

**Repensar la antropología
ante la crisis de la
modernidad: el culto a
la unidad de lo diverso**

REPENSAR LA ANTROPOLOGÍA ANTE LA CRISIS DE LA MODERNIDAD: EL CULTO A LA UNIDAD DE LO DIVERSO

RETHINKING ANTHROPOLOGY TO MODERNITY CRISIS: THE UNITY OF THE DIVERSE WORSHIP

RESUMEN

A partir de este trabajo planteo un análisis del impacto de algunas de las ideas de la modernidad sobre dos de las relaciones fundantes de la antropología, por un lado, la relación naturaleza/cultura, y por otro, la relación unidad/ multiplicidad.

La relación naturaleza/cultura constituyó uno de los principales núcleos cognitivos en la teoría antropológica; durante más de 40 años la clásica distinción levi-straussiana rigió como dogma de fe para los antropólogos. Inicío el escrito con un esbozo de las principales ideas surgidas de la modernidad y algunas de las contradicciones que ella misma ha engendrado, dando lugar a su posterior decadencia. Luego considero el concepto de cultura, centrándome en la distinción entre cultura tradicional y cultura popular. Analizo particularmente el quehacer antropológico, entre la modernidad y el colonialismo; para finalmente enumerar algunas de las reformulaciones que ha sufrido la antropología a partir de los grandes cuestionamientos a la modernidad.

PALABRAS CLAVE: Antropología; cultura; diversidad; modernidad; naturaleza

Copyright © Revista San Gregorio 2016. ISSN: 1390-7247; eISSN: 2528-7907 ©

ABSTRACT

In this work I raise an analysis about the impact of some modernity ideas on two of the founding relationships in Anthropology, on the one hand, nature/culture relationship, and on the other, unit / multiplicity relationship. The nature/culture relationship is one of the main cognitive cores in anthropological theory; during more than 40 years the Levi- Strauss's classical distinction governed as a dogma of faith for anthropologists. I start the paper with an outline of the main ideas emerging from modernity, and some of the contradictions generated by her, giving rise to its subsequent decline. Then I consider the concept of culture, focus me on the distinction between traditional culture and popular culture. I'll discuss particularly about anthropological work, between modernity and colonialism; to enumerate some of the reformulations that has suffered the Anthropology from the great questions to modernity.

KEYWORDS: Anthropology; culture; diversity; modernity; nature

Copyright © Revista San Gregorio 2016. ISSN: 1390-7247; eISSN: 2528-7907 ©

	MARÍA ALEJANDRA DELLACASA
	Instituto de Geografía, Historia y Ciencias Sociales – IGE- HCS Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – CONICET Buenos Aires, Argentina
	malehellacasa@yahoo.com.ar

ARTÍCULO RECIBIDO: 14 DE JUNIO DE 2016

ARTÍCULO ACEPTADO PARA PUBLICACIÓN: 10 DE NOVIEMBRE DE 2016

ARTÍCULO PUBLICADO: 30 DE DICIEMBRE DE 2016

INTRODUCCIÓN

El término modernidad nos remite a una configuración que adquiere la historia, particularmente en Europa, entre los siglos XVII y XVIII. En este sentido, la mayoría de los trabajos enumeran una serie de circunstancias que habrían dado paso a esta condición de la historia: la Revolución inglesa, la Revolución francesa y el surgimiento del Romanticismo alemán, entre las principales. Esta herencia histórico-cultural tripartita conforma el eje del proyecto moderno y del nuevo orden del mundo europeo, a partir de la producción de una “gran narrativa universal”. Aunque es importante mencionar que otro grupo de estudios ubica el inicio de la modernidad con anterioridad, entre los siglos XV y XVI, junto a las ideas del Renacimiento. En este caso se mencionan como hechos fundantes el descubrimiento de América y la expansión del mundo occidental (Dussel, 1992; De Sousa Santos, 1998); considerando el orden colonial como una dimensión constitutiva y a la vez una condición de la modernidad (Lander, 1993; Quijano, 1992).

