

La Antropología Histórica como crítica cultural: un argumento decolonial contra la Historia Unilineal.

Historical Anthropology as a cultural critics: a decolonial argument against the Unilinear History.

Francisco Tiapa¹

Resumen.

En este trabajo, se presenta una reflexión teórica en torno a los retos metodológicos en el estudio de sociedades donde la diferencia étnica y cultural es la condición intrínseca y donde diferentes lógicas de transformación coexisten de manera tensa, contradictoria y mutuamente constitutiva. El argumento central gira en torno a la necesidad de que la mirada histórica se distancie de sus propios esquemas del cambio, a fin de aproximarse a contextos donde la variabilidad cultural es simultánea en el tiempo y en el espacio. Se hará énfasis sobre la mirada de la múltiple alteridad hacia el mundo del analista, la variación en el tiempo, las diferencias de otros tiempos y otros espacios y las multiplicidades culturales solapadas en los mismos

¹ Francisco Tiapa. Antropólogo (Universidad Central de Venezuela), Magister Scientiarum en Antropología (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas), Candidato a Doctor en Ciencias Sociales (Universidad de Queensland), Profesor Asociado del Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela. Sus principales líneas de investigación incluyen la Antropología Histórica, la Antropología Política, diálogos interdisciplinarios y colonialismo epistemológico. Ha desarrollado investigaciones etnográficas en la costa Caribe Oriental, la cuenca del Orinoco y los Andes Venezolanos, así como en la costa de Queensland, Australia. A esto se ha sumado una serie de investigaciones históricas en archivos de Venezuela (Caracas, Ciudad Bolívar y Mérida), en España (Sevilla) y Australia (Brisbane y Mackay). Dirección de contacto: francisco.tiapa@gmail.com; f.tiapa@ugconnect.edu.au; uq.ftiapa@uq.edu.au.

tiempos y espacios. Asimismo, se argumentará en pro de la relevancia de las relaciones mutuamente dependientes, pero con horizontes contradictorios de estos universos multiculturales, a fin de superar los obstáculos epistemológicos de la Historia Unilineal.

Palabras clave: miradas analíticas, crítica cultural, sociedades multiétnicas

Abstract.

This article presents a theoretical reflection around the methodological challenges in the study of societies where ethnic and cultural differences are intrinsic conditions, and where different logics of transformation coexist in a tense, contradictory, and mutually constitutive way. The main argument sustains that the historical glance must create a distance from its own schemes of change to approach to contexts where cultural variability is simultaneous in time and space. The main emphasis will be on the multiple otherness towards the analyst's world of reference, the variability of time, the differences in other times and other spaces, as well as the overlapping between cultural multiplicities in the same times and spaces. In addition, there will be an argument in favour of the the relevance of the relations mutually dependants, but with contradictory horizons between different multicultural universes, to go beyond the epistemological obstacles of Unilinear History.

Keywords: analytical approaches, cultural critics, multiethnic societies.

1. Historia, cultura y parcelamiento de la realidad

El argumento central de este trabajo gira en torno a la necesidad de autorelativización de quien construye la mirada de la histórica y cómo a partir de la profunda autocrítica cultural es posible el acceso hacia otras visiones de mundo configuradas en otros tiempos². Como forma de autocuestionamiento, esto implica

² Una primera versión de este trabajo fue presentada en las I Jornadas de Investigación de la Maestría en Historia de Venezuela, en la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, el 04 de Julio del 2018.

la visibilización de las relaciones de poder dentro de la sociedad de referencia, en la relación con otras sociedades y de la posición de la o el analista dentro de su propia sociedad. Sin embargo, la posibilidad de esta autocrítica tiene como obstáculo epistemológico (cf. Bachelard, [1934] 1993) a la idea que se maneja del concepto de cultura en ámbitos más allá de la Antropología. Esta suele estar reducida a un nivel de la vida colectiva separado de las relaciones poder, de producción e incluso de creación de conocimiento institucionalizado. Tal escisión del concepto de cultura de otros ámbitos de la vida social ha sido un recurso epistémico-político dirigido a naturalizar los sistemas de dominación históricamente instaurados e irreflexivamente aceptados. De este modo, se relega a “lo cultural” cualquier práctica o modo de pensar, tanto en el nivel individual como colectivo, cuyo cuestionamiento sea un desafío hacia cualquier tipo de relación de desigualdad. Bien sea con carácter peyorativo o reivindicativo, la idea de lo cultural alude a una forma de supra-historicidad que no puede ser cambiada, porque se percibe como esencialmente dada. Independientemente de lo polémico de este concepto dentro de campos disciplinares como la Antropología, la proyección de la idea de cultura a la esfera pública es una metáfora del concepto de raza (cf. Chukwudi-Eze, 2001). Para entender cómo esta reducción del concepto de cultura ha entrado dentro del campo de la Historia, es necesario indagar en el proceso de desarrollo disciplinar de la Historia Cultural, desde la preocupación de la correspondencia entre momento histórico y visión de mundo hasta llegar a la versión instaurada de la así llamada Historia de las Representaciones.

