

DE LO POSCOLONIAL A LA DESCOLONIZACIÓN. GENEALOGÍAS LATINOAMERICANAS

Verónica Renata López Nájera
coordinadora



Universidad Nacional Autónoma de México
México, 2018

Esta investigación, arbitrada a “doble ciego” por especialistas en la materia, se privilegia con el aval de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Este libro fue financiado con recursos de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA), de la Universidad Nacional Autónoma de México, en el marco del Proyecto “De lo poscolonial a la descolonización. Genealogías, debate, evaluación y crítica en América Latina”, coordinado por la Dra. Verónica Renata López Najera, como parte del programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica, PAPIIT IN305316.

De lo poscolonial a la descolonización. Genealogías latinoamericanas

Verónica Renata López Najera
Coordinadora

Primera edición: 13 de abril de 2018.

Reservados todos los derechos conforme a la ley.

D.R. © 2018 Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, C.P. 04510, CDMX.

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Circuito “Maestro Mario de la Cueva” s/n,

Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, C.P. 04510, CDMX.

Oficina del Abogado General
Dirección General de Asuntos Jurídicos
ISBN: 978-607-30-0355-1

Corrección de estilo y cuidado de la edición: Clara Isabel Martínez Valenzuela,
FCPYS, UNAM.

Apoyo a la investigación: Leslie Daniela Flores Recéndiz

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta, sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Hecho en México/*Made in Mexico*

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	7
Verónica Renata López Nájera y Leslie Daniela Flores Recendiz	
PARTE 1	
DE LO POSCOLONIAL A LA DESCOLONIZACIÓN: GENEALOGÍAS LATINOAMERICANAS	12
Antropología y política en Edward Said y Stuart Hall	13
Damián Gálvez González	
Violencia epistémica y creación de subjetividades coloniales	28
Rebeca Mariana Gaytán Zamudio	
Pensamiento latinoamericano y poscolonialidad: un diálogo no explícito	44
Verónica Renata López Nájera	
PARTE 2	
FEMINISMOS DESCOLONIALES	53
Descolonizando el feminismo	54
Sylvia Marcos	
Para leer el feminismo descolonial: violencia sexual <i>potlatch</i> y derechos humanos. Ensayo sobre el exilio del mundo	66
Karina Bidaseca	
Modulación patriarcal de la colonialidad del poder: el patriarcado del salario y el dependiente/precarizado	91
Danilo Assis Clímaco	
Una apuesta posible: mujeres, lucha por la autonomía y perspectiva descolonial en el Abya Yala	110
Karina Ochoa Muñoz	
Feminismos negros y decolonialidad latinoamericana: interseccionalidad y antirracismo	125
Gabriela González Ortuño	

PARTE 3

MODERNIDAD/COLONIALIDAD/CAPITALISMO 137

¿Son posibles muchas modernidades? Un diálogo sur-sur 138

Enrique Dussel

Bolívar Echeverría: el siglo XVI americano, un diálogo posible 154

Alejandro Fernando González

Aníbal Quijano: episodios de lectura de Arguedas 170

Víctor Hugo Pacheco Chávez

PARTE 4

HISTORIOGRAFÍAS DE LA COLONIALIDAD 185

**Entre la raza y la colonialidad:
la historiografía en torno a la Revolución Haitiana 186**

Perla Patricia Valero Pacheco

**Un acercamiento a lo político en la historiografía
de los Estudios Subalternos en América Latina 199**

Javier David Saldaña Martínez

**“*La hybris del punto cero*”: para una historia colonial
de la modernidad 207**

Rodrigo Gastón García Reyes

Parte 1

**DE LO POSCOLONIAL A LA DESCOLONIZACIÓN:
GENEALOGÍAS LATINOAMERICANAS**

Antropología y política en Edward Said y Stuart Hall

Damián Gálvez González*

*Me interesaban los escritores atados a una doble pertenencia,
ligados a dos idiomas y a dos tradiciones.*

Ricardo Piglia, *El camino de Ida*.

A modo de introducción

La escritura de Edward Said y Stuart Hall ha ejercido una influencia imperecedera en los estudios culturales contemporáneos, y su creciente divulgación en América Latina, con diferentes matices y rutas de interpretación, ha puesto a debate la vinculación profunda que subyace entre cultura y poder en la experiencia histórica del imperialismo, así como en sus nuevas modalidades de dominación. Teniendo en cuenta esta premisa, resulta una tarea insoslayable para las ciencias humanas seguir meditando sobre el poder y su imbricación con la cultura y la construcción de identidades, pero en esta oportunidad, tal vez, sugiriendo como punto de partida, como forma inicial, lo que podríamos denominar una antropología política crítica de la colonialidad que, como tendremos ocasión de demostrar en lo que sigue, constituye un rastro indivisible en una serie de manuscritos profusamente bien argumentados de Edward Said y Stuart Hall.

