

Ironía o fundamentalismo: dilemas contemporáneos de la interculturalidad

José Antonio Figueroa

Introducción

La noción de cultura, inmersa en el torbellino de las modificaciones sociopolíticas de las últimas décadas, ha sufrido radicales transformaciones. En primer lugar, las definiciones se han desplazado de un lugar fijo, de una percepción ontológica y esencial, a un tratamiento procesual. De ahí, entonces, que la cultura puede ser entendida como un proceso permanente de producción y de negociación. De manera simultánea, el reconocimiento del carácter móvil y negociado de la cultura permite enriquecer las interpretaciones de las relaciones entre los individuos y los grupos en los que estos se encuentran inmersos. Como bien lo señala Fox (1991), el peso de los enfoques idealistas de la cultura oscureció los planos más realistas de las relaciones específicas sostenidas por los individuos; a la vez, estos solo fueron caracterizados, en los casos excepcionales en los que se tuvieron en cuenta, como agentes conservadores limitados a ser impulsores de las tradiciones culturales en las que se hallaban inmersos. Los sujetos privilegiados de la antropología se caracterizaron como meros reproductores de la estructura social y la tradición, y se dejaron 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.

Otra transformación que considero pertinente señalar tiene que ver con el uso del método genealógico en el estudio de la cultura. Como sabemos, fue Nietzsche quien hizo uso sistemático del método genealógico con miras a realizar una disección de la moral judeocristiana en la sociedad burguesa. Posteriormente, Foucault utilizaría el método genealógico principalmente para detectar los modos en que se diseñan las formas de subjetividad necesarias para la sociedad industrial. El uso del método

genealógico ha sido fundamental en el desarrollo de ese campo promotor de los estudios postcoloniales íntimamente vinculado a la antropología y que ofrece líneas prometedoras en diversos autores, como Ian Adam y Helen Tiffin (1997), Homi Bhabha (1991), Edward Said (1996, 1990), Raymond Williams (1980) y, en el contexto latinoamericano o latinoamericanista, Valeria Coronel (1998, 1997) Arturo Escobar (1995) y Carlos Espinoza (1989), entre otros.

Las lecturas genealógicas del concepto de cultura permiten reconocer la validez política de las definiciones que se hacen de este, ubicadas en contextos de espacio y tiempo específicos, más allá de los consensos que se establezcan en los campos disciplinares. De manera análoga a nociones como la de historia (Sahlins, 1995), la cultura puede ser vista como una estructura performativa, es decir, como un campo negociado que se construye de acuerdo con la movilidad de los individuos, los intereses en juego y los modos hegemónicos vigentes.

En este artículo propongo una lectura *procesual* de la noción de cultura para discutir las implicaciones políticas que tiene el manejo contemporáneo de esta por parte de algunos grupos. En particular, pretendo examinar la tensión permanente que parece decidir el manejo cultural: por un lado, la perspectiva de la cultura como mercancía (Appadurai, 1992), es decir, en tanto bien intercambiable, en cuyo caso una de las opciones planteadas por los individuos sería la de experimentarla de manera secular e irónica. Del otro lado, se encuentran las prácticas que expresan el culturalismo esencialista, de tipo naturalizante y fundamentalista.

Sobre el tema de la ironía vale la pena hacer un par de anotaciones en esta introducción. Cuando Strathern señala que “[...] la ironía se ha convertido en un actual sonsonete para el reconocimiento y la distancia por parte de los comentaristas contemporáneos” (1996: 244), su énfasis recae en las modalidades interpretativas que se hacen en el nivel textual. Estas modalidades se relacionan tanto con la posibilidad de superponer contextos sociales o culturales, de los que un ejemplo podría ser el pastiche, como con el papel activo que se le adjudica al lector de los textos. Las perspectivas posmodernas privilegian la posibilidad interpretativa del lector, en vez de la autoridad explicativa del autor.

En este artículo se discute la ironía más como posibilidad de relación intersubjetiva entre actores que se reivindican como pertenecientes a horizontes culturales diferentes. Se indaga en la ironía como una posible estrategia subjetiva que, al relativizar lo que puede considerarse como el núcleo central de las creencias, permita revalorizar la razón comunicativa en contra de los fundamentalismos culturalistas. La ironía, como una praxis de relativización autocrítica de los sujetos, permite poner en escena metáforas de contaminación necesarias para desbloquear las barreras de los purismos neorracistas. Permite imaginar experiencias dialógicas de sujetos autorreflexivos dispuestos a asumir nuevas formas de aprendizaje

en contextos crecientemente integrados a partir de dinámicas transculturales. Para discutir la ironía como opción intercultural es necesario hacer una genealogía del concepto de cultura con miras a indagar las opciones ofrecidas por los enfoques posestructurales y los retos que surgen de las visiones procesuales de las dinámicas sociales.

La cultura como capital simbólico de las élites

A partir del análisis de las propuestas de Bourdieu y Becker sobre la cultura, García Canclini (1990) muestra cómo la modernidad permitió que esta se constituyera en un espacio autónomo de la estructura social. Este proceso de autonomía permite que “[c]ada campo artístico —lo mismo que los científicos con el desarrollo de las universidades laicas— se convierta en un espacio formado por capitales simbólicos intrínsecos” (García Canclini, 1990: 35).

Sería interesante hacer un pequeño recorrido a través de las formas con las cuales la cultura consiguió esta autonomización del resto de la estructura social. Los orígenes tempranos de esta autonomización los encontramos en el propio desarrollo de la secularización impuesta por la modernidad desde fines del siglo XVI. Las formas de interpretación monopolizadas por el saber eclesiástico dieron paso, en el humanismo renacentista, a la irrupción de nuevos especialistas y a nuevas técnicas de desciframiento de mensajes más acordes con los fines de la modernidad en plena fase de gestación. Michel de Certeau (1988) abrió las puertas a interrogantes cuyas resoluciones nos pueden ofrecer vías para una comprensión más rica de lo cultural. En primer lugar, la devaluación de las formas de creencia ligadas a los cultos religiosos desplazaron el culto de las imágenes hacia el monumentalismo secular. Los primeros patrimonios culturales creados en la modernidad se construyeron a partir de la expresa intención de reedificar reliquias que, acosadas por el descreimiento de la secularización, devendrían en monumentos. Esta monumentalidad, sin duda, se ancló también en el papel otorgado a las cosas, como reforzadoras de las palabras y como agentes claves de la materialización de las creencias. A partir de este momento, las cosas monumentales pudieron encarnar la tradición y, simultáneamente, la tradición empezó devenir en patrimonio cultural¹.