1.1. Desarrollo disciplinar de la Historia dirigido hacia la preocupación por la cultura

A lo largo de su desarrollo disciplinar, la teoría histórica se ha inclinado hacia la preocupación por la dimensión cultural de las dinámicas de cambio en el tiempo. Sin embargo, tal idea de lo “cultural” ha estado determinada por la división decimonónica entre política, economía y cultura (Wallerstein, 1996). Tal división fue

constitutiva del parcelamiento interno de las Ciencias Sociales, durante el siglo XIX, cuando se definió al estudio del pasado como el campo de la Historia como disciplina autónoma. Tal definición, obvia para el presente, tuvo el peso epistemológico de circunscribir, a un solo campo de conocimiento, todos los ámbitos de conocimiento considerados distintos al presente de las sociedades europeas (Juliá, 1991; Casanova, 1991; Wallerstein, 1996). Esta delimitación fue hecha dentro del marco lógico del sentido unilineal del tiempo, según el cual, las únicas sociedades capaces de generar cambios históricos eran aquellas inscritas en las tradiciones culturales del así llamado Occidente.

Por contraste, otras civilizaciones, como las orientales, serían representaciones contemporáneas de antiguos esplendores que antecieron a Europa (cf. Said, 1973; Wallerstein, 1996), mientras que las sociedades no estatales de África, América y Oceanía serían percibidas como estancamientos temporales, sin capacidad de cambios en sus propios términos (Wallerstein, 1996; Fabian, 1983). De este modo, la disciplina histórica tendría que preocuparse únicamente por aquellas historias cuyos recorridos derivasen en el presente europeo, mientras que otras tradiciones culturales serían desplazadas hacia los campos de conocimiento del Orientalismo y la Antropología (Wallerstein, 1996).

Desde su momento de definición como disciplina científica, el pensamiento histórico partió del principio de la aproximación al pasado *tal cual como fue*, dentro un marco paradigmático supradisciplinar más amplio determinado por el realismo ingenuo (cf. Bachelard, [1934] 1993), que buscaba el distanciamiento con los antecedentes de la historia especulativa, característica del pensamiento filosófico del siglo XVIII (Casanova, 1991; Plumb, 1974). Desde este período histórico, hasta mediados del siglo XX, la disciplina histórica trascendió de su énfasis sobre los grandes eventos, sucesiones de gobiernos, grandes batallas, instituciones y élites, para enfocarse en procesos de larga duración, estructuras, patrones sociales y modos de pensar de cada época (Braudel, 1970; Casanova, 1991; Juliá, 1989; Wallerstein, 1996). De

este modo, la preocupación inicial del pensamiento histórico inscrito en el paradigma positivista derivó en la inclinación por las visiones de mundo de otras épocas, es decir, por los patrones culturales que configurados en otros tiempos (Burke, 1993; Balandier, 1993; Augé, 1996; Geertz, 1996). De manera correspondiente con los parcelamientos configurados a mediados del siglo XIX, tal definición de *cultura*, aún se encontraba inscrita en la idea de que lo político, lo económico y lo social, eran campos separados de lo cultural (Wallerstein, 1996). Aun así, esta preocupación llevó a que, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, se abriera el abanico hacia agendas de investigación donde las representaciones, los sistemas simbólicos, las prácticas cotidianas o los rituales fuesen el foco de la indagación. De este modo, se ha abierto el debate hacia las diferentes formas de aproximación al ámbito de las visiones de mundo de otros tiempos.