La antropología política y la teoría poscolonial tienen en común no pocos puntos. Podríamos decir que uno de los principales problemas que comparten uno y otro campo de estudio, estriba en el carácter representacional que adquiere el funcionamiento del poder (Abélés, 2004) en el combate contra las oposiciones binarias esencialistas de la modernidad (Hardt y Negri, 2005), en los símbolos e imaginarios estéticos proyectados sobre las sociedades nativas y, sobre todo, en la producción de una alteridad que se piensa ‘radicalmente otra’ desde y para el conocimiento occidental. Dicho sea de paso, y como bien lo recuerda Eduardo Grüner, “uno de los temas favoritos de la teoría poscolonial, diríamos su tema fundante, es el que Said denominó *Orientalismo* [...] y ni hace falta decir que éste es un tema político recurrente, casi una verdadera

* Antropólogo, maestro en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México y doctorando en Antropología Cultural por el Instituto de Estudios Latinoamericanos, Freie Universität Berlin. Es becario de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT) y del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD). Es miembro del International Institute for Philosophy and Social Studies y del Grupo de Investigación en Ciencias Sociales y Economía. Correo electrónico: damiang@zedat.fu-berlin.de

obsesión de los antropólogos críticos: ¿cómo dar cuenta adecuadamente de la cultura del ‘otro’ sin traicionarla?” (2004:40). El encadenamiento de la teoría poscolonial con la antropología política que plantea Grüner, sin duda encierra una cuestión importante: “¿cómo nombrar una diferencia sin que se destruya en el mismo acto de su representación?” (Castro-Gómez, 1998; Spivak, 1998). Ésta y otras preguntas forman parte de un cuerpo temático de la mayor trascendencia para este ensayo.

La ‘espectacularización’ de la diferencia, o el tratamiento de la cultura como fetiche, anticipa un camino problemático para la crítica social de nuestro tiempo. Por tal razón, en este capítulo discutimos sobre la noción de cultura y el concepto de representación en Edward Said y Stuart Hall, ideas que, de cierto modo, han estado más o menos activas tanto en el universo de la antropología política como en el lenguaje de la teoría poscolonial, ya que para ambos autores, como bien sabemos, las culturas jamás han sido una cuestión de propiedad, muy por el contrario, éstas siempre tratan de apropiaciones e interdependencias de todo tipo (Said, 1993). En ese sentido, nos detendremos también en sus cuestionamientos a los binarismos esencialistas de la modernidad, así como en sus críticas a la falsa antítesis que encarna la dicotomía “Oriente-Occidente”. El llamado de Said, entonces, será a pensar la otredad “no como algo dado ontológicamente, sino como históricamente constituido” (2002 [1978]:36). Mientras que para Hall, fuertemente influenciado por Said, el énfasis estará puesto en las prácticas de representación que se utilizan en el capitalismo contemporáneo para estereotipar diferencias de clase, género y/o étnicas (Hall, 2010:489-528).

Luego de haber dicho esto parece necesario exponer algunas puntualizaciones sobre la estructura que tendrá el presente trabajo. En primer lugar, trabajamos el concepto de cultura enlazado directamente con la cuestión de la representación en Edward Said, para lo cual tomamos diferentes textos del pensador palestino. En un segundo momento, y siguiendo con Said, discutimos cómo ha sido conceptualizada la otredad cultural desde la antropología, en tanto campo disciplinario que ha hecho del ‘otro’ su ‘objeto’ de estudio predominante (Zapata, 2008:65-69). En tercer lugar, abordamos el trabajo de representación y el lugar que ocupan los estereotipos en la construcción ideológica de la otredad a partir de la noción de discurso en Stuart Hall. Por último, y a modo de conclusión, proponemos considerar tanto el valor como las limitaciones de la antropología política y la teoría poscolonial para pensar las nuevas formas que asume el poder en su relación con la cultura y las identidades en conflicto.

Cultura y representación en Edward Said

Escribir sobre Said para reconocer su voz. He ahí, quizá, el porqué más íntimo de este ensayo. Y es que sus palabras no dejan de navegar por la superficie del presente para darle sentido crítico al pasado. Más precisamente aún: es la puesta en escena de un lenguaje creativo que no sólo tuerce la rigidez positivista de las ciencias sociales, sino también combate activamente los discursos modernos del colonialismo que dicotomi-

zan la caracterización de los ‘otros’ en una incuestionable distinción ontológica ‘no-sotros-ellos’. Habitando dos mundos, en zonas fronterizas, en un devenir permanente entre el margen y el centro, o ‘fuera de lugar’, para citar una publicación póstuma, Edward Said hizo de la cultura un juego de interdependencias, hibridaciones y construcciones sociales fragmentadas (Clifford, 2001 [1988]) que ante todo reconocen su conexión con las prácticas del poder.

Con verdadero rigor y oficio intelectual, Said nunca dejó de pensar en la posibilidad de llevar a cabo una teoría del discurso colonial que interrogara –desde la cooperación entre cultura y política– las “geografías imaginarias y sus representaciones”, tanto como las “territorialidades superpuestas” en las cuales colonizador y colonizado habían coexistido y siguen coexistiendo a través de proyecciones, relatos e historias entretejidas (Said, 1993:11-34). Conforme con esta idea presente en varios pasajes de su intensa vida académica y vocación política, se observa, como acierta James Clifford (2001:301-336), un intento general de extender la noción foucaultiana de discurso al terreno de las construcciones culturales de lo ‘exótico’. En efecto, Edward Said en varias oportunidades recurre al pensamiento genealógico de Foucault para incluir formas en las que una cultura se define por una exterioridad negativa que la refuerza con respecto a la existencia de ‘otros diferentes’, y por lo mismo, “el Oriente, en el análisis de Said, existe únicamente para el Occidente. Su tarea en *Orientalismo* es dismantelar este discurso, exponer sus sistemas opresivos, *limpiar el archivo* de las ideas e imágenes estáticas recibidas” (Clifford, 2001:314).