La modernidad aparece asociada en Habermas (1991) a la Ilustración del siglo XVIII y al proyecto universalizante y utópico de la burguesía: igualdad, libertad y fraternidad; aun reconociendo la falta de realización de este programa con el avance del capitalismo. La idea fundamental es la de “progreso”, sosteniendo que la humanidad puede avanzar indefinidamente si el hombre llega a conocer las leyes básicas - físicas, biológicas, psicológicas, históricas, económicas y político-sociales- que rigen la naturaleza y la vida humana, tanto individual como colectiva. De ello se desprende una profunda preocupación por la producción de conocimiento y su rigurosidad científica. En el análisis de Marshall Berman (1988) acerca de las relaciones entre marxismo, burguesía y modernidad se destaca como uno de los grandes logros de la burguesía, el hecho de

haber liberado la capacidad y el impulso humano para el desarrollo y la superación permanentes. De algún modo, desde esta perspectiva todos estamos forzados a innovar y pareciera que el que no cambia activamente, sucumbe.

Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado, y los hombres al fin se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas. (Marx, 1888 citado en Berman, 1988: 90)

La modernización implica una idea de desarrollo rectilíneo, un proceso continuo en el que el presente se transforma en el pasado y lo viejo en lo nuevo, en un ir venir incesante. La concepción del tiempo experimenta un cambio radical, fundamentado en los avances tecnológicos y el mercado. Paralelamente, la modernidad nace de una desprotección espiritual, del abandono de las divinidades y de las respuestas teológicas respecto del origen y el destino de los hombres sobre la tierra. “Es ahora un ‘sujeto de saber’, el que reflexiona y toma conciencia de la historia que protagoniza, y de la razón que rebautiza todas las cosas y los hechos” (Casullo, 1993: 25); un sujeto que cuestiona toda autoridad externa, en tanto cercenadora de sus potencialidades, y postula la autonomía moral del hombre.

En el mismo sentido, en la política, se contraponen los poderes absolutistas al valor del pensamiento público autónomo, difundido inicialmente a partir de escritos de circulación limitada, cuyos autores son el primer esbozo de lo que será la figura de “los intelectuales” en la cultura moderna.

El acontecimiento de “la revolución”, plasmada en diferentes experiencias históricas y geográficas, inaugura la figura del pueblo, de la muchedumbre, de un sujeto colectivo (Berman, 1993). La revolución moderna muestra “el espectáculo de la democracia”, reivindica la esperanza de cambiar el mundo, la utopía y la libertad del hombre como camino.

El proceso histórico de cambio que acompañó a la modernidad, fue descrito por Harzard (1988) como la crisis de la conciencia europea. La actitud autorreflexiva occidental (europea) se presenta originada principalmente por el contacto cultural. En la construcción del "Otro" no occidental hay implícita también una construcción de la mismicidad, el "Nosotros". A la vez que se inauguran una serie de preocupaciones e interrogantes acerca de la subjetividad humana¹. En este sentido, se presenta una tensión constante entre la identidad individual – propia del liberalismo económico- y la identidad colectiva de la república, de la multitud, del pueblo, "la *communitas*" de Rousseau². La identidad moderna se presenta atravesada por este juego de ida y vuelta entre una subjetividad individual - dada por el cuerpo, el mercado, el derecho privado- y por una subjetividad abstracta y colectiva, vinculada a la burocratización y la democratización. En este movimiento, la subjetividad de los "Otros" –no occidentales- es negada, porque no se corresponde con la subjetividad hegemónica de la modernidad, el individuo y el Estado.

El Romanticismo Alemán³ presenta la modernidad como una escena trágica, un abismo histórico del que no hay retorno, en el que la unidad de lo verdadero, lo genuino y lo bello se extraviaron para siempre. "Lo moderno se presenta a la vez como aurora y crepúsculo del hombre, como sueño y desencanto" (Casullo, 1993:32). Desde esta perspectiva, la modernidad es percibida como una amenaza al modo de vida tradicional y como un signo de desintegración social. Algunos planteos del Romanticismo Alemán, que luego desembocaron en el resurgimiento de ciertas ideas racistas, son también impulsados en otros países (Francia, Italia) planteando una recuperación de la "verdadera" identidad.