Junto a la tradición monumentalista, basada en el culto a los objetos, empezaron a surgir nuevas modalidades de culto a la palabra. La palabra comenzó a ser concebida también como patrimonio cultural. Así, como

¹ Es importante tener en cuenta que la construcción de las primeras formas seculares de patrimonio cultural está directamente relacionada con los más tempranos procesos de invención de los Estados nacionales como expresión de secularización de la actividad política (Coronel, 1997).

señala el mismo De Certeau (1990), la exégesis religiosa dio origen a una fuerte autoridad de la palabra. El desciframiento de los textos sagrados permitía concebir esta operación como una actividad que tenía lugar en el campo sui géneris de una realidad que se presuponía inaccesible.

Trasladada al campo secular, esta tradición concedió a los discursos especializados la posibilidad de organizar ellos mismos esa realidad inaccesible, propagando artículos de fe, y, simultáneamente, empezó a generar una sociedad recitativa: los enunciados presentes se empezaron a validar por enunciados precedentes que, a su vez, validan los enunciados por venir. Esta gran enunciación, materializada, entre otras cosas, en la temprana importancia de las bibliotecas en la modernidad, dio origen a la conexión entre escritura y cultura y, al mismo tiempo, a la conexión entre escritura y poder, ya que el ejercicio de escribir se convirtió en un ejercicio de producir realidad².

El traslado de lo sagrado a lo secular, si bien hizo que las actividades culturales incorporaran tradiciones precedentes como las metodologías interpretativas, por otro lado obligó a autonomizar los campos culturales. Al desaparecer los fines trascendentes que justificaban, por ejemplo, la producción literaria, esta se convirtió en un campo de autoexperimentación. Foucault (1988) narra cómo la literatura y la pintura devinieron en campos de experimentación autónomos: en *El Quijote*, Cervantes Saavedra ironizó la decadente novela de caballería y construyó a sus personajes principales como signos puros; mientras, en *Las Meninas*, Velázquez se distancia de la representación naturalista e introduce en la pintura una representación de la representación. En ambos casos, vemos cómo la autonomización se relaciona con la creación de discursos culturales autónomos, reglas de experimentación específicas, modalidades de representación propias y tensiones tempranas relativas a la conformación de un público consumidor.

Es importante tener en cuenta, de acuerdo con Williams (1980), que el concepto de cultura como tal se define durante el siglo XVIII. Sus orígenes se relacionan con la vulnerabilidad que el concepto de *civilización* sufrió por parte de los ataques religiosos. La noción de *cultura* ofreció un sentido diferente de desarrollo y crecimiento humano. Así, mientras el concepto de *civilización* fue definiéndose paulatinamente con un sentido de crecimiento externo y superficial, el concepto de *cultura* empezó a asociarse con el desarrollo interno y personal. Por tanto, la cultura comenzó a ser asociada con las experiencias de la religión, el arte, la familia y la vida personal (Williams, 1980).

² En la antropología el reconocimiento del carácter recitativo de Occidente ha dado fruto a discusiones sobre el carácter performativo que tiene el propio discurso antropológico (Reynoso, 1996), así como a la función de los imaginarios escritos en el proceso de invención de otredades (Figueroa, 1997a).

Posteriormente, los conceptos de civilización y cultura se situaron en un mismo plano de igualdad, ya que al definir a la civilización como las glorias recibidas del pasado esta se hizo más noble e interior. Lo cierto fue que el concepto de cultura hasta principios del siglo xx siguió asociado bien al desarrollo interno de los individuos o de las sociedades o bien, y consecuentemente, a las denominadas artes mayores como forma de adquirir ese desarrollo.

Sin embargo, una transformación fundamental en la modernidad y en la definición de cultura ocurre desde mediados del siglo xix, época en la cual se inicia la hegemonía de la burguesía. En este periodo hay una extensión en los procesos de autonomías de los campos, no solo cultural, sino también del saber en general. La burguesía crea una serie de fenómenos simultáneos que impactan la noción de cultura y hacen transparente la correlación entre esta esfera y el ejercicio del poder. Algunas de las transformaciones propuestas por la burguesía pueden ser enunciadas así: en primer lugar, creó un patrimonio cultural acorde con las exigencias de un modo industrial en ascenso en los países centrales; en segundo lugar, a partir de mitad del siglo xix se producen no solo autonomizaciones en el campo de lo secular sino que las actividades sociales empiezan a independizarse, discursiva y prácticamente, hasta el punto en que se crearon antinomias en los campos del saber: la economía, la lingüística, el arte, la antropología y la sociología devendrían en espacios de reflexión epistémica acordes con fragmentaciones que se imponen a la esfera de lo social. Esto produjo una serie de escisiones que se replicarían en la creación de campos distantes y aparentemente opuestos. En el plano de las ciencias se produce la oposición radical entre las denominadas ciencias duras y las ciencias interpretativas conformadas por las ciencias sociales. Y, dentro de las ciencias sociales, como sucede con la antropología, no deja de ser llamativa la distancia que se crea en los énfasis simbolistas que privilegian el tratamiento de la cultura como algo alejado de lo mundano y las interpretaciones más materialistas que reivindicán hechos prosaicos desde el punto de vista del simbolista. Esta definición echaría mano del carácter sublime del término que, como ya mencionamos, lo caracterizó desde sus tempranos orígenes en el siglo xviii. Podemos decir que con el término cultura la burguesía internacional procedió de manera análoga a como procedió con el propio capital cultural: reactualizó los sentidos románticos que caracterizaban la noción a fines del siglo xviii, con el fin de consolidar el carácter estamentario de su conciencia de clase³.

³ Uno de los mecanismos a través de los cuales la burguesía reactualizó ciertos presupuestos del romanticismo fue la revitalización de las culturas folclóricas idiosincráticas que se expresaron en los nacionalismos decimonónicos. La diferencia fundamental con las tradiciones precedentes tiene que ver con que la definición científicista de la naturaleza sustituyó al historicismo (Gellner, 1998).