Digamos por ahora que el Orientalismo, en tanto “estilo de pensamiento” (Said, 2002:19-57) que en la teoría y en la práctica esencializó al ‘mundo no occidental’, está absolutamente vivo en las configuraciones políticas y sociales de hoy, adaptándose a una compleja red de racismos y estereotipos culturales que definen una manera violenta de relacionarnos con la diferencia. En su deriva actual, de hecho, el discurso orientalista sigue haciendo del Tercer Mundo uno de sus fetiches predilectos, un objeto de deseo y un objeto de fobia (Bhabha, 2002 [1994]). Pero si por un lado el Orientalismo “es una escuela de interpretación cuyo material es Oriente, sus civilizaciones, sus pueblos y sus regiones” (Said, 2002:273), podría decirse que tal como sucede con ‘Oriente’, la categoría de ‘Indio’¹ –o de cualquier otra población relegada a zonas de dependencia– es una palabra que “paulatinamente se ha hecho corresponder con un vasto campo de significados que no se refieren necesariamente a lo real, sino más bien al campo que la rodea” (Said, 2002:245). Desde esta perspectiva, el poder para narrar

1 La definición de indio en América Latina no es un simple problema de nomenclatura o denominación semántica. Para Guillermo Bonfil Batalla, por ejemplo, el término en cuestión designa una categoría social, a saber, “una categoría supraétnica que no denota ningún contenido en específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial” (1972: 110).

una ‘verdad’² o una visión legitimada de las cosas será, para Edward Said, uno de los principales vínculos entre cultura e imperialismo.

Podríamos decir que las conceptualizaciones de lo indígena “como portador de una diferencia cultural radical, que lo asocia casi exclusivamente con la ruralidad, la oralidad, la naturaleza y la ritualidad” (Zapata, 2007:155-177), forman parte de este sistema de representación que mediante conocimientos, disciplinas y procesos de investigación (Said, 2002), tiende a cosificar las prácticas humanas de significación en identidades unificadas, puras y libres de contaminación mundana. Por todo esto, los trabajos que hoy debaten sobre la identidad y la diferencia en las modernas democracias capitalistas habrían de plantearse el problema exactamente a la inversa, o sea, deberían aceptar que las culturas son construidas de múltiples maneras, organizadas a través de complejas narraciones en conflicto (Benhabib, 2006) y que en realidad “todas están en relación unas con otras, ninguna es única y pura, todas son híbridas, heterogéneas, extraordinariamente diferenciadas y no monolíticas” (Said, 1993:31).

Es muy probable que existan pocos conceptos que hayan sido sometidos a tantas redefiniciones como el de cultura. Su campo semántico ha crecido enormemente gracias a una importante participación de antropólogas/os provenientes de diversos países y corrientes de pensamiento. En estricto rigor, la antropología hizo suyo este concepto para estudiar desde una perspectiva empírica y etnográfica formas de organización social precapitalistas, tanto como para profundizar en las distintas maneras que expresa una comunidad humana para pensar, actuar y sentir colectivamente (Godelier, 2010). En la argumentación general de Edward Said encontramos un juicio crítico a una serie de categorías antropológicas relevantes, dentro de las cuales cabría destacar, por cierto, el concepto de cultura. De acuerdo con la interpretación de Said, nos dice Clifford, “este concepto ayuda a ver el funcionamiento de una dialéctica más compleja por medio de la cual una cultura moderna continuamente se constituye a través de sus construcciones ideológicas de lo exótico” (2001:321). Al proceder de este modo, los principios binarios y dicotomizadores del pensamiento moderno serán tenidos en suspenso pues, como señalamos más arriba, para Said deberíamos intentar de pensar a las culturas como procesos históricamente estructurados, “como constantes creaciones, recreaciones y negociaciones de fronteras imaginarias” (Benhabib, 2006:33), y no como formaciones orgánicamente cohesionadas. En resumidas cuentas, la teoría y la práctica política de Edward Said nos muestra que el concepto de cultura –visto desde

2 En un bello pasaje escrito por Friedrich Nietzsche en 1873, y recuperado por Said en 1976 y 1978, es posible prestar más atención al problema que rodea a la verdad: “¿Qué es entonces la verdad? [se pregunta el filósofo alemán], un móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas gastadas y sin poder sensorial; monedas que han perdido la imagen grabada en ellas y ahora tienen valor sólo como metal, y nunca más como monedas” (1996 [1873]: 12).

los tópicos de la crítica materialista— conviene que sea aprendido desde su “mundanidad”, esto es, en el contexto de su desarrollo histórico real (Williams, 2000 [1977]).

Hay una excelente colección de libros elaborados por antropólogos/os que coinciden con esta aproximación de la cultura defendida por el pensador palestino, “siempre histórica, siempre anclada en una sociedad determinada, en la concurrencia de diferentes definiciones, estilos, cosmovisiones e intereses en pugna” (Said, 2005a:52). Esta conciencia se ha traducido en investigaciones perfiladas hacia una antropología que podríamos adjetivar de política, y por qué no, anti-imperialista. Esto se ve especialmente claro en los trabajos de George Balandier (*Teoría de la descolonización*), Eric Wolf (*Europa y la gente sin historia*), Pierre Clastres (*La sociedad contra el Estado*), Johannes Fabian (*Time and the Other: How Anthropology Constitutes It's Object*), Marshall Sahlins (*Islas de historia*) o Talal Asad (*La antropología y el encuentro colonial*). Desde luego, trabajos brillantes y muy diferentes entre sí. Unos estrechamente vinculados a la construcción de una ciencia de la historia mundial, como en el caso de Wolf. Otros directamente relacionados a las relaciones de poder entre etnógrafo/a y su ‘objeto’ de estudio, como en Fabian. Pero en todos ellos, de alguna u otra manera, hay un intento general por examinar el papel que han desempeñado las ciencias humanas, y particularmente el conocimiento etnológico, en la sujeción colonial y en la homogenización cultural de las sociedades nativas. Veamos a continuación mediante qué recursos teóricos y herramientas metodológicas Edward Said estableció una ruta de interpretación crítica para abordar la filiación entre poder imperial y saber antropológico.