Varios autores describen dos o tres fases del período moderno pero coinciden, en la mayoría de los casos, en identificar un último período de decadencia que abarca el siglo XIX y parte del siglo XX. En ese momento

de crisis cobrarían mayor visibilidad muchos de los contrasentidos de la modernidad que ya se encontraban en el seno mismo de su génesis. Dicha etapa es identificada como "Modernismo" por Marshall Berman (1989); un movimiento asociado en principio al arte, pero mucho más abarcativo, que se presenta como una reacción contradictoria ante las fuerzas de la modernidad.

Ser moderno, es experimentar la vida personal y social como una vorágine, encontrarte y encontrar a tu mundo en perpetua desintegración y renovación, conflictos y angustia, ambigüedad y contradicción: formar parte de un nuevo universo en el que todo lo sólido se desvanece en el aire. Ser modernista es, de alguna manera, sentirte cómodo en la vorágine, hacer tuyos sus ritmos, moverte dentro de sus corrientes en busca de las formas de la realidad, belleza, libertad, justicia, permitidas por su curso impetuoso y peligroso. (Berman, 1988: 363)

Para superar un análisis del ocaso de la modernidad a partir de una dicotomía con el movimiento posmoderno, Edgardo Lander propone considerar otra dimensión constitutiva del mundo moderno: la colonialidad. Analiza la concepción occidental hegemónica de la modernidad a partir de dos mitos: la modernidad europea como el punto máximo y universal del desarrollo humano y la idea de que ese proceso universal es un producto interno del desarrollo europeo. Dichos mitos aún se encuentran presentes en los discursos coloniales contemporáneos plasmados en las figuras de: modernización, desarrollo, globalización (Lander 1998).

Otra propuesta superadora del análisis bipolar modernidad-posmodernidad, es el planteo de Arjun Appadurai que sugiere, al contrario de muchas de las grandes teorías de las ciencias sociales occidentales y de la teoría de la modernización, que la modernidad es un proceso auto-consciente y experimentado de forma dispareja. En este sentido, propone una "teoría del rompimiento" que coloca a los medios de comunicación y a los movimientos

1. Recordemos que Hegel caracteriza la época moderna, como el principio de la subjetividad que asegura la libertad, mediante la razón.

2. Esta noción ha sido retomada y reformulada recientemente por el filósofo Roberto Espósito, que propone una contra-lectura del término a la luz de la filosofía política. Ver: Espósito, R. (2013) *Communitas*, Buenos Aires, Amorrotu Editores.

3. El romanticismo alemán es un movimiento artístico e ideológico que surgió a fines del siglo XVIII y reconoce dos grandes etapas – la primera y segunda generación-, sus principales exponentes fueron: Goethe, Schiller, Hoffmann, Wilhelm, Schubert, Schumann, Brahms, Strauss y Wagner, entre otros.

migratorios como las principales áreas de estudio para este proceso; explora sus efectos conjuntos en el imaginario como elementos importantes y constitutivos de la subjetividad moderna (Appadurai, 2001).

I - MODERNIDAD, RAZÓN, CIENCIA Y NATURALEZA

La razón se presenta como el valor supremo de la modernidad y como fe ordenadora que funda valores, saberes y certezas; fija formas de acceso al conocimiento y códigos universales para preguntarse sobre las cosas y los fenómenos. Es decir, que delimita qué es lo que se puede saber y qué es lo que no. La modernidad, en su actitud reflexiva toma la razón como su propio parámetro y extrae todo lo normativo y la justificación de sí misma, a partir de esta única entidad válida. “La Razón, con mayúscula, atribuyó así al mundo en su conjunto la estructura de un todo de totalidades” (Habermas, 2000:184).

La modernidad confunde y funde en lo que identifica como naturaleza, tres cuestiones: la realidad, la exterioridad y la unidad. Presenta como elemento esencial un proceso de nueva comprensión de lo real, del sujeto, de la naturaleza y de las formas de conocer esa naturaleza, a través de la razón. “Renunciar a los dioses y volver a la naturaleza” -decía Diderot-; pero leída desde la mirada racionalista, la naturaleza queda separada de sus tiempos oscuros y secretos, para regresar al mundo como signo.