A partir de mediados del siglo XIX, se produjo también una internacionalización del capital que trajo aparejada una nueva redistribución sociopolítica del ámbito internacional. Estas transformaciones dieron origen a lo que Said (1996) denomina la cultura imperialista. Un porcentaje altísimo de la producción textual —que involucra producción científica y de ficción—, expresada tanto en las novelas y cuentos como en los informes administrativos, en los datos ofrecidos por misiones exploratorias, etc., sirvió para crear modalidades de heterogeneidad en las distintas regiones del planeta. La modalidad más investigada de creación de heterogeneidades es la del orientalismo definido por Said como:

[...] la *distribución* de una cierta conciencia geopolítica en unos textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos y filológicos; [...] la *elaboración* de una distinción geográfica básica (el mundo está formado por dos mitades diferentes, Oriente y Occidente) y también, de una serie completa de *intereses* que, no solo crea el propio orientalismo, sino que también mantiene a través de sus descubrimientos eruditos, sus reconstrucciones filológicas, sus análisis psicológicos y sus descripciones geográficas y sociológicas; [...] una cierta *voluntad o intención* de comprender —y en algunos casos de controlar, manipular e incluso incorporar— lo que manifiestamente es un mundo diferente [...]. (1990: 31-32)

Creo que es conveniente reiterar la importancia del estudio del orientalismo, porque es una pista que nos permite ver cómo, lejos del ideal iluminista de la homogeneización cultural a través de la distribución equitativa de la noción de ciudadanía, en el modernismo hay un interés deliberado en construir las diferencias y el concepto de cultura es uno de los íconos sobre los que estas se fundamentan⁴. El capital cultural modernista, inscrito en las nuevas modalidades de relación internacional, se nutrió de los imaginarios que sobre los otros él mismo había creado. Dentro de este capital cultural jugó un papel clave el determinismo racial, en tanto horizonte que consolidó el imaginario dual del centro y la periferia⁵. Así, el carácter selectivo con el que se definió la noción de cultura y, más precisamente, su relación con el crecimiento espiritual de los individuos sirvió de refuerzo a las teorías racistas que dominaron el pensamiento social euroamericano del siglo XIX (Harris, 1985).

⁴ Según Coronel (1997: 2), Nietzsche es una de las primeras fuentes que nos ofrece una lectura “[...] del proyecto de la modernidad [...] [como] un ejercicio de poder en el lenguaje desde el cual, al mismo tiempo, se construye la diferencia”. En trabajos anteriores he explorado el significado de la construcción de las diferencias étnicas como estrategias básicas para la configuración de economías de enclave en las cuales los indígenas, al ser construidos como tales, son excluidos de la esfera de la circulación monetaria y de los beneficios del modernismo (Figueroa, 1997a, 1997b).

⁵ Vale la pena enfatizar que la originalidad del siglo XIX no fue la de inventar el racismo, sino elevarlo a la categoría de doctrina científica. Importantes antecedentes de discusiones filosóficas sobre el hombre americano y el papel de los trópicos para explicar su estado de postración fueron realizadas por filósofos de la Ilustración como Raynal, Buffon, Helvecio, Rousseau, entre otros (Duchet, 1984).

El determinismo racial suponía “[...] una correlación entre las dotes hereditarias y las formas especiales de conducta de un grupo” (Harris, 1985: 73). Su promulgación bajo el cientificismo sirvió para movilizar ingentes recursos económicos y humanos para demostrar que las asimetrías entre los grupos humanos tenían una base genética. Uno de los pilares del determinismo racial era establecer relaciones de mutua interdependencia entre la raza, la lengua y la cultura. Estos elementos formaban la trilogía sobre la cual se establecían reflexiones como las de McGee quien sostenía que: “Posiblemente la sangre anglosajona es más potente que la de otras razas; pero ha de recordarse que el lenguaje anglosajón es el más perfecto y simplemente simbólico que el mundo ha visto jamás; y que gracias a él, el anglosajón guarda su vitalidad y energía para la conquista [...]” (tomado de Harris, 1985: 222). El determinismo racial sirvió, simultáneamente, para definir las relaciones internacionales desde la segunda mitad del siglo XIX y los modos de organizar la estructura político-administrativa de los propios países colonizados o neocolonizados.

El aval recibido por el racismo de parte de las doctrinas científicas consolidó todo un cuerpo de saberes y prácticas que materializaban el esquema centro/periferia como construcción cultural que dibujaba las geografías en el internacionalismo modernista. A su vez, fue el mecanismo idóneo a través del cual se crearon marginaciones de importantes renglones poblacionales de lo que vendría a llamarse el Tercer Mundo, en tanto la doctrina los construyó como productores, a través del precarismo o el neoesclavismo, pero excluidos de la circulación y el consumo (Coronel, 1998; Figueroa, 1997a).

Relativismo cultural: significados modernistas y posmodernistas de una contribución antropológica

Solo hasta la primera década del siglo XX, el determinismo racial encontró una deslegitimación científica. La publicación en 1911 de *The Mind of Primitive Men* de Franz Boas rompió la ligazón raza-lengua-cultura como uno de los principales nudos en los que se basaba el determinismo racial. Esto dio pie al surgimiento del relativismo cultural que permitió que en el campo de la cultura ocurriera un fenómeno análogo a lo ocurrido en los ámbitos estéticos, políticos y científicos: la ilusión modernista de que cada uno genera de manera autónoma sus leyes de funcionamiento y los mecanismos para su comprensión⁶. Esto se sintetiza en la expresión de que “cada cultura

⁶ Las implicaciones de esta ilusión modernista fueron sorprendentes en el campo epistemológico. Todas las ciencias sociales alcanzaron su madurez en el momento en que establecieron objetos de estudio y metodologías específicas. Aquí se inscriben los logros de Durkheim, cuando definió a la sociedad como objeto de reflexión de la sociología, y de Saussure, cuando

es relativa a sí misma”, lo que significa que cada cultura genera sus propios mecanismos de funcionamiento, sus propias expectativas de futuro y sus propias nociones de bienestar.