Poder imperial y saber antropológico: continuidades y rupturas³

Para comenzar quizá sea oportuno destacar que “en la perspectiva de Said la antropología se constituyó a partir de una premisa básica: la existencia de otros radicales” (Zapata, 2008:66). Así, entonces, cuando se buscaba estudiar la diversidad cultural y el desarrollo histórico de las sociedades ‘primitivas’ se solía recurrir en primer lugar a las ciencias antropológicas, ya que éstas, como bien sabemos, “se arrogaban la función de ir hacia lugares lejanos y exóticos donde habitaban los indígenas, de conocer sus formas de vida y traducir aquella diferencia al público occidental, todo ello en un contexto geopolítico imperial” (Zapata, 2007:157-158). Sobre este asunto citemos una extensa opinión de Edward Said, pero muy clarificadora, que sin dobleces denuncia la férrea imbricación que hubo entre imperialismo y antropología.

3 Este capítulo fue elaborado en el marco de una investigación para obtener el grado de maestro en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México, titulada “Reconocimiento, etnicidad y memoria: luchas territoriales del pueblo wixárika en la Sierra Madre Occidental, México” (Gálvez, 2016). Una versión preliminar se encuentra disponible en dicha tesis de maestría (pp. 127-134).

La antropología es, ante todo, una disciplina que ha sido constituida y construida históricamente, desde su mismo origen, a través de un encuentro etnográfico entre un observador europeo soberano y un nativo no-europeo que ocupaba, por así decir, un estatus menor y un lugar distanciado, es recién ahora a fines del siglo xx que algunos antropólogos buscan, frente al desconcierto que sienten por el estatus mismo de su disciplina, un nuevo ‘otro’ (1996 [1987]: 38).

Prosigue en otra publicación, Said:

De todas las ciencias modernas, la historia de la antropología es la más estrechamente ligada al colonialismo, puesto que era frecuente que antropólogos y etnólogos informaran a los funcionarios coloniales sobre las creencias y las costumbres de los pueblos nativos. Claude Lévi-Strauss reconoció esto cuando calificó a la antropología de ‘doncella del colonialismo’ (1993:245).

Los dos párrafos citados ponen de relieve, y de forma clara, que desde sus orígenes la antropología estuvo ligada al poder de los imperios y a la administración de sus centros metropolitanos. Su despliegue teórico a finales del siglo xix y comienzos del xx significó la producción de un saber científico sobre los ‘otros’ pueblos ‘no occidentales’, un conocimiento de ‘experto’ que reclamaba para sí la autoridad de traducir, representar y hablar en nombre de poblaciones desposeídas, dando una suerte de visión fosilizada paradigmática de sus sociedades e historias (Said, 1993). En un artículo publicado en 1985, y que tenía por objeto revisar algunos temas planteados en *Orientalismo*, Edward Said vuelve a insistir en el mismo punto: [...] “los orígenes de la antropología y la etnografía europeas se constituyeron a partir de esta diferencia radical, y la antropología como disciplina, por lo que sé, todavía no se ha ocupado de esta limitación política inherente en relación con su universalidad supuestamente desinteresada” (2005b [1985]:203)).

Es importante advertir, no obstante lo anterior, que los procesos de descolonización iniciados una vez concluida la Segunda Guerra Mundial “[alteraron] por completo el escenario sobre el cual se había desplegado [hasta ese momento] la práctica antropológica, pues los movimientos de liberación nacional fueron acontecimientos masivos y heterogéneos que desmoronaron la imagen de una otredad compacta e intraducible” (Zapata, 2008:66). Los cambios demográficos que sacudían a buena parte del mapa político mundial,⁴ caracterizados por este nuevo horizonte ‘poscolonial’, creaban así las condiciones de posibilidad para iniciar un interesante proceso de reflexión en torno a la dimensión política de la antropología, reconociendo que, como lo explica José Llobera (1988:373-

4 Es pertinente recordar aquí los drásticos efectos que produjo la descolonización a escala planetaria. En palabras del historiador inglés Eric Hobsbawm: “la cifra de Estados asiáticos reconocidos internacionalmente como independientes se quintuplicó. En África, donde en 1939 sólo existía uno, ahora eran unos cincuenta. Incluso en América, donde la temprana descolonización del siglo xix había dejado una veintena de repúblicas latinoamericanas, la descolonización añadió una docena más” (1998:347).

389), esta disciplina científica había sido desde siempre “hija del colonialismo” y que su constitución formal “sólo fue posible gracias al contexto colonial” (1988:375).

El argumento de Llobera (1988) exterioriza dos ideas íntimamente interconectadas. Por una parte, “el colonialismo fijó las formas y los límites de la teoría antropológica” (1988:377). Por otra, “la desaparición de la situación colonial y el desvanecimiento de los ‘pueblos primitivos’ provocó una crisis en los fundamentos de la disciplina” (1988:379). Fue así como en la década de los setenta del siglo pasado se abre una interesante discusión respecto al estatus de la antropología, tanto como de las transformaciones que experimentaba su ‘objeto’ de estudio por antonomasia: las ‘sociedades primitivas’ o ‘sociedades arcaicas’, es decir, aquellas formas de organización social en que no aparecían órganos de poder diferenciado (Clastres, 2010 [1974]:157-179). Este debate comenzó a expresarse con mayor nitidez luego de que el proceso de descolonización antes mencionado mostrara la profunda conexión entre sociedades ‘modernas’ y sociedades ‘tradicionales’, esto es, entre dinámicas globales fluctuantes y configuraciones locales interdependientes.