El mecanicismo⁴, aportó parte de la confianza en la posibilidad de un conocimiento objetivo, universal y como consecuencia de ello, se produjo la separación entre sujeto y objeto. Al mismo tiempo, se presentó escindida la esfera de la razón, (y la aplicación del conocimiento científico con fines instrumentales) de las esferas ética y estética. De acuerdo al planteo -de tinte tecnofóbico- de Horkheimer y Adorno (1988) el ethos científico moderno, se representa en una errónea voluntad de poder y de dominio sobre la naturaleza, con fines netamente instrumentales cuya peor realización ha sido Auschwitz.

A fines del siglo XIX, comienza una crisis de la discursividad científicamente avalada del mundo moderno. Se inicia en Europa, particularmente en Alemania, una recuperación de los conceptos de etnicidad (que articula el *volk*, lo biológico y social) y de racismo, acompañado de un nuevo “primordialismo” y un “regreso a las raíces”. Se propone, a la vez, una redefinición de la relación entre naturaleza y cultura a partir de una recuperación de formas de organización social- que no se basaran sólo en lo económico- y una revalorización de los “pueblos naturales”, como crítica a la sociedad moderna occidental.

II - REPENSANDO EL CONCEPTO DE CULTURA A LA LUZ DE LA MODERNIDAD: CULTURA TRADICIONAL VS. CULTURA POPULAR

Además de la relación ya planteada entre naturaleza y cultura, el concepto de cultura cobra importancia a partir de los avances tecnológicos de la modernización. En la modernidad, la industria cultural y los medios de masas aparecen como los instrumentos más destacados de control social, mientras que la ciencia y la técnica se manifiestan como la fuente principal de una racionalidad instrumental que parece impregnar a la totalidad de la sociedad (Habermas, 2000).

A partir del surgimiento de las denominadas “sociedades industriales”, acompañadas de una complejización de las relaciones sociales, se habla de “cultura mundializada o globalizada”. La creciente preocupación teórica por la “cultura popular”, fue de la mano del avance de la tecnología y la urbanización en el siglo XIX. Los signos de transición de la denominada “cultura tradicional” a la “cultura popular”, han sido analizados tanto como prueba de cohesión y factor unificador (Whitman, 1950); como de un signo de desquiciamiento social, prueba de una energía subversiva y de decadencia (Arnorld, 1960). La cultura popular como producto de la modernidad, será el eje de los estudios de la Escuela de Frankfurt⁵. No nos detendremos en un análisis detallado de las ideas expuestas por esta corriente de orientación neomarxista, brevemente

4. El materialismo mecanicista (Descartes, Diderot, Locke, Hobbes, Bacon) supone una interpretación de los fenómenos en términos de las partes que los componen, sin prestar atención a las interacciones que efectúan las partes y que favorecen el desarrollo de los sistemas..

5. Surge en la década del '60, organizada en torno al Instituto de Investigaciones Sociales en Alemania, entre sus principales exponentes podemos mencionar a Adorno, Marcuse, Horkheimer, Benjamín y Habermas.

podemos decir que se plantea una crítica abierta y una lucha contra la cultura popular, como una "droga de la modernidad". Según lo expresa Bigsby: "La edad de la máquina, no sólo posibilitó la popularización de la cultura, implicó simultáneamente la destrucción de la tradición, y por ende, de la idea de la cultura misma" (1982:26).

De acuerdo al planteo de Marcuse (1968), la modernidad ha creado una serie de necesidades "falsas", entre ellas: descansar, divertirse, consumir; que se le han impuesto al individuo en base a intereses sociales particulares. El ethos moderno ha convertido el valor "verdadero", en valor "de cambio". Los bienes que consumen actualmente las sociedades occidentales son parte de la cultura popular, constituyen bienes específicamente producidos para el mercado, en los que los propios consumidores no participan del proceso de producción. *"Cuando Marx describe a los intelectuales como asalariados, está tratando de hacernos ver que la cultura moderna, es parte de la industria moderna"* (Berman, 1988:114).