Si empleamos unas premisas posestructurales en la comprensión de la cultura nos damos cuenta de que cada campo no es autocontenido. Esto permite interrogar sobre los acontecimientos dominantes en la esfera sociopolítica y económica en el momento del gran auge del relativismo cultural. Lo curioso es la fuerte coincidencia entre el relativismo cultural y la generalización durante el siglo xx de la modalidad neocolonial impuesta por los ingleses en su experiencia en África: lo que se conoce como gobierno indirecto. En ese sentido, se puede plantear que el relativismo cultural es expresión del neocolonialismo o gobierno indirecto que caracterizó las relaciones internacionales entre el centro y la periferia durante una gran parte del siglo xx.

El relativismo cultural fue, en rigor, una conquista hecha desde la academia metropolitana. Sus exponentes, como los antropólogos sociales británicos, expresaron una particular preocupación por elucubrar, descubrir o inventar los mecanismos que permitían que esas unidades autocontenidas siguieran existiendo. Esta preocupación los llevó a definir el concepto de estructura social como los dispositivos por los cuales se mantiene ordenada la vida social. Este ordenamiento se haría a partir del estudio de tres factores interrelacionados en los grupos sociales: su adscripción territorial, sus estructuras de parentesco y sus formas de organización política. Resulta sorprendente que los antropólogos británicos realizaran este tipo de reflexiones dejando de lado la experiencia colonial si se tiene en cuenta que: “Entre 1930 y 1935, la inmensa mayoría de las contribuciones de la escuela funcionalista estructural se basó en trabajos de campo hechos en sociedades tribales africanas ubicadas en territorios coloniales europeos y especialmente británicos” (Harris, 1985: 447).

Las etnografías enmarcadas por el relativismo cultural inventaron una noción abstracta y autocontenida de cultura en la que serían las tensiones internas de los elementos que conformaban las sociedades sometidas a la experiencia colonial lo que permitiría explicar la situación presente. Por otro lado, el conocimiento de las estructuras políticas nativas fue uno de los principales capitales a través de los cuales los países imperiales pudieron definir las políticas de alianzas con las élites locales. Hoy podemos decir que, más que descubrir aliados naturales en las estructuras políticas nativas, los informes etnográficos los inventaron a partir de la recreación de un modelo colonial en el cual los colonizadores estaban en

estableció la lengua como objeto de reflexión de la lingüística. La ilusión modernista de los campos autocontenidos encontró una de sus mayores expresiones en el estructuralismo y su noción de cultura como un campo sistemático con elementos que determinan relaciones de oposición y complementariedad.

la cúspide, y una fuerte dinámica de favores y contrafavores iba delimitando la posición de los colonizados en la pirámide social.

En el caso específico de América Latina, las nociones dominantes sobre la cultura en el modernismo del siglo xx deben contextualizarse en las importantes transformaciones que hubo desde el modelo monoexportador de fines el siglo xix y que se prolongó hasta cerca de los años treinta de este siglo; empezaría a darse una serie de fenómenos tendientes a reconstruir los mercados nacionales, lo que motivó a dar definiciones sobre la cultura, en muchos casos, aproximadas a versiones populistas (Rowe y Schelling, 1991). Podemos decir, entonces, que hay un tratamiento relativamente diferenciado de la cultura en las dos versiones cronológicas del modernismo latinoamericano. En la primera fase, que vendría aproximadamente desde 1880 hasta 1930, las definiciones de cultura están íntimamente relacionadas con la forma en que las élites criollas se construyeron a sí mismas como autoexiliadas interiores (Figueroa, 1997a), y crearon un patrimonio cultural restringido al tiempo que proponían sistemas clasificatorios y modelos de ordenamiento sociopolíticos íntimamente vinculados a las premisas positivistas y raciales. En esta fase, los Estados entregarían a manos privadas —hacendados, órdenes religiosas, gamonales locales— la gestión cultural de la pedagogía y la conversión moral y produjeron, de hecho, una restricción del mercado cultural dado su carácter marcadamente oligárquico. En la segunda fase, dominada por el populismo político y la sustitución de importaciones en el campo económico, una nueva categoría —la de pueblo— surgió en el escenario cultural, pero ratificó una vez más una de las paradojas de las modernidades excéntricas: la concepción de que, en el plano interno, los subordinados son más actores de representación que sujetos de reflexión y, en el nivel internacional, mostró a América Latina como productora de literatura y alejada de la reflexión filosófica⁷.

La cultura como mercancía

A partir de los años setenta de este siglo se da una serie de transformaciones en el capitalismo internacional. Harvey (1990), en una sutil diferenciación de los modernismos en el ámbito mundial, considera que a partir de los años setenta el principio de la austeridad, que había dominado el modernismo de la postguerra, llegó a su fin. Esto implicó un conjunto de revisiones en los vastos campos de la cultura contemporánea. En el contexto arquitectónico, la planeación de los megaproyectos urbanos cedió ante estrategias pluralistas y orgánicas; igualmente se reivindicó lo

⁷ Véase Coronel (1997) para un estudio sobre los dispositivos de cultura política y sus orígenes católicos y autoritarios, que representan la matriz de este escepticismo de larga duración en América Latina.

popular y lo vernáculo en los diseños arquitectónicos. En filosofía hubo una vuelta al pragmatismo, mientras en literatura se desplazó el afán modernista por encontrar la ubicación de un producto literario en un género, lo que dio lugar a los análisis textuales con sus propios idiolectos y retóricas (Harvey, 1990: 42-46). Estos cambios están vinculados a una revalorización del consumidor en una amplia estrategia que encuentra una expresión importante en los cambios de las nociones centrales de los diseños industriales; el modelo fordista, repetitivo y serializado, va siendo paulatinamente sustituido por objetos dirigidos a consumidores retóricamente individualizados y concebidos como creativos. Esto nos permite deducir que las transformaciones culturales básicas de la contemporaneidad se relacionan con el desplazamiento de la producción, como eje central de las dinámicas industriales, al consumo, como eje de las dinámicas posindustriales.

En una introducción ácidamente crítica de la antropología posmoderna, Carlos Reynoso (1996: 13-14) resume así los componentes centrales de lo que sería la sociedad posindustrial: 1) en el sector económico, se pasa de una economía productora de bienes a una productora de servicios; 2) se da preeminencia a las clases profesionales y técnicas; 3) la centralidad del desarrollo teórico constituye una fuente de innovación y formulación política de la sociedad; 4) como orientación futura, aparece el control de las tecnologías y las contribuciones tecnológicas; 5) en torno al paradigma de la toma de decisión se va creando una nueva tecnología industrial.