A primera vista, este cambio en las condiciones geopolíticas imperiales centro-periferia, que por más de cuatrocientos años habían estructurado una implacable matriz de dominación en territorios africanos, asiáticos y americanos, favoreció positivamente el surgimiento de una antropología política crítica del discurso colonial y de sus propios fundamentos epistemológicos como ciencia. Comenzando con una ‘desprimitivización’ de la disciplina (Alcantud, 2007:197), este campo de investigación –luego de su aparición en 1940 con el libro de Edward Evans Pritchard y Meyer Fortes, *African Political Systems*– fue construyendo las bases para un análisis cualitativo de la realidad política, manteniendo un intercambio receptivo con el pensamiento posestructuralista y con cierta corriente de los estudios poscoloniales. Así se puede sostener, al menos de manera preliminar, que apostar por una antropología de lo político en universidades anglosajonas y con posterioridad en círculos académicos latinoamericanos, significó que la construcción de un ‘otro’ históricamente estructurado por el poder imperial pasara a ocupar un lugar privilegiado en sus reflexiones (Grüner, 2004), y en cuyas investigaciones fue posible despejar una serie de dudas sobre la supuesta renuncia de la antropología a la observación de grandes configuraciones histórico-culturales.

Entre las innumerables preguntas que plantea este tema hay un conjunto de cuestiones que parecen exigir especial consideración. Si bien hubo rigurosos intentos por emprender proyectos hacia una antropología crítica de la herencia colonial, y con ello redefinir la noción de indígena que había permanecido campante en la disciplina, diríamos que ésta, desde su misma institucionalización académica en el siglo XIX, mantuvo una relación íntima, consustancial e incestuosa con la experiencia del imperialismo,⁵

5 Para Aníbal Quijano, incluso, “la formación y el desarrollo de ciertas disciplinas como la etnología y la antropología, como ya ha sido largamente debatido, sobre todo desde la Segunda Guerra Mundial, han mostrado siempre esa clase de relaciones ‘sujeto-objeto’ entre la cultura ‘occidental’ y las demás. Por definición, son las ‘otras’ culturas el ‘objeto’ de estudio” (1992: 443).

ya sea en su versión británica, francesa o norteamericana (sólo por nombrar a las más sobresalientes de la última época). Durante la Séptima Convención de la Asociación de Antropólogos Americanos, celebrada en Chicago en 1987, Edward Said, en diálogo frontal con otros investigadores de renombre como Renato Rosaldo, William Roseberry o Talal Asad, abordó ampliamente la crisis de representación antropológica e insistió en su superposición con la empresa imperial moderna. He aquí un breve pasaje de su polémica y contundente intervención: “Se dirá que he relacionado la antropología con el imperialismo demasiado crudamente, de una manera muy indiscriminada; a lo que respondo preguntando cómo –y realmente quiero decir cómo– y cuándo fueron separados. No sé cuándo ocurrió tal cosa, o si de verdad ocurrió” (1996:39).

Ahora bien, es importante recordar que la antropología no fue desde ningún punto de vista el campo de acción desde el cual Edward Said construyó su fecunda y vasta obra intelectual. Su mayor influencia estuvo ligada, en realidad, a la literatura comparada, a la musicología y al activismo político en contra de los vejámenes del régimen neocolonial israelí en territorio palestino. Esto queda al descubierto por el silencio que guardan sus escritos al momento de caracterizar otras experiencias de la antropología no-norteamericana, que con distintos métodos y niveles de interpretación imaginaron un proceso colectivo de revisión crítica a sus fundamentos epistemológicos, evaluando su situación histórica y definiendo nuevas metas al mediano y largo plazo. Guillermo Bonfil Batalla, por ejemplo, en un texto ya lejano (1970:39-65), sugería la necesidad de construir una antropología crítica relacionada a problemas sociales concretos y comprometida con el fin de las estructuras de dominación racial, tomando para ello la realidad del sur global. Hay otro conjunto de escritos bien logrados provenientes del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, de Darcy Ribeiro, de Claudia Briones, o más incisivos aún, como la Declaración de Barbados que acusa abierta y decididamente las prácticas neocoloniales que reproducía el cientificismo de la antropología en América Latina y el Caribe.⁶

Hasta cierto punto, todo lo señalado más arriba nos conduce a redefinir con mayor precisión los nexos que articulan a la antropología política con la teoría poscolonial para el avance de un enfoque crítico del conocimiento occidental que fosilizó lo ‘otro’ en una entidad ‘exótica’ radicalmente diferente. Para llevar esto a cabo es inspirador leer con atención el trabajo de George Balandier, ya que su valiosa obra estuvo relacionada a un irrestricto compromiso con la causa de la descolonización en el continente

6 Las/os participantes del Simposio *Fricción Interétnica en América del Sur*, reunidos en Barbados en 1971, después de analizar una serie de informes presentados acerca de la situación de los pueblos indígenas en la región, acordaron elaborar un documento titulado *La Declaración de Barbados* para dar a conocer esta problemática ante la opinión pública y contribuir políticamente en sus diferentes luchas. Las sociedades indígenas, diagnosticaba la *Declaración*, “continúan sujetas a una relación colonial de dominio que tuvo su origen en el momento de la conquista y que no se ha roto en el seno de las sociedades nacionales. Esta estructura colonial se manifiesta en el hecho de que los territorios ocupados por indígenas se consideran y utilizan como tierras de nadie abiertas a la conquista y a la colonización” (Bartolomé, 2006:320).

africano, haciendo de la liberación anticolonial su horizonte político inmediato. En un libro publicado en 1967 y posteriormente traducido al español en 2004, con un brillante prólogo preparado por Eduardo Grüner, Balandier se cuestiona mediante qué recursos teóricos y procedimientos metodológicos es posible constituir una antropología de lo político que investigue el funcionamiento del poder inherente a toda estructura social. Una antropología que desde el mundo histórico real, mundano, describa e interprete cómo se representan y domestican las diferencias etno-culturales de los pueblos, un proyecto que, en definitiva, se pregunte “¿cómo identificar y calificar [el dominio de] lo político?” (Balandier, 2004 [1967]:30).