La cultura tradicional o folk – a diferencia de la cultura popular- es concebida como preindustrial, un producto comunal enraizado en la experiencia cotidiana, en la que no se distingue el público de los ejecutantes y todos participan del proceso de producción.

El arte, la ciencia física, la teoría social como la del propio Marx, son modos de producción; la burguesía controla los medios de producción de la cultura, como de todo lo demás, y todo el que quiera crear, deberá trabajar en la órbita de su poder. (Berman, 1988:114)

III - LA RELACIÓN UNIDAD Y MULTIPLICIDAD

La modernidad inaugura una nueva subjetividad histórica (Casullo, 1993), relatos que designan la unidad de lo múltiple, la identidad de lo diverso, la irrefutabilidad de la verdad -lo racional- y la universalidad de las certezas. "Un complejo proceso de particularismos contextualizados, en tránsito hacia un universalismo sin contexto... racionalización, burocratización, democratización, globalización" (De Sousa Santos, 1998:28).

Los filósofos de las luces afirmaban que por naturaleza el hombre es libre y que son las formas societales que concibe, de diferentes maneras, las que habilitan su dominación y condición servil. A partir de las ideas del derecho natural se elaboran las propuestas igualitarias y democráticas de soberanía popular, los derechos del hombre y del ciudadano que servirán como marco para constituir nuevas formas de organización política, alternativos al viejo orden autocrático.

El conflicto entre universalidad – particularidad se encuentra en el seno mismo de la modernidad, entre los valores universales que brotan de la razón -Voltaire, Kant y el racionalismo francés- y el reconocimiento de los "otros", en tanto culturas particulares -Herder, Vico y el romanticismo alemán-. El espíritu de las luces y el hombre universal, frente al Volksgeist, el espíritu del pueblo y el hombre 'determinado' por su cultura. "Desde finales del siglo XVIII, la contienda entre estos dos grandes enfoques ha dificultado la armonización entre razón y cultura, entre pensamiento y tradición, entre unidad nacional y pluralidad..." (Díaz Polanco, 1998:62).

El Romanticismo Alemán impulsa el enfoque relativista, que propone considerar los valores de cada cultura en su propio contexto. Sin embargo, en base a una -errada- interpretación de las ideas pluralistas de Herder se abonaron parte de las ideologías extremistas, que luego dieron lugar al nacionalsocialismo y a la barbarie nazi. Si bien el período de formación de los estados nacionales durante el siglo XIX, mostró un predominio del universalismo racionalista; después de la Segunda Guerra, se dio un resurgir irrefrenable del particularismo cultural. En el plano del derecho, se presenta una marcada incompatibilidad entre los derechos étnicos o socioculturales (particulares) y los derechos y garantías individuales o ciudadanos, avalados constitucionalmente (universales).

En el fondo se trata de lo que Geertz ha caracterizado como la tensión entre el impulso esencialista (el estilo de vida indígena) y el empuje epocalista (el espíritu de la época), uno jalando hacia la herencia del pasado y otro hacia la oleada del presente. (Díaz Polanco, 1998:61)

IV - LA CIENCIA ANTROPOLÓGICA A LA LUZ DE LA MODERNIDAD

La disciplina antropológica se redefinió y fue delimitando sus problemas y metodologías de trabajo, a partir de las relaciones que se establecieron entre centro y periferia. Cuando comenzaron a problematizarse las relaciones sociales dentro de las que se constituía el objeto de estudio y las dinámicas de poder -no sólo científicas- que los antropólogos mantenían con 'sus nativos'; la antropología también comienza a cuestionarse a sí misma (Menéndez, 2002).

En una primera división del trabajo en el área de las ciencias sociales, la antropología se ubica en el estudio de los "pueblos primitivos", sin Estado, sin historia, sin escritura, es decir al estudio de los "Otros"- no occidentales, no europeos-; mientras que la sociología estudia a "los civilizados", con Estado, con historia, con escritura, es decir a "Nosotros". Aunque, como señaló De Sousa Santos en referencia al trabajo de Levi Strauss, la coincidencia epistemológica entre ambas disciplinas "pasó a ocultar la asimetría (...) de que nosotros podemos transformarlos en nuestros salvajes, pero ellos no pueden transformarnos en sus salvajes" (De Sousa Santos, 1998:72).