De la misma manera que ocurrió con los recorridos de otras disciplinas, desde el campo de la Historia comenzó la discusión en torno al concepto de cultura y sobre las formas en que la indagación documental permitiría su aproximación hacia este ámbito de la realidad pasada. Por ejemplo, esto llevó a la conformación del campo de la “historia de las mentalidades”, como ámbito preocupado por las lógicas de otros tiempos. Asimismo, dado el énfasis en las historias de lo cotidiano o las historias rituales, este campo de conocimiento ha llevado a que la disciplina histórica se aproximase a las discusiones usualmente desarrolladas dentro de la Antropología, a pesar del relegamiento de la segunda al estudio de las así llamadas sociedades primitivas

1.2. La historia cultural como historia de las representaciones

Sumado al giro hacia el diálogo con la disciplina antropológica, la investigación histórica ha incluido otras agendas de investigación, como la historia de las representaciones, las prácticas discursivas o los juegos de intertextualidad. Sin embargo, aún quedan ciertos remanentes derivados de las divisiones disciplinarias decimonónicas. En primer lugar, la idea que el *propio* pasado es aquel que debe ser

estudiado, deriva en que el discurso histórico, más que ser una aproximación hacia otra realidad, mantenga el sesgo de ser un discurso identitario, de exaltación de los sustratos patrimoniales del analista (Amodio, 2005). En segundo lugar, el principio de la separación en sí mantiene la idea de que el pasado en sí es una realidad existente, divisible de los ámbitos de sociales, políticos y económicos del presente (Wallerstein, 1996). En tercer lugar, este mismo cierre ha obstruido el proceso de configuración de modelos teóricos dentro de la disciplina, además de obstaculizar la necesaria crítica hacia sus modelos culturales de referencia, lo cual se considera un requisito indispensable para la aproximación hacia otras visiones de mundo (Marcus y Fischer, 1993).

Finalmente, la separación entre lo cultural, lo social, lo político y lo económico, ha dejado de lado el hecho de que estos tres últimos ámbitos también son construcciones culturales, pues la cultura en sí necesariamente debe ser aproximada a partir del principio de que todo acto social es un “acto social total” (Lévi-Strauss, 1991). Aun así, este giro disciplinario, al aproximar a la Historia hacia la Antropología, además de otros ámbitos de conocimiento, como la crítica literaria, ha permitido la apertura del diálogo de la Historia cultural con nuevos campos de conocimiento, como la Antropología Histórica.

2. Antropología Histórica, historicidad y crítica cultural.

Desde sus orígenes decimonónicos, la disciplina antropológica relegó a un segundo plano la investigación histórica. Tal negación de la historia fue constitutiva del mito de la superioridad cognitiva del antropólogo para acceder a las visiones de mundo de sociedades que se consideraban intrínsecamente atrasadas o ancladas a la tradición. En casos como el de la teoría funcionalista, esta narrativa tuvo como correlato epistémico la idea de que otras costumbres estaban estancadas en el tiempo, por lo que la investigación histórica no se consideraba relevante (cf. Radcliffe-Brown, [1958] 1975). En décadas recientes, este sesgo etnocéntrico ha

sido cuestionado por medio de la inclinación de la Antropología hacia las dinámicas de cambio y, en particular, hacia la autocrítica cultural.

El surgimiento de la Antropología el presente de los pueblos estudiados era en sí mismo pasado fue percibido como un remanente arcaico del pasado remoto. En tal sentido, la indagación en sus procesos de cambio o bien no tenía valor explicativo o bien sólo permitía ilustrar cómo estas sociedades tendían a desaparecer. En su estatus epistemológico, este principio ideológico permeó a las diferentes corrientes de pensamiento más allá del evolucionismo unilineal, no solo en el caso del funcionalismo, sino e incluso del estructuralismo (Fabian, 1983; Comaroff y Comaroff, 1989). Aun así, la conformación del método etnográfico dentro de la Antropología llevó a que las formas en que la cultura se construye por medio de actos cotidianos, microscópicos, fragmentarios e inconscientes (Geertz, 1996). De una manera contrastante con la idea de cultura como representación de las grandes élites o cómo un cuerpo acabado en una obra literaria, la idea de la Antropología sobre la cultura ha permitido captar a las representaciones de la realidad en contextos que se piensan desconectados de la producción cultural (cf. Geertz, 1993).