Stuart Hall y la imaginación de la otredad

Para explicar con más claridad cómo opera el discurso orientalista, Stuart Hall (1992) sugiere que éste sea examinado como si se tratase de un “régimen de verdad”, en directo sentido al análisis de Michel Foucault. Esta “poderosa formación discursiva global” (Clifford, 2001:324) no sólo tuvo repercusiones en un plano estético, dado que también sedimentó el camino para la creación de un archivo histórico de las sociedades colonizadas con la finalidad de manipular, dirigir y hasta incluso fabricar a la población nativa alrededor de una imagen esencializada en dos extremos opuestos que operaban simultáneamente (Said, 2002). Una mitad sublimada conforme a la universalización de la razón, mientras que otra, en cambio, relegada a la categoría de barbarie, subdesarrollo o dependencia. Esto es lo que Stuart Hall, siguiendo a Peter Hulme, entenderá por “dualismo estereotípico”, es decir, un estereotipo dividido en dos elementos opuestos complementarios que ocupa un lugar clave en el discurso ideológico del ‘otro’ (Hall, 1992). Visto así, entonces, “lejos de que este discurso sea una idea unificada y monolítica, una característica de éste es ‘escindir’. El mundo es primero dividido simbólicamente en bueno-malo, nosotros-ellos, atractivo-desagradable, civilizado-incivilizado, Occidente-el Resto” (Hall, 1992:93).

Es justo decir que en América Latina se fraguó una imagen ambivalente de lo indígena, próximo al dualismo estereotípico que recupera Stuart Hall. Desde un ángulo banal, eran superhombres, dioses o sabios. Desde una vertiente melodramática, eran infrahumanos, demonios o borrachos. La ciencia y la técnica, adicionalmente, se enredaron con el deseo cada vez más intenso de explorar lo desconocido, con el insaciable apetito de escudriñar en los misterios del ‘pensamiento salvaje’, como si se tratara de aventurar un épico viaje al ‘corazón de las tinieblas’. En un libro de Michael Taussig (2002 [1987]), que trata sobre el florecimiento de la imaginación colonial durante la bonanza del caucho en el Putumayo colombiano, queda lo suficientemente claro, a través de su erudita reflexión, “[que] el pensamiento occidental tiene muchas fantasías alrededor de la magia, los indígenas y las medicinas alucinógenas” (2002:6). En el caso del Putumayo, dice Taussig, “la proyección de poderes mágicos sobre el otro exótico

data de hace mucho tiempo [y en todas las formas de representar lo indígena, ya sea ésta banal o melodramática], hay un esfuerzo de expresar lo inexpresable” (2002:10).

Una alternativa para interpretar la ambivalencia ‘productiva’ del discurso colonial en las fantasías globalizadoras de la nueva era (Bhabha, 2002), será considerar los mecanismos comerciales que se emplean en el orden neoliberal para mercantilizar la pluralidad cultural en nombre del reconocimiento, una otredad entendida “como objeto de deseo y de irrisión, una articulación de la diferencia contenida dentro de la fantasía de origen y de identidad” (Bhabha, 2002:92). A la par, en la economía-política del capitalismo globalizado las representaciones de la alteridad sirven para la construcción de nuevos mercados, regímenes de consumo, así como de fetiche en sentido freudiano, vale decir, “un sustituto para la propia falta de autenticidad cultural y plenitud existencial, para el propio exilio del incontaminado afecto por la natural vida-en-el-mundo” (Comaroff y Comaroff, 2011:47).

Tomando en cuenta la gran cantidad de imágenes esencializadas y representaciones tergiversadas que se producen, circulan y consumen sobre las sociedades indígenas en América Latina y el Caribe, sostenemos que la noción de estereotipo se encuentra en un espacio de poder cuyos efectos contribuyen a la formación de un sujeto étnico preconstituido. Un estereotipo que será, según Homi Bhabha, “un modo de representación complejo, ambivalente, contradictorio, tan ansioso como afirmativo, y que exige no sólo que extendamos nuestros objetivos críticos y políticos, sino que cambiemos el objeto mismo del análisis” (2002:95). En resumen, la estereotipación de identidades culturales en la política global de la diferencia, de acuerdo con Stuart Hall, “[consiste] en llevar a cabo una práctica significativa que reduce la otredad a unos cuantos rasgos esenciales y fijos en la naturaleza” (2010:470).

Stuart Hall es uno de los pensadores más destacados de nuestra época, entre otras cosas porque con filosa creatividad dirigió sus investigaciones hacia los conflictos sociales vinculados al surgimiento de “nuevas etnicidades”, a la racialización de los cuerpos, a los medios de comunicación o a la relación entre cultura y poder, lo cual derivó en una estrategia para orientar el curso de los estudios culturales de hoy (Restrepo, 2010). Otra razón para observar con cuidado su trabajo es por el método que adoptó al momento de defender el lugar de enunciación que le cabe a todo pensamiento social crítico. De ahí, es más, que en varios manuscritos de su rica y dispersa obra se distinga un estilo que ha sido caracterizado bajo el nombre de “contextualismo radical”, categoría analítica que de cierto modo manifiesta su propia condición diaspórica en tanto “sujeto colonial del Caribe” (Restrepo, 2010).