La disciplina antropológica siempre se movió entre los terrenos encantados de la tradición y los dominios desencantados de la modernidad (Dube, 2006). El conjunto de dualismos: mito/ historia, creencia/ciencia, comunidad / Estado, emoción / razón, primitivo / civilizado, nativo / moderno, son parte de los contradictorios ejes fundantes de la empresa antropológica.

Por otro lado, la violencia epistémica que asistió al crecimiento de la antropología moderna, puede verse reflejada tanto en los principios evolucionistas como en las presuposiciones racistas. A partir de la década de 1930, período en que comienza a consolidarse la disciplina antropológica, se produce una reivindicación de lo étnico, lo indoamericano, lo africano, con un fuerte componente ideológico antiimperialista y anticolonialista. Comienzan a plantearse una serie de nuevos temas que serán objeto de investigaciones etnográficas en Inglaterra,

Francia y Alemania, cobran intenso interés las cuestiones relacionadas con los mitos, la magia, las ceremonias y rituales religiosos. Alemania se convierte en el centro de las producciones teóricas en este sentido, planteando una especie de "regreso a la barbarie" y un reconocimiento decisivo de la cultura (Kultur) como parte de la naturaleza humana. Este período se caracteriza por una desconfianza de la racionalidad del ser humano y de la capacidad y posibilidades de la razón, expresada sobre todo en la crítica al concepto de civilización.

Paralelamente, el evolucionismo, fuertemente arraigado en el pensamiento antropológico, devino en justificación de la superioridad cultural y/o racial de la sociedad occidental y de algunos grupos en particular. Al analizar las diferencias entre los seres humanos, la idea de raza se convierte en uno de los ejes centrales del pensamiento occidental en esta etapa. Las diferencias fenotípicas vinculadas a diferentes capacidades morales, intelectuales y el carácter jerárquico de esas diferencias, se transforman en conocimiento legitimado científicamente, riguroso y hegemónico. El período culmina con un cuestionamiento y la destitución definitiva de parte de los grandes relatos de la modernidad, las concepciones evolucionistas y difusionistas, relacionadas con el descrédito de las teorías macrosociales y la idea de una narrativa universal.

Avanzada la mitad del siglo XX, se presenta a la antropología como una disciplina que permite, por un lado, un abordaje biologicista, científico que propone ocuparse de "la naturaleza" a través de la antropología física. Y por otro, un abordaje social, cuyo objeto de estudio serán "las culturas". Obsérvese el detalle de "la" naturaleza en singular y "las" culturas en plural, pareciera que justamente es desde ese lugar homogéneo de la naturaleza, que se vuelve posible leer la diversidad y multiplicidad de las culturas.

El giro de la antropología después de la modernidad, adquirió cierta individualidad estilística y homogeneidad temática: la práctica antropológica vista desde el ángulo de la escritura de etnografías y del antropólogo como autor⁶. La antropología denominada

6. Una obra de referencia en este sentido, constituye el trabajo de Clifford, J & Marcus, G. (1986) *Writing culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press

posmoderna, se ubica dentro de la corriente de la antropología interpretativa y en ella cobra importancia una preocupación por la (de)construcción del texto etnográfico, al margen de que este proceda o no, del trabajo de campo propio.

REFLEXIONES FINALES

Dentro de los grandes cuestionamientos a la modernidad que influyeron fuertemente en varias de las reformulaciones de la antropología podemos identificar, en primer lugar, un eje epistemológico. En el que se discute el lugar privilegiado de la ciencia y la razón para acceder a la "verdad", que se encuentra ahí afuera, esperando ser aprehendida. Dicha "realidad objetiva" tiende a involucrar, no sólo al mundo material, sino también al mundo social, histórico y psicológico. La realidad humana resulta asimilada a un aspecto físico-material y el hombre se vuelve una suerte de máquina biológica que puede abordarse con las mismas metodologías de las ciencias naturales. Esta manera de pensar la objetividad se articula con ciertas tendencias disciplinarias que consideran posible la producción de un conocimiento neutral -lo observado y narrado por el antropólogo- y que soslayan todo los aspectos políticos de dicha producción.