A partir de las primeras corrientes críticas a la escuela evolucionista, los primeros exponentes de la escuela relativista cultural, entre las décadas de 1920 y 1930, establecieron sustratos axiomáticos de la mirada antropológica que aún hoy se mantienen vigentes. Entre estos sustratos, se estableció el principio epistemológico de que la mirada antropológica es en sí una forma de crítica cultural (Marcus y Fischer, 1989). Es decir, el estudio de otras culturas es más que la simple aproximación hacia otras realidades, para ser una forma de cuestionamiento del universo de referencia identitaria del analista.

Es posible sugerir que, al trasladarse hacia la Antropología Histórica, este principio de crítica cultural se expresa en cuatro vectores. En primer lugar, el tiempo del

analista se percibe como una exterioridad en relación con su propia mirada. En segundo lugar, la mirada hacia el pasado, más que ser reafirmativa, busca desnaturalizar los principios irreflexivos de la propia época. En tercer lugar, dado que se parte de la crítica al mundo de referencia, el propio tiempo resulta ser una realidad incómoda, pero esto se traslada también al pasado, pues éste tampoco debe ser visto como un mundo de referencia identitaria. En cuarto lugar, de manera correspondiente con los principios éticos antropológicos, de defensa de la diversidad cultural, en los contextos multiculturales, la crítica se concentra hacia las miradas, sujetos y procesos con tendencia a la homogenización cultural. En suma, la Antropología Histórica se caracteriza por la auto deconstrucción de las bases irreflexivas del mundo coetáneo al analista.

El sistema mundo como orden multicultural.

La mirada antropológica fue configurada en función de la identificación de complejidades culturales en contextos donde las perspectivas colonialistas clásicas elaboraban mecanismos de supresión (cf. Bonfil Batalla, 1989). De este modo, la mirada de la Antropología Histórica, por principio, se orienta a identificar formas de complejidad perceptiva dentro de procesos de cambio donde las miradas basadas en los principios del sentido común tienden a privilegiar dinámicas de cambio correspondientes con sus sesgos identitarios. Desde este punto de vista, los universos multiculturales no serían la excepción de la normalidad. Por el contrario, la tendencia a la identificación de homogeneidades y esencias estaría sesgada por los principios ideológicos de las miradas incapaces de distanciarse de sus propios principios irreflexivos de la realidad.

En la aproximación a estos ámbitos de heterogeneidad perceptiva, es posible sugerir tres vectores de reflexión. Como punto de partida, es necesario asumir el principio de la superación de la tendencia a la negación del estatus epistemológico de la diversidad. Por otra parte, esta mirada asume que el Sistema Mundo es en sí

un orden multicultural. Sobre esta base, la mirada antropológica se orienta a la identificación de diferentes formas de coexistencia entre historicidades contrastantes.

La negación del estatus epistemológico de la diversidad cultural deriva de la tendencia al solapamiento de los propios referentes culturales de las miradas dogmáticas sobre procesos históricos cargados de heterogeneidades constitutivas. Tales sesgos, en ciertos casos pueden ser conscientes e ideológicos, pero regularmente se trata de inclinaciones a la naturalización de las propias contingencias históricas de configuración de la conciencia del analista. Esta tendencia, se basa en principio en el lastre perceptivo derivado de la proyección de los principios lógicos del Estado Nación Moderno (Gray, 2015) hacia realidades que le anteceden, le son alternas o coexisten con él, pero sin que sus bases axiomáticas sean la su plataforma organizativa.

Por otro lado, se encuentra el privilegio del estatus epistemológico de la violencia colonial (Dussel, 1994), que otorga superioridad y centralidad a modos de pensar y de actuar que se han impuesto no por ser más complejos, sino porque han elaborado mecanismos de legitimación de acciones de imposición violenta. Como derivación de estos dos obstáculos, se encuentra la naturalización de la imagen esencial de la cultura. Este recurso permite crear la ficción de que de una manera u otra el estado ideal de un sistema cultural es su condición de pureza interna. Tal suposición estaría determinada por el principio ideológico de que un territorio particular debe coincidir con Una sola cultura, con Un único sistema de comunicación. Por el contrario, incluso en los supuestos básicos de la teoría antropología clásica, la teoría antropológica contemporánea parte de que todo sistema cultural es intrínsecamente sincrético (Lévi-Strauss, 1969), por lo que la idea de la pureza interna no es más que una idealización políticamente orientada.