Conforme a esta idea presente en varios textos del pensador jamaicano, Edward Said, por su parte, esboza una herramienta metodológica afin para realizar su estudio en *Orientalismo* pero que la llama “localización estratégica”, o sea, una manera de caracterizar la posición que un investigador mantiene en relación a la condiciones materiales en el mundo histórico real con respecto a la producción y circulación de un

texto (Said, 2002). No debe olvidarse, por cierto, que una de las principales razones que empujó a Edward Said a escribir *Orientalismo* será su propia experiencia biográfica, su ‘doble pertenencia’, como dice Piglia en el epígrafe de más arriba, “la vida de un palestino árabe en Occidente, particularmente en Estados Unidos” (Said, 2002:52-53).

Dicho esto, es posible argumentar que tanto en Hall como en Said hay una inquietud por el lugar que ocupan los discursos en el seno de la vida social y en la constitución de los sujetos en el campo de lo político. Pero, ¿qué es un discurso, y cuál es su relación con la representación y el fenómeno del poder? Para responder esta pregunta deberíamos comenzar por aquella definición más elemental: “un discurso es simplemente un cuerpo coherente y racional hablado o escrito, una disertación, o un sermón” (Hall, 1992:72). No obstante, cabe señalar que la noción de discurso que aquí recuperamos alude concretamente a los imaginarios que se han construido sobre las ‘otras culturas no occidentales’, y por añadidura, al poder que estas representaciones ejercen al instituir una ‘verdad’ legitimada de las cosas. De manera muy preliminar, podemos sostener que todo discurso depende de un conocimiento, el cual “será producido por una práctica: la práctica de producción de sentido. Ya que todas las prácticas sociales vinculan significado, todas las prácticas tienen un aspecto discursivo. Así el discurso entra e influye en todas las prácticas sociales” (Hall, 1992:73). Con esta definición, en consecuencia, Stuart Hall propone lo siguiente:

(...) un discurso puede ser producido por muchos individuos en escenarios institucionales diferentes; los discursos no son sistemas cerrados, es decir, un discurso atrae elementos de otros discursos relacionándolos hacia su propia red de significados; las afirmaciones dentro de una formación discursiva no necesitan para nada ser las mismas (Hall, 1992:73).

Finalmente, para cerrar, digamos que las identidades culturales entendidas como el producto de un proceso de identificación inmutable, unificado y coherente corresponden sencillamente a una fantasía, a una falsa premisa. Para Stuart Hall, por el contrario, en la modernidad capitalista se distingue un proceso de diversificación en los sistemas de representación social que perfilan una multiplicidad de identidades en contacto, dentro de las cuales un sujeto se podrá identificar de muchas maneras. Esta oscilación sería inherente al propio movimiento de la modernidad, en donde lo transitorio, disperso y cambiante sería constitutivo de su “experiencia” (Berman, 2010). Esto significa que lejos de plantear una identidad fija, esencial o permanente, sin fisuras o contradicciones en el tiempo, más bien cabe pensar un enfoque constructivista y posicional de la identidad (Hall, 2003), a través del cual un sujeto se podrá constituir de acuerdo a distintas pautas socialmente aprendidas no siempre compatibles entre sí.

Conclusiones

A nuestro modo de ver, el pensamiento poscolonial junto con ciertas corrientes de la antropología política están en condiciones de proponer nuevas observaciones sobre la articulación entre cultura y poder, así como para discutir los problemas que ligan a la identidad con la política. Por ello, en el horizonte de este somero ensayo, la antropología y la representación de la otredad se contaminan entre sí como si se tratase de un intercambio recíproco entre unidades significantes indisociables. Si bien la antropología decimonónica fue una manifestación concreta de la fascinación modernista con lo primitivo (Taussig, 2002), no deja de ser menos cierto que la antropología política no sólo contribuyó a estudiar las estructuras de parentesco o formas de organización social precapitalistas, sino también, y quizás más relevante aún, ayudó a corroborar los nocivos efectos de la idealización etnológica que las ciencias antropológicas proyectaban hacia las sociedades nativas.

Con la reconstrucción de un mundo ‘salvaje’, tradicional e inmóvil en el tiempo, el reino de la teoría funcionalista pretendió hallar los orígenes de una diferencia de naturaleza con Occidente. Lo mismo pareciera suceder con las caracterizaciones descontextualizadas de los pueblos indígenas que los hilvanan como entidades sociales, culturales e históricas inmersas en formas de vida totalmente aisladas. Pero la antropología política que aquí reivindicamos nos enseña precisamente lo contrario, porque en realidad “no hay mucho espacio para la idealización: se trata de una diferencia de grado y nunca de naturaleza con la sociedad occidental. Todas las sociedades han conocido la explotación del hombre por el hombre [...] pero ninguna como la cultura occidental quiso hacerlo a escala planetaria” (Grüner, 2004:23).

Es así como en una antropología política crítica de la herencia moderna-colonial vemos la posibilidad de sedimentar un diálogo colaborativo entre Edward Said y Stuart Hall. Asimismo, el nexo entre antropología política y teoría poscolonial nos faculta a dejar abierta la pregunta por Occidente y su relación de dominio con ‘otras culturas’. Una historia de larga duración que como bien sabemos ha incluido y sigue incluyendo un sinfín de vejámenes, como la migración forzosa de millones de personas, el despojo de extensos territorios, la devastación ecológica, el exterminio contra la población nativa, la institucionalización del racismo y el sexismo, entre tantas otras manifestaciones del colonialismo.