Posteriormente, la irrupción de las ideas posmodernas en la disciplina antropológica consolidarán una perspectiva según la cual lo dado aparece legitimado por la hegemonía de una concepción relativista de la realidad. En la antropología después de la modernidad, se percibe por un lado, un desplazamiento y ampliación del objeto considerado antropológico y por otro una toma de conciencia de algunos falaces fundamentos de la autoridad etnográfica (Clifford, 1995), así como de la relación de poder y dominación entre las culturas y los propios sujetos, antropólogo e informante.

En segundo lugar, un eje *ontológico y metafísico*, en el que se cuestiona la existencia de "esencias universales" y una naturaleza humana eterna e inmutable. Ésta última, dada "por una estructura estable del ser" que regiría su devenir. La antropología y el discurso moderno, afirmaban una multiplicidad ficticia, escasamente comprometida, puesto que en definitiva arriesgaba bastante poco y no ponía en juego

nada "esencial". Lo real, lo verdaderamente auténtico, seguía unificado bajo los principios de la naturaleza y de la razón. Posteriormente, la aparición de la corriente conocida como antropología simétrica (o no moderna) propone un reposicionamiento tanto de los investigadores, como de las herramientas de análisis, una reformulación, del modo de concebir el objeto de estudio. Incluyendo en este movimiento, una posibilidad de repensar los conceptos mismos de conocimiento y saber. Permitiéndose desconfiar, de aquello que se postula como parte de la "naturaleza" (Latour, 1993; Descola, 1986).

En tercer lugar, un eje político, a partir del cual se ponen en duda los grandes relatos fundadores, las macro teorías explicativas y el proyecto emancipador de la humanidad. En las décadas de 1970 y 1980, en el campo de la antropología, el cuestionamiento de las concepciones evolucionistas y difusionistas, condujo a una negación de la historia universal y a una recuperación del relativismo cultural. En la oposición naturaleza/ cultura la antropología accede realmente a una radicalización del relativismo cultural y de su crítica a la imagen del "primitivo". La Posmodernidad plantea una crisis del sujeto, y con ello una disolución de las representaciones modernas y de los grandes relatos fundadores.


Por último un eje ético, dado por la puesta en duda de la posibilidad de una ética universal. Con la irrupción del posmodernismo, se plantea la imposibilidad de cambio al nivel de la sociedad, lo que hace que se centren todas las fuerzas en la realización personal, es el tiempo del "yo". La ética deja de ser un valor universal para convertirse en una "ética de la situación". Se ponen en tensión la ética universal y los derechos del hombre, con la ética y los derechos de cada cultura en particular. El resurgimiento del relativismo se apoyó, luego de la Segunda Guerra Mundial, en la negación de cualquier tipo de determinación de origen biológico. Pero luego, pasó a respaldarse en la negación de cualquier valor universal que pretendiera sustentarse por fuera de la colectividad cultural. Combatiendo, "...los errores del etnocentrismo con las armas del Volkgeist, colocando la individualidad, en la primera fila de los valores enemigos" (Díaz Polanco, 1998: 63).

Concluimos que lo que ha conducido inevitablemente a una crisis a la ciencia antropológica, no es la escasez y progresiva desaparición de los pueblos denominados “primitivos”, sino la debilidad científica de la explicación antropológica. Dicha debilidad proviene de un reparto indebido entre la unidad (de la naturaleza) y la multiplicidad (de las culturas).

“Se encaja mejor la multiplicidad, cuando uno puede descansar secretamente en una unificación previa. Se registran, por ejemplo, con mayor ecuanimidad las múltiples maneras de repensar el parto, por cuanto se sabe que se puede encontrar en la fisiología, una, y una sola definición, de la manera biológica de tener hijos” (Latour, 2005:3).