Lo cierto es que, independientemente de las críticas formuladas por Reynoso a las tendencias posmodernas en antropología, sí hay cambios sustanciales en la cultura contemporánea con respecto a los mitos dominantes de la etapa modernista precedente. Igualmente es cierto que la revalorización del consumidor ha dado paso a unas tendencias fuertemente narcisistas atrapadas en la paradoja, también señalada por Harvey (1990: 43), de la simultánea devaluación de la figura del productor cultural al precio de cierta incoherencia o, peor aún, de una mayor vulnerabilidad a la manipulación del mercado masivo.

La cultura, como categoría, ha sufrido importantes transformaciones. En primer lugar, ha dejado de ser vista como un superorgánico que determinaba a modo de una camisa de fuerza los comportamientos individuales. Actualmente intentan resaltarse los puntos de articulación entre el quehacer individual y lo que se denominaría cultura. De hecho, una relectura del consumo ha ofrecido pistas para dejar de ver a los consumidores como meros agentes receptivos y repetitivos. Así, por ejemplo, De Certeau (1988) propuso una aproximación dinámica a la experiencia del consumo. Según él, una producción racionalizada, expansionista, centralizada, espectacular y clamorosa está confrontada por otra modalidad de producción, llamada consumo, caracterizada por sus ardides, sus cazas furtivas, su carácter clandestino y su silenciosa pero incansable actividad.

Todo esto muestra la capacidad de los consumidores de manejar lo que les es impuesto (De Certeau, 1988: 31).

En segundo lugar, la cultura deja de ser vista como algo autónomo y autocontenido y empieza a reconocerse por su carácter híbrido (García Canclini, 1990). De hecho, varias situaciones han contribuido para que la hibridez cultural se exponga abiertamente: las redefiniciones de las fronteras nacionales que permiten un flujo cada vez mayor, en ciertas áreas del planeta, de migrantes procedentes de distintas regiones que portan distintas tradiciones; la revalorización de lo popular, de las artesanías y las tradiciones que, al ser confrontadas en el espectáculo visual de los mercados, pueden ser compradas y apropiadas por cualquier potencial comprador; la serialización y popularización de obras consideradas tradicionalmente pertenecientes a las artes mayores; y, simultáneamente, el reconocimiento y la exaltación de la lógica mercantil de obras tradicionalmente anónimas y poco relevantes desdibujó los criterios estéticos en los que se basaba la distinción de clases. Al reconocer el carácter activo de los consumidores, la cultura puede dejar de ser vista como una entelequia que está por encima de la experiencia y puede ser comprendida como un proceso en permanente construcción (Fox, 1991). Tratados desde un nivel más prosaico, ciertos elementos claves de la cultura, como sucede con la tradición, pueden ser entendidos como posicionamientos hechos por autores del presente para responder a sus preocupaciones, por lo que ha sido posible enunciar, como lo hacen Hobsbawm y Ranger (1983), que la tradición se inventa.

Por otro lado, como resultado del desdibujamiento de las fronteras disciplinares, los campos antinómicos de la cultura y la economía empiezan a encontrarse. En un trabajo bastante sugerente, Appadurai (1992) propone ampliar la noción de mercancía a todos los objetos, siempre y cuando se produzca lo que él denomina la *situación mercantil*. A su vez, sostiene que una situación mercantil es aquella en la que un objeto saca a la superficie su capacidad de ser intercambiado por otros objetos. La capacidad de intercambiar un objeto puede haber ocurrido en el pasado, puede darse en el presente o puede tener lugar en el futuro. Así, ciertos objetos considerados sagrados ahora, y excluidos de la esfera mercantil, mañana pueden devenir en objetos comerciales. Para esto basta pensar, por ejemplo, en objetos nativos que pasan de la esfera sagrada de los rituales a convertirse en *souvenirs* en situaciones de contacto y conflicto intergrupales. Además, un objeto no necesariamente se intercambia por su equivalente en mercancía dinero. Es factible que un objeto sea intercambiado por otro objeto, como ha sucedido, por ejemplo, en gran escala en el comercio internacional en la época del socialismo real, con las agencias de ayuda, etc. y en escala micro, en muchísimas economías locales insertas en el centro del capitalismo.

Una esfera particularmente interesante la constituye el patrimonio cultural, conformado por una serie de objetos, modalidades de representación ritualizadas, insignias, juegos metafóricos, artes escénicas y plásticas, monumentos arquitectónicos, etc. Todo esto, como ya vimos, corresponde a un momento de secularización que permite objetivar la cultura. Un fenómeno análogo sucede contemporáneamente con las sociedades indígenas. De haber estado excluidas de la esfera de la circulación, de haber sido construidas en el modernismo como la encarnación viva de la ritualidad, ausentes del nivel prosaico de la economía, etc. (Figueroa, 1997a), actualmente se reinsertan a la economía mundial bajo la categoría de patrimonios culturales: encarnan en el imaginario posmodernista el papel de preservantes del capital genético del espacio medioambiental, representan las bondades del comunalismo en contra del individualismo capitalista, y sus imaginarios son consumidos a partir de su difusión a través de las nuevas videotecnologías (Coronel, 1998; Figueroa, 1997a).

La inserción del neonativismo en la economía mundial como portador de imaginarios evasivos para los desencantados de la modernidad ha contribuido también a profundizar este desencanto cultural. Pero casi siempre estos imaginarios que sirven para *inventar* a los otros paradójicamente ofrecen más información sobre los que los enuncian que sobre los sujetos que dicen enunciar. Insertos en el centro de la tradición occidental de clasificar, ordenar y distribuir, los informes y relatos de etnografías cumplen el doble cometido de la tradición humanista y surrealista de familiarizar lo distante y distanciar lo familiar (Clifford, 1995).

La sustitución de las preocupaciones modernistas, como la de *explicar* por nuevas estrategias, como la de *interpretar*, ha invertido el afán científico y permitido que la etnografía se aproxime a otras modalidades culturales más estéticas. Igualmente, ciertos enfoques posestructurales del lenguaje permiten suspender la validación de los mensajes y la configuración de los campos de saber por su carácter ficticio o real. Por tanto, la construcción de la autoridad del lenguaje —su proceso de delimitación de verdades— se indaga tomando en cuenta el proceso global de producción, circulación y consumo de mensajes.