La mirada de la Antropología Histórica se proyecta hacia el abordaje de diferentes esferas del Sistema Mundo como ámbitos multiculturales cargados de relaciones tensas, contradictorias y atravesadas por relaciones coloniales y neocoloniales de dominación. Por contraste con la idea decimonónica de que la investigación histórica debe restringirse al pasado europeo o de sociedades homólogas, la mirada de la Antropología Histórica busca proyectarse hacia escalas globales (Wolf, 1984). En estos ámbitos globales, las dinámicas en interacción se encuentran integradas por historicidades divergentes. Tal interacción deriva en el solapamiento de lógicas de cambio sustantivamente contrastantes, pero con relaciones mutuamente constitutivas.

Dentro de esta dinámica, los procesos de solapamiento cultural derivan en diferentes coexistencias de visiones de mundo internamente antagónicas pero interdependientes. En esta coexistencia, diferentes formas de articulación pueden llegar a presentarse. Estos pueden ser reenvíos, retroalimentaciones, hibridaciones, contradicciones tensiones, negaciones mutuas o conflictos. Los reenvíos se presentan como formas de influencia mutua, incluso en los casos en que las agencias históricas no sean conscientes de ello. Como derivación, las retroalimentaciones serían las relaciones con tendencia a la simbiosis, sin que necesariamente tal constitución mutua implique el equilibrio o la igualdad. En estos casos, las hibridaciones serían las mezclas derivadas de las retroalimentaciones, como formas de configuración de nuevos sistemas que, a su vez serán la base para futuras mezclas. Dado que no es posible plantearse únicamente relaciones equilibradas, estos solapamientos también derivan en contradicciones, donde los intereses de las agencias históricas tendrían orientaciones contrastantes, aún cuando estén sustentadas sobre relaciones de dependencia mutua (cf. Cardoso de Oliveira, 1968). En estas situaciones, la convivencia de diferentes órdenes culturales configura estados de tensión, como los contextos de relaciones pacíficas, donde la fricción o la tendencia a la violencia se encuentran latentes, con momentos

contingentes de exteriorización. En estos casos, las perspectivas de las agencias históricas tienden a negar la complejidad, la condición de sujeto o la existencia misma de aquellos ámbitos de representación que, de una u otra manera, le resultan incómodos o contradictorios.

Finalmente, las visiones de mundo divergentes llevan a situaciones de conflicto, donde la tensión y la contradicción se exteriorizan y, en ciertos casos, llevan a la búsqueda de la eliminación mutua, como ha sido el caso de los proyectos de limpieza étnica y genocidio, sustentados en los principios epistémicos del colonialismo y del Estado Nación Moderno (cf. Gray, 2015). En suma, incluso en los casos de negación mutua o de conflicto, estos contextos derivan en procesos de cambio y continuidad basados en relaciones mutuamente constitutivas, donde las secuencias temporales se encuentran imbricadas entre sí. La negación de estas constituciones mutuas solo es posible a partir de fuertes sesgos ideológicos o de una intensa dificultad para observar a los propios principios irreflexivos de la realidad desde fuera.

Dado que se trata de esferas de representación de la realidad con sus propias características intrínsecas, estas coexistencias implican también diferentes lógicas de cambio en contraposición. En tal sentido, en las sociedades multiculturales, las diferentes maneras de concebir la realidad implican divergencias en la lógica del Tiempo y, por lo tanto, contrastes en los mecanismos de impulso de los procesos históricos internos.

2. Las múltiples alteridades espacio-temporales

A partir del reconocimiento del marco multicultural del Sistema Mundo, la mirada antropológica se sustenta sobre la base de las múltiples alteridades. Metodológicamente, este presupuesto puede sintetizarse en la idea del auto-distanciamiento espacial y temporal; el reconocimiento de la variación cultural en el

tiempo; la indagación en las diferentes variaciones culturales en el espacio; y el distanciamiento con el mundo del analista.

2.1. Auto distanciamiento y variabilidad espaciotemporal

Al abordar la variabilidad en espacio y tiempo es necesario partir de la desnaturalización de las bases opacas (cf. Geertz, 1996) del mundo del analista. En primer lugar, se trata de asumir que la mirada del historiador es una representación entre otras; por lo tanto, sesgada por sus propios principios culturales irreflexivos. En segundo lugar, es central tener presente que, como representación, esta mirada tiende a proyectar su visión de mundo sobre las perspectivas de otros tiempos y otros lugares. En tercer lugar, a partir de estos enunciados, a fin de aproximarse a otras visiones de mundo, la mirada antropológica sobre el Tiempo, necesariamente debe ser una mirada desde la alteridad.