La antropología olvida que esa unidad de “naturaleza” es también producto de una construcción de la ciencia, bajo los principios de la razón. Ejemplo de ello, es la construcción y legitimación del concepto de raza, y su posterior negación y refutación desde las mismas ciencias biológicas, que lo habían enarbolado. Como afirma Menéndez (2002), el malestar en nuestra disciplina tiene que ver por un lado, con la dificultad de legitimación de la antropología en términos epistemológicos, pero por otro, con una producción académica de conocimiento, inseparable de las condiciones sociales e históricas que le dieron origen y sustento ideológico. La situación de la antropología en el contexto del colonialismo nos arrojó a la cara la imagen de una profesión profundamente tensionada por las luchas, por el control cognitivo y por la construcción de la verdad en el proceso de expansión capitalista europeo.

Cuando la antropología, en lugar de pretender construir explicaciones sobre los “Otros”, se coloca en continuidad y simetría con ellos está apelando a un profundo movimiento de descolonización del pensamiento y de la propia ciencia antropológica. En este sentido, la pluralidad de las relaciones y la multiplicidad de perspectivas hacen posible la construcción de “Otros”, a partir de una relación de desconocimiento recíproca (Viveiros de Castro, 2011). Las fronteras que separan la unidad y multiplicidad, la naturaleza y la cultura, deben dinamitarse. Proponemos hablar desde el “multinaturalismo”, más que

del “multiculturalismo” y de nuevas “culturas primitivas”. 

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Appadurai, Arjun (2001) *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Arnold, Matthew (1960) *Culture and Anarchy*. Londres: Cambridge University Press
- Berman, Marshall (1988) *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- (1993) "Brindis por la modernidad", en: Casullo, N. (comp.) *El debate modernidad – posmodernidad*. Buenos Aires: El cielo por Asalto.
- Biggsby, Charles (1982) (comp.) *Examen de la cultura popular*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Casullo, Nicolás (1993) (comp.) *El debate modernidad – posmodernidad*. Buenos Aires: El cielo por Asalto.
- (1999) *Itinerarios de la modernidad*. Buenos Aires: Eudeba.
- Clifford, James (1995) "Sobre la autoridad etnográfica". En: *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Clifford, James y Marcus, George (1986) *Writing culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press
- De Sousa Santos, Boaventura (1998) *De la mano de Alicia*. Bogotá: Uniandes.
- Descola, Philippe (1986) *La naturaleza domesticada*. México: Gedisa.
- Díaz Polanco, Héctor (1998) "El conflicto cultural a fin del milenio". En *Actas del Tercer Congreso Chileno de Antropología*, Temuco, Chile.
- Dube, Saurabh (2006) "Sujetos de la modernidad". *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquía*, Vol. 20, N° 37, pp. 358 -367.
- Dussel, Enrique (1992) *1942: El encuentro del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- Espósito, Roberto (2013) *Communitas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Habermas, Jürgen (1991) *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus.
- (2000) "Concepciones de la modernidad. Una mirada retrospectiva a dos tradiciones". En: *La constelación posnacional*. Barcelona: Ed. Paidós.
- Harzard, Paul (1988) *La crisis de la conciencia europea*, Madrid: Alianza.
- Horkheimer, & Adorno, T (1988) *Dialéctica de la Ilustración*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Lander, Edgardo (1993) (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- (1998) "Modernidad, colonialidad y posmodernidad", en: *Revista Doxa*, Año IX, N° 18, Buenos Aires.
- Latour, Bruno (1993) *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Madrid: Ed. Debate.
- (2005) "Llamada a revisión de la modernidad. Aproximaciones antropológicas". *Revista de Antropología Iberoamericana*, Ed. Electrónica, Madrid. Noviembre-Diciembre.
- Marcuse, Herbert (1968) *El hombre unidireccional*. Barcelona: Seix- Barral.
- Menéndez, Eduardo (2002) *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Quijano, Aníbal (1993) "Colonialidad y Modernidad/ Racionalidad". En: H. Bonilla (comp.) *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las américas*. Quito: FLACSO ediciones/ Libri Mundi.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2011) *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.

