y muy variable en América Latina, donde también la pervivencia de clasificaciones implícitas sobre las personas y los grupos, en función de características fenotípicas, extendió, mucho más allá de la colonia, sociedades de castas que aún perviven en formas de imaginación y acción que socavan intentos de democratización (Segato, 2007a, 2007b).

De esta y otras formas de la asimetría en la periferia derivaron nuevas agendas de investigación, teorías y categorías analíticas. Entre estas últimas, “colonialismo”, “colonialidad del poder” y “colonialismo interno” aluden a un proyecto tanto político como intelectual. Mientras “colonialismo” refiere al proceso histórico de dominio y explotación en beneficio del colonizador, “colonialidad del poder” indica, como señaló Quijano (2000), un patrón o matriz que organiza y jerarquiza a los seres humanos a partir de su racialización. La colonialidad, entonces, es un tipo de vínculo específico, supone una serie de problemáticas entre las cuales se destacan sus efectos “internos”. Entre ellos la “formación de la raza” como signo, es decir “como huella en el cuerpo del paso de una historia que construyó ‘raza’ para construir ‘Europa’ como idea epistémica, económica, tecnológica y jurídico-moral que distribuye valor y significado en nuestro mundo” (Segato, 2007a: 23). Así planteada, la “invención de la raza” es incomprensible por fuera del sistema-mundo colonial/moderno. Esto es lo que muestra Lomnitz al analizar el lugar de la racialización en la formación del nacionalismo mexicano hacia fines del siglo XIX como “efecto de

la lógica fronteriza entre México y los Estados Unidos”. Es decir como parte de la “estrategia de integración a un mercado laboral étnicamente segmentado (que predominó en el caso de Texas) y de marginación política (de especial relevancia en el caso del territorio de Nuevo México)” (véase Lomnitz, en este volumen).

En esas persistencias de formas de la desigualdad social y cultural es donde sedimentan de un modo difícil de erosionar algunas de las principales consecuencias de los distintos etnocentrismos. Una de las mayores paradojas contemporáneas consiste en cómo desarmar las jerarquías implicadas en dichas racializaciones sin por ello reproducir los paradigmas políticos diseñados para sociedades como la estadounidense. Las tensiones entre etnocentrismos de la práctica y etnocentrismos teóricos no podrán resolverse de modo simplista, excepto que las sociedades y sus antropólogos se resignen a la aceptación acrítica de uno de ellos.

Señalemos, para finalizar esta introducción, que el origen de los textos aquí reunidos fueron algunas de las conferencias dictadas en la Reunión de Antropología del Mercosur, que se llevó a cabo en Buenos Aires en 2009. Esas exposiciones fueron posteriormente revisadas por los autores para darles su forma actual. Aquella reunión fue el mayor evento antropológico realizado en el país hasta ese momento, pero fue, sobre todo, un espacio de alta intensidad en los debates y en la construcción de agenda. Al reunir algunos de los trabajos en este volumen, hemos querido contribuir a expandir, más allá de las fronteras nacionales o disciplinarias, las resonancias de la antropología contemporánea.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Austin, John L. (2008), *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Buenos Aires, Paidós.
- Bartolomé, Miguel (2003), “En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural”, *Revista de Antropología Social*, n° 12, pp. 199-222.

- Borges, Antonádia (2009), "Explorando a noção de etnografia popular: comparações e transformações a partir dos casos das cidades-satélites brasileiras e das townships sul-africanas", *Cuadernos de Antropología Social*, n° 29, pp. 23-42.
- Chakrabarty, Dipesh (2008), *Al margen de Europa*, Barcelona, Tusquets.
- DaMatta, Roberto (2002), *Carnavales, malandros y héroes. Una sociología del dilema brasileño*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Dumont, Louis (1966), *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, París, Gallimard [ed. cast.: *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, Madrid, Aguilar, 1970].
- (1977), *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, París, Gallimard [ed. cast.: *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología*, Madrid, Taurus, 1999].
- Elias, Norbert (1989), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1997), *Os Alemães*, Río de Janeiro, Jorge Zahar Editor [ed. cast.: *Los alemanes*, Buenos Aires, Nueva Trilce, 2009].
- Fabian, Johannes (1983), *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press.
- Fernandes, Florestan (1975), "Tendências teóricas da moderna investigação etnológica no Brasil", en *A Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*, Petrópolis, Vozes.
- Geertz, Clifford (1996), "Anti-antirelativismo", en *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós.

- Grignon, Claude y Jean-Claude Passeron (1991), *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Grimson, Alejandro (2011), *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Grossberg, Lawrence (2009), "El corazón de los estudios culturales: contextualidad, constructivismo y complejidad", *Tabula Rasa*, n° 10, pp. 13-48.
- Peirano, Mariza (2004), "A favor de la etnografía", en A. Grimson, G. Lins Ribeiro y P. Semán, *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 323-356.
- Pratt, Mary Louise (2010), *Ojos imperiales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, Aníbal (2000), "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-System Research*, n° 2, pp. 342-386.
- Ramos, Alcida (1994), "The Hyperreal Indian", *Critique of Anthropology*, vol. 14, n° 2, pp. 153-171.
- Restrepo, Eduardo (2010), "Respuestas a un cuestionario", en Nelly Richard (comp.), *En torno a los estudios culturales*, Santiago, CLACSO-ARCIS.
- Said, Edward (1990), *Orientalismo*, Barcelona, Libertarias.
- Segato, Rita (2007a), *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo.
- (2007b), "El color de la cárcel en América Latina", *Nueva Sociedad*, n° 208, marzo-abril de 2007.
- Todorov, Tzvetan (1991), *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI.
- (1986), *La conquista de América*, México, Siglo XXI.