El reconocimiento de la variación cultural en el tiempo es homólogo entre la Historia Cultural y la Antropología Histórica. Aún así, cabe resaltar que, a partir del principio de la crítica cultural, la mirada antropológica buscar des-ensamblar los esquemas mismos del tiempo a fin de lograr la ya mencionada distancia. Para esto, en primer lugar, se parte del supuesto de que el pasado existe solo como constructo imaginario y no como una realidad dada. El pasado sólo existe en sí en el universo de los mitos o de las retóricas temporales irreflexivas. Su presencia deriva del acceso a fragmentos, cuya atribución de sentido, unificación e inserción, en un relato, dependen del contexto contingente de quien acceda a ellos. En tal sentido, el pasado es accesible o bien por medio de estas retóricas irreflexivas o bien por medio de recursos teóricos conscientemente elaborados (cf. Balandier, 1993; Amodio, 1998). De una manera u otra, se trata de artificios eruditos (cf. Geertz, 1996). En segundo lugar, el acceso a otro tiempo implica también la aproximación hacia otra cultura. En tal sentido, la proyección de los juicios de valor, los principios éticos, las negaciones o las exaltaciones correspondientes con el mundo de analista

no es otra cosa que un acto solipsista, de proyección de las idealizaciones del historiador sobre un mundo imaginario que le da sentido a su propia existencia.

El reconocimiento de la otredad en el tiempo requiere que estos lastres sean dejados de lado, a fin de tener una mayor oportunidad de des-entrañar la opacidad de otras épocas (Geertz, 1996). En tercer lugar, otros tiempos, al ser otras culturas, implican diferentes modos de responder a las contingencias históricas. Por lo tanto, la búsqueda de leyes de la historia, patrones de periodización o incluso las periodizaciones mismas, no es otra cosa que un acto de violencia de las circunscripciones perceptivas del historiador sobre otras realidades. En cuarto lugar, de una manera más intrínseca, diferentes culturas implican diferentes lógicas de cambio, por lo que se trata de otras formas de concebir la continuidad o la discontinuidad. Esta afirmación es de particular relevancia para las tendencias a identificar *tradiciones*, estancamientos o rupturas en contextos donde tal vez esté ocurriendo todo lo contrario. Aquello que implica cambio para la imaginación del presente no necesariamente lo es para el pasado y viceversa.

2.2. Variabilidad en el espacio

La indagación en la variabilidad cultural en el espacio es el principal soporte de toda investigación antropológica y, en correspondencia con la variación en el tiempo, marca el contraste con las perspectivas monoculturales sobre el tiempo. Desde este punto de vista, se parte la mirada del investigador no sólo es una entre otras, sino que está espacialmente determinada, a partir de un sentido del lugar, localmente circunscrito, aun cuando se trate de una mirada con pretensiones universalizantes. En este sentido, no es posible hablar de “La” o de “Una Historia”, sino de múltiples dinámicas de cambio subordinadas a diferentes constreñimientos espaciales. Como propuesta metodológica, es posible afirmar que, en la aproximación a estas dinámicas de cambio, la mirada desde la Antropología, en principio, tiene como foco de atención a culturas distintas al referente del analista, pues se trata de des-centrar el recurso teleológico que elabora trayectorias temporales donde el desenlace de la

historia es el lugar de enunciación del observador (cf. Sapir, [1921] 1975). Tal supuesto deriva de las críticas a la teoría evolucionista, precisamente por haber elaborado un metarrelato de jerarquización temporal de las diferencias temporales, donde la sociedad enunciante se percibe a sí misma como el fin de la historia.

Por otra parte, se trata de visibilizar a las sociedades y subjetividades invisibilizadas por los autores de los testimonios, quienes por ser aquellos que regían las versiones de la realidad no sólo eran observadores, sino también actores con parte e intereses específicos. Incluso en los casos en que se tratase de un escribano, quien rutinariamente estuviese llevando su trabajo de registro, el solo hecho pertenecer a los ámbitos institucionalizados de enunciación de la verdad, les hacía estar sesgados según los puntos de vistas de los sectores históricamente dominantes.