Sin embargo, en un momento en que ciertas etnografías proponen suspender aseveraciones del tipo *cultura kankuama* o *cultura palenquera*, etc., y reconocer el carácter mediado, conflictivo y negociado de las culturas, otros etnógrafos y trabajadores de la cultura escriben, en contraste, narraciones exotistas como forma de imaginar espacios en los cuales recluirse y salvarse de la automarginación que les produce su desencanto cultural. Entre estos intelectuales y los intelectuales nativos se producen formas de convivencia que resignifican los sentidos del relativismo cultural en una época de auge de mercado. La reinención de geografías

*tradicionales*⁸ permite simultáneamente la creación de lugares apropiados para las nuevas modalidades extractivas —como el capital genético de la Amazonia— e implantar estrategias de negociación entre los grupos étnicos regionales y los capitales transnacionales interesados en dichas regiones. ¿Cómo conciliar estas tendencias opuestas: los nuevos tratamientos de la cultura, procesuales, antiesenciales, negociados, desnaturalizantes, con revigorizaciones étnicas que, basadas en narrativas renaturalizantes y esencialistas, conducen a afirmaciones como las de Huntington (1997) para quien los conflictos del mundo posguerra fría son de tipo cultural?

Ironía o fundamentalismo

Bahtin (1968), en su clásico estudio de la cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento, ofrece pistas sobre las formas contrastantes que se esconden en las actitudes representacionales. Así, en las representaciones festivas populares de la Edad Media, el carnaval, la parodia, la burla y el sarcasmo ofrecían alternativas al boato, la seriedad y la circunspección con que el poder reafirmaba su autoridad. En contraste, Foucault (1992) establece ciertas condiciones que en el contexto de la modernidad dan origen a imaginarios de lo popular, en una perspectiva racista, como antítesis de la soberanía. Estas visiones, originadas desde el siglo XVI, dan contenido a las visiones histórico-políticas que, sustentadas en la guerra de razas, se oponen a las doctrinas filosófico-jurídicas que privilegian el principio de la soberanía. Entre las características que el autor otorga a este tipo de discurso sobresalen un estado de guerra permanente y una visión dicotómica de enemigos irreconciliables (Foucault, 1992: 59). Por otro lado, la negación del principio de soberanía permite que el conflicto se defina por posicionamientos espaciales.

En este sentido, cuando un grupo se ubica a sí mismo como descentrado —marginado o excluido— es su sola posición lo que lo faculta para enunciar una verdad y desenmascarar la falsedad de los enunciados de sus adversarios (Foucault, 1992: 61). Finalmente, la visión histórico-política privilegia una serie de elementos en su narrativa: los hechos fácticos, la mitología de un pasado grandioso que se perdió, de bienes y derechos pisoteados y un estado de guerra permanente de los cuales resurgirán las cenizas de ese pasado. A su vez, conforma un conjunto de propuestas que une las visiones nostálgicas de intelectuales con anhelos de los subordinados. En términos de Foucault:

Este discurso de la guerra perpetua no es entonces solo la triste invención de algunos intelectuales por mucho tiempo tenidos al margen. De

⁸ Por ejemplo, las zonas selváticas, los emporios de colonización tradicionales, la revigorización de nuevas formas como los resguardos, etc. (Coronel, 1998; Figueroa, 1997a).

hecho conjuga, más allá de los grandes sistemas filosófico-jurídicos que deshace, un saber, que es quizá el de los aristócratas nostálgicos y decadentes, con grandes pulsiones míticas y con el ardor de las victorias populares. (1992: 66)

¿Hasta dónde las visiones histórico-políticas conforman el escenario de los fundamentalismos culturales contemporáneos? ¿Hasta qué punto los esencialismos culturales contemporáneos están atravesados por esas visiones histórico-políticas? Es necesario ver que en las últimas décadas muchos sectores *marginalizados* en las tradiciones discursivas empiezan a surgir de manera aparentemente positiva en el escenario multicultural contemporáneo. Especialmente a partir de los años setenta, las etnografías empiezan a funcionar como capitales simbólicos que direccionan las nuevas modalidades de percepción y autopercepción de sectores como los indígenas. Estas etnografías, al vincularse a la larga tradición de autoridad atribuida a la palabra escrita, han permitido que sectores subordinados empiecen a crear sus capitales culturales, de manera análoga a como ocurrió, por ejemplo, con la burguesía en periodos precedentes, en procesos a los que ya se ha hecho referencia.

La configuración de capitales culturales y la construcción positiva que hay en ellos sobre los sectores indígenas relativiza la posición de subordinados ya que incide en un acceso diferenciado de los miembros de las etnias a las fuentes de capital cultural. Así, aparecen élites letradas con vínculos nacionales e internacionales, entrenadas en los mecanismos de negociación y que, sintomáticamente, en muchos casos hacen uso de los capitales culturales que dominan para afianzar mecanismos atávicos a través del uso del prestigio dentro de sus comunidades. El desdibujamiento de la subordinación, cuyos ejes empiezan a ser más abstractos, como sucede con los capitales transnacionales en los ámbitos regionales, hace que muchos sectores empiecen a manejar sus capitales simbólicos con la rigidez propia de los poderes tradicionales.

La creación de bibliotecas, centros de documentación y archivos filmicos ha permitido acceder de manera creciente a la producción hecha por los propios etnógrafos. A su vez, estos etnógrafos, insertos en una tradición de invención de exotismos como puesta en ejercicio de su propia crítica cultural, construyen textos cargados de imaginarios sobre los otros que son apropiados por comunidades o individuos recientemente letrados y bastante alejados de las prácticas de lecturas críticas. De los imaginarios dominantes en las etnografías sobresalen la ritualidad y la perspectiva mítica, la comunalización y el tradicionalismo. Estas características refuerzan el presupuesto de no occidentales atribuido a los sujetos tradicionales de las etnografías y las características políticas que se les otorgan desde narrativas —etnográficas o no— los ubican en las antípodas del ejercicio de la soberanía como atributo de Occidente. En el fundamen-

talismo etnicista convergen, entonces, una larga tradición occidental de reivindicación de los sectores populares en las antípodas del principio de la soberanía y una colocación de estos sectores en las antípodas de la razón occidental, ubicación paradójicamente definida por la propia tradición occidental.