Con este capítulo, en resumidas cuentas, impulsamos una discusión en torno a dos figuras claves de la teoría poscolonial, y cuyo principal propósito fue, por un lado, ensayar una idea general sobre las prácticas discursivas que se han empleado desde el poder para imaginar identidades culturales ‘radicalmente diferentes’ y, por otro lado, presentar algunas consideraciones de Edward Said y Stuart Hall respecto al concepto de cultura y representación, categorías que hasta la fecha siguen siendo altamente controvertidas en el debate antropológico contemporáneo. En fin, con este breve ensayo

comprobamos que el trabajo de representación de la otredad está directamente enlazado con las prácticas del poder y del saber, tal como lo demuestra el discurso orientalista, en tanto “estilo pensamiento” y “escuela de interpretación” (Said, 2002) que participa de manera clara y distinta en la estereotipación de las diferencias culturales a través de una lógica binaria esencialista.

Bibliografía

- Abélés, M. (2004), “La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos”, en A. Marquina Espinosa (ed.), *El ayer y el hoy: lecturas de antropología política*, vol. 1, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 51-72.
- Alcantud, J. (2007), “La antropología política”, en C. Tolosana (ed.), *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*, Madrid, Akal, pp. 191-211.
- Balandier, G. (2004) [1967], *Antropología política*, Buenos Aires, Del Sol.
- Bartolomé, M. (2006), *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, Siglo XXI.
- Benhabib, S. (2006), *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz.
- Berman, M. (2010), *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bhabha, H. (2002) [1994], *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.
- Bonfil Batalla, G. (1970), “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”, en A. Warman (ed.), *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Nuestro Tiempo, pp. 39-65.
- Bonfil Batalla, G. (1972), “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, (9), pp. 106-124.
- Castro-Gómez, S. (1998), “Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón”, en S. Castro-Gómez y E. Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa, pp. 169-207.
- Clastres, P. (2010) [1974], *La sociedad contra el Estado: ensayos sobre antropología política*, Santiago, Chile, Hueders.

- Clifford, J. (2001) [1988], *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- Comaroff, J. y J. Comaroff (2011), *Etnicidad S.A.*, Madrid, Katz.
- Gálvez González, D. (2016), *Reconocimiento, etnicidad y memoria: luchas territoriales del pueblo wixárika en la Sierra Madre Occidental, México* (tesis de maestría), México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Godelier, M. (2010), “Comunidad, sociedad, cultura. Tres claves para comprender las identidades en conflicto”, en *Cuadernos de Antropología Social*, (32), pp. 13-29.
- Grüner, E. (2004), “Introducción: las estructuras elementales del poder. Una apuesta por una antropología de Lo Político”, en G. Balandier, *Antropología Política*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, pp. 7-59.
- Hall, S. (1992), “The Rest and the West: Discourse and Power”, en S. Hall and B. Gieben (eds.), *Formations of Modernity*, London, Polity Press, pp. 49-111.
- Hall, S. (2003), “¿Quién necesita identidad?”, en S. Hall y P. Du Guy (eds.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 13-39.
- Hall, S. (2010), “El espectáculo del otro”, en E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (eds.), *Stuart Hall. Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Bogotá, Instituto de Estudios Sociales y Culturales/Universidad Javeriana, pp. 489-528.
- Hardt, M. y A. Negri (2005), *Imperio*, Barcelona, Paidós Surcos 3. Hobsbawm, E. (1998), *Historia del siglo xx*, Buenos Aires, Crítica.
- Llobera, J. (1988), “*Post-scriptum*: algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la antropología”, en J. Llobera (ed.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, pp. 373-389.
- Nietzsche, F. (1996) [1873], *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos.
- Quijano, A. (1992), “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, en H. Bonilla (ed.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Bogotá, Ediciones Tercer Mundo/FLACSO, pp. 437-447.
- Restrepo, E. (2010), “Práctica crítica y vocación política: pertinencia de Stuart Hall en los estudios culturales latinoamericanos”, en E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (eds.), *Stuart Hall. Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Bogotá, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Universidad Javeriana, pp. 7-15.

- Said, E. (2005a), “Cultura, identidad e historia”, en G. Schröder y H. Breuninger (eds.), *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 37-55.
- Said, E. (2005b) [1985], “Repensar el orientalismo”, en E. Said, *Reflexiones sobre el exilio*, Barcelona, Debate, pp. 197-219.
- Said, E. (2002) [1978], *Orientalismo*. Barcelona, De Bolsillo.
- Said, E. (1996) [1987], “Representar al colonizado: los interlocutores de la antropología”, en B. González Stephan (ed.), *Cultura y Tercer Mundo: vol. I Cambios en el saber académico*, Caracas, Nueva Sociedad, pp. 23-59.
- Said, E. (1993), *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama.
- Spivak, G. (1998), “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, en *Orbis Tertius* 3(6), pp. 175-235.
- Taussig, M. (2002) [1987], *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio de terror y curación*, Bogotá, Norma.
- Williams, R. (2000) [1977], *Marxismo y literatura*, Barcelona, Ediciones Península.
- Zapata, C. (2007), “Cultura, diferencia, otredad y diversidad: apuntes para discutir la cuestión indígena contemporánea”, en J. Herceg (ed.), *Integración e interculturalidad. Desafíos pendientes para América Latina*, Santiago, Chile, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago, pp. 155-177.
- Zapata, C. (2008), “Edward Said y la otredad cultural”, en *Atenea*, Universidad de Concepción, Chile (49), pp. 55-73.