¿Cuáles son, sin embargo, algunas perspectivas que problematizan estas visiones dicotómicas? En primer lugar, es necesario enfatizar la dimensión política de creación de las diferencias. En términos de Coronel, es necesario establecer los mecanismos a través de los cuales “[l]a razón occidental y su instrumento privilegiado, la escritura, se presentan como el punto de vista —la óptica— desde la cual se fijará [...] lo propio de la modernidad y lo ajeno: el pasado, lo exótico, lo marginal, lo subordinado” (1997: 35). A partir de aquí, podemos enfatizar nuevamente que las diferencias no están en espacios ni en tiempos distintos a Occidente mismo. De aquí que otras formas alternativas de concebir y hacia las cuales propender en el ámbito de las relaciones interculturales en los niveles regionales y nacional se puedan concebir desde ciertos tipos de críticas que se le formulan al relativismo cultural.

Resultan particularmente sugerentes propuestas como las que Bloch (1977) formula en contra del relativismo al estilo gertziano, o la de Fabian (1983) contra el relativismo que subyace en concebir a los pueblos indígenas ubicados en una temporalidad distinta a la occidental. En el campo de los estudios poscoloniales, son altamente pertinentes los estudios sobre narrativas de sectores étnicos subordinados que, lejos de reafirmar las retóricas de exclusión de las tradiciones occidentales, luchan por ser reconocidas como explícitamente insertas en el centro de la cultura occidental. Estas narraciones atribuyen al poscolonialismo un contradiscurso anticolonial cuya energía proviene no tanto de las contradicciones culturales inherentes a sociedades exógenas a las tradiciones occidentales, sino más bien de la continua pero subterránea tradición de rechazo dentro de los aparatos y conceptos culturales del imperio europeo (Slemon, 1997: 3). Por otro lado, como este mismo autor señala, es necesario enfatizar que, desde la perspectiva de ciertos sectores subordinados, las luchas por el posicionamiento y la validación discursiva ponen en entredicho la crítica posmoderna a las categorías logocéntricas y absolutas de *verdad* o *significado*, ya que estos términos son pertinentes y empíricamente urgentes en sus demandas (Slemon, 1997: 6)⁹.

⁹ Las implicaciones de la colocación de ciertas tradiciones narrativas en las antípodas de Occidente han vigorizado los imaginarios que consideran, por ejemplo, a la subregión andina como marginada de la producción filosófica (Coronel, 1997). Esta tradición se ejemplifica también en el tipo de valoración que se hace de la producción literaria latinoamericana. Específicamente, en referencia al *boom* latinoamericano, Slemon señala que: “Parece imposible, por ejemplo, que el marco conceptual del posmodernismo pueda haber surgido sin la asimilación del *boom* de la ficción suramericana. Pero, como lo ha notado Katrak [...] el

¿Qué posibilidades hay de vincular ciertas reflexiones etnográficas sobre la ironía al plano de las relaciones interculturales y qué tanto estas modalidades pueden ofrecer alternativas a los fundamentalismos excluyentes? Boon (1982) formula una crítica a la antropología modernista, en el sentido de que estos antropólogos evitan ver “[...] cómo las culturas, perfectamente conformes al sentido común desde dentro, flirtean sin embargo con sus propias *alteridades*, ganan autodistancia crítica, formulan perspectivas complejas —y no simplemente reaccionarias— de las otras” (citado en Strathern, 1996: 245).

En opinión de Boon, la pérdida de la ironía en los textos etnográficos se produce desde los trabajos de Malinowski. Interesa resaltar cómo algunas actitudes se homologan a la ironía. Sobresalen la distancia crítica de la propia cultura y las formas complejas de aproximarse de manera creativa a las otras. Por otro lado, actualmente hay una plena conciencia con respecto al carácter performativo de la dimensión textual, así como del impacto de la producción etnográfica en los grupos en los que se trabaja. Es decir, la producción de textos e imaginarios puede y debe ser vista en el complejo proceso de su realización, circulación y consumo. La producción etnográfica es crecientemente incorporada en los discursos y en las prácticas de los grupos étnicos (Figueroa, 1997b; Rappaport, 1997), lo que obliga a evaluar las formas en que estos textos son apropiados y, simultáneamente, obliga a los etnógrafos y funcionarios estatales o no gubernamentales a controlar el impacto que sus producciones intelectuales pueden producir en los ámbitos locales y regionales.

Mas allá de los enunciados hechos por actores sociales privilegiados, la etnografía debe empezar a revalorizar la dimensión cotidiana en la que se practican diversas formas de resolver encuentros intersubjetivos que, en muchos casos, contradicen los imaginarios de purismo cultural enarbolados tanto por ciertos intelectuales locales como por los propios etnógrafos. Es interesante detectar la forma como esas distancias autocríticas se expresan en el plano cotidiano e indagar sobre los mecanismos pedagógicos que ratifiquen la convivencia intercultural en los ámbitos regionales. La utilización de categorías “posculturales” es pertinente en el sentido de que realzan la posibilidad de ver a la cultura como un simulacro y, simultáneamente, permiten discutir la pertinencia de ciertas categorías iluministas en el marco postmodernista (During, 1997)¹⁰. La cultura como simulacro, a

debate del primer mundo sobre la semiótica de la diferencia ha ignorado sistemáticamente el trabajo teórico de los sujetos postcoloniales y del Tercer Mundo, a menudo porque esa teoría se presenta a sí misma *en* los textos literarios y como una práctica social, no como el lenguaje teórico y afiliativo de las instituciones intelectuales occidentales” (1997: 8)

¹⁰ During (1997) comenta un artículo de Derrida sobre Nelson Mandela, en el que sobresale la admiración que producen en el líder sudafricano los valores de la Ilustración y la forma como los conecta a su lucha nacional y a las definiciones identitarias. El universalismo y la capacidad de subjetivación de los valores de la Ilustración son tomados positivamente por Mandela,

diferencia del culturalismo esencializante, es condición fundamental para el ejercicio de la crítica. A su vez, la crítica faculta el ejercicio de la *contracultura de la imaginación* (Slemon, 1997: 3) por fuera de los estrechos márgenes de tradiciones inventadas desde el poder.

De ahí que los problemas de interculturalidad, conflictos regionales, problemas medioambientales, etc. no puedan resolverse a partir de la reificación de las diferencias étnicas porque, en el fondo, esto equivale a negar la posibilidad a los propios actores étnicos de discutir y posicionarse sobre problemas que no son solo de ellos y de actores privados, como sucede, por ejemplo, con las transnacionales. Esto implica, sin embargo, que disciplinas como la antropología y los funcionarios que trabajan en el ámbito regional dejen de lado los paternalismos y los exotismos que se manifiestan en ese recurrente construir al otro como otredad. A la antropología le urge reflexionar sobre las consecuencias que implica su tratamiento de la cultura como esfera sagrada y autocontenida, vista como conformada por sujetos reacios al cambio, tradicionalistas y solemnes en sus propias creencias. También es necesaria una visión más procesual de la interculturalidad, ya que es en el choque dinámico de las traducciones de los códigos dominantes por parte de los sectores subalternos —y viceversa— donde se construyen las diferencias y homologías culturales. Occidente no es una geografía¹¹ sino un proyecto variable y dinámico. La construcción de fronteras con etiquetas negativas —como *no occidental*— forma parte del propio proyecto de Occidente: el de la diferenciación excluyente.

Lejos de seguir difundiendo el terror a un mundo homogeneizado, imaginario dominante en la crítica cultural, es pertinente reflexionar sobre las modalidades de homogeneidad y heterogeneidad éticamente admisibles. La difusión en América Latina de las versiones del relativismo cultural en la época neoliberal posmodernista debe ser cuestionada poniendo sobre el tapete los debates sobre el interés público y redimensionando lo que ya se entiende como una conquista de la humanidad: el derecho a la diferencia cultural. Sin embargo, este derecho a la diferencia cultural debe secularizarse como opción al fundamentalismo: hay que empezar a generar la conciencia de que las diferencias culturales no otorgan prebendas ni privilegios de por sí a ningún sector, porque, como lo demuestran

en el sentido en que: “El universalismo puede hacer avanzar la lucha del colonizado contra aquellos que limitarían su acceso a la ley al mismo tiempo que da lugar a una deconstrucción que resistiría los términos de la racionalidad” (During, 1997: 28).

¹¹ Esto en contra de aseveraciones como las de Huntington (1997), quien mapea el mundo con la arbitrariedad del poder: por ejemplo, al clasificar a Latinoamérica por fuera de Occidente, da argumentos morales para las políticas xenófobas en su propio país. Este es un caso típico de orientalización, en el que las fuerzas discursivas y performativas del poder son las que crean diferencias —excluyentes— sobre las que se sigue legitimando un Occidente preconstituido. Curiosamente, Huntington cita a Said, pero consigue el perverso efecto de orientalizar no a Oriente sino al orientalismo.

enfoques más procesuales, estas no se fundamentan en la naturaleza, sino en las opciones políticas de los sujetos y las sociedades.

Bibliografía

- Adam, Ian y Helen Tiffin (eds.)
1997 *Past the Last Post. Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*. British Library Cataloguing.
- Appadurai, Arjun
1992 *The Social Life of Things. Commodities in Social Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bahtin, Michael
1968 *Rabelais and His World*. Cambridge: Mit Press.
- Bhabha, Homi (ed.)
1991 *Nation and Narration*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Bloch, Maurice
1977 "The Past and the Present in the Present". *Man*. N° 12.
- Boon, James
1982 *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clifford, James
1995 *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva post-moderna*. Barcelona: Gedisa.
- Coronel, Valeria
1997 "Gobierno moral y muerte civil. Formación de una modernidad católica y colonial (Quito, segunda mitad del siglo XVII)". Tesis de maestría, Flacso, Quito.
- Coronel, Valeria
1998 "Conversión de una región periférica hacia la localidad global" Informe presentado al ICAN. Bogotá.
- De Certeau, Michel
1990 *The Practice of Every Day Life*. Berkeley: University of California Press.
- Duchet, Michel
1984 *Antropología e historia en el Siglo de las Luces*. Bogotá: Siglo XXI.
- During, Simon
1997 "Waiting for the Post: Some Relations Between Modernity, Colonization, and Writing". En: Ian Adam y Helen Tiffin (eds.). *Past the Last Post. Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*. British Library Cataloguing.

- Escobar, Arturo 1995 *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Espinoza, Carlos
1989 "The Fabrication of Andean Particularism". *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. Vol. 18, N° 22.
- Fabian, Johannes
1983 *Time and the Other. How Anthropology Makes its Objects*. Nueva York: Columbia University Press.
- Figueroa, José Antonio
1997a "Escritos y dominados. Narrativas y exclusiones étnicas en la Sierra Nevada de Santa Marta". En: *Memorias del Simposio "Sociedad y (re)creación cultural: Sierra-Cauca"*. Bogotá: ICAN.
- Figueroa, José Antonio
1997b "Comunidades indígenas: artefactos de construcción de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo". *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 33.
- Foucault, Michel
1988 *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel
1992 *Genealogía del racismo. De la guerra de razas al racismo de Estado*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Fox, Richard
1991 *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe (Nuevo México): School of American Research Press.
- García Canclini, Néstor
1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Gellner, Ernest
1998 *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. Barcelona: Gedisa.
- Harris, Marvin
1985 *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI.
- Harvey, David
1990 *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.

- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger
1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huntington, Samuel
1997 *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- Rappaport, Joanne
1997 “Cambio dirigido, movimiento indígena y estereotipos del indio: el Estado colombiano y la reubicación de los nasa”. En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad*, pp. 361-399. Bogotá: ICAN.
- Reynoso, Carlos (ed.)
1996 *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Rowe, William y Vivian Schelling
1991 *Memoria y modernidad. Cultura popular en América Latina*. México: Grjalbo.
- Sahlins, Marshall
1995 *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Said, Edward
1990 *Orientalismo*. Madrid: Libertarias-Prodhufi.
- Said, Edward
1996 *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Slemon, Stephen
1997 “Modernism’s Last Post”. En: Ian Adam y Helen Tiffin (eds.), *Past and the Last Post. Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*. British Library Cataloguing.
- Strathern, Marilyn
1996 “Fuera de contexto. Las ficciones persuasivas de la antropología”. En: Carlos Reynoso (ed.), *El surgimiento de la antropología postmoderna*, pp. 214-274. Barcelona: Gedisa.
- Williams, Raymond
1980 *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.