Cabe destacar que tales sectores son aquellos orientados precisamente hacia la homogeneización discursiva y práctica de sus entornos culturales, por lo tanto, aquellos con orientaciones concretas dirigidas a la desaparición de esa diferencia que la mirada antropológica busca desentrañar. Cuando se trata de un punto de vista que naturaliza al autor del testimonio como un registro veraz, se tiende a ubicarse irreflexivamente en el punto de vista supresor de la diferencia y esto deriva en la petrificación de los principios dogmáticos e irreflexivos del mundo del analista. Como derivación, el cuestionamiento de la veracidad en la autoría de los testimonios busca visibilizar las mitologías de estigmatización de la diferencia. Tal es el caso de mitos como el *canibalismo Caribe* (cf. Salas, 1921) o imágenes derivadas de las retóricas dominantes como la atribución de violencia intrínseca a los grupos sociales subalternos. Por otro lado, la relativización en el espacio requiere el des-montaje de la imagen secularizada del sentido del Tiempo cristiano, plasmada en el mito del progreso, el cual se presenta como plataforma mítica naturalizada en el discurso histórico. En los casos en que esta mitología pasa al ámbito del análisis histórico, su valor se corresponde más con intereses políticos, de reafirmación de la imposición de un modelo cultural sobre otros y, aún más, de exaltación de un

posicionamiento geopolítico en particular al cual el historiador pertenece o al que desearía pertenecer. Cuando la mitología secularizada del progreso permea el discurso histórico, éste tiene más valor como objeto de estudio en sí que como recurso explicativo de los cambios en el tiempo, pues se trata de un mito más entre otros, independientemente de que se encuentre sustentado sobre referencias empíricas.

En este sentido, se trata de visibilizar de las diferencias ubicadas en otros tiempos y otros espacios. Para esto, es necesario asumir que las diferencias culturales en el tiempo no son unidades auto-contenidas, sino redes de representación mutuamente imbricadas. Por otra parte, esto también requiere elaborar una mirada que muestre cómo las divergencias culturales configuran historias mutuamente constitutivas, pero con consciencias divididas, pues, como se ha afirmado, en medio de los juegos de relaciones interculturales de poder, la negación mutua es una de las principales formas de coexistir de manera tensa y contradictoriamente.

Finalmente, el distanciamiento del mundo del analista requiere de una serie de procedimientos perceptivos orientados al constante auto-cuestionamiento. En primer lugar, se trata de criticar y hasta de subvertir a los principios naturalizados de la cultura de referencia, pues al ser ésta la que ha prevalecido, es el resultado de relaciones históricas de poder dirigidas a la supresión de la diversidad cultural. En segundo lugar, esta mirada debe observar desde fuera a la propia realidad, pues de lo contrario se estaría petrificando un principio irreflexivo entre otros que no habla de esos otros, sino de sí mismo. Además, la ausencia de auto-cuestionamiento no sería otra forma de retórica identitaria, basada en los preceptos irracionales del pensamiento neo-colonial. En tercer lugar, dado que este pensamiento se sostiene sobre la idea de la eliminación de la diversidad cultural, se trata de elaborar una mirada que se distancie no sólo de quien construye la narrativa temporal, sino de cualquier principio identitario sustentado en los ámbitos ubicuamente dominantes de la sociedad del historiador. Estos ámbitos pueden ser ubicados en distintos

niveles, por medio de la visibilización de los poderes locales; la crítica al sistema mundo; la puesta en evidencia de la dominación discursiva y práctica del patriarcado; y la crítica a aquellos ámbitos naturalizados de dominación diluidos en el entorno perceptivo de la conciencia que proyecta la mirada sobre el pasado.

3. Obstáculos epistemológicos de la Historia unilineal

Finalmente, es necesario caracterizar a aquellos obstáculos epistemológicos (cf. Bachelard, [1934] 1993) que impiden elaborar una mirada sobre las diferencias culturales en el tiempo. Preliminarmente, puede sugerir que el vector de estos obstáculos se sustenta en el esquema geométrico de la historia unilineal, como base axiomática de la mitología cristiana y del mito del progreso. Como vectores de reflexión se sugiere que este eje se exterioriza por medio de las limitaciones de la mirada monotópica; la naturalización del sentido cristiano del tiempo; el esencialismo y el racismo; la incapacidad de la auto-relativización del referente cultural de analista; y el auto-engaño de la conciencia colonizada.

La mirada monotópica es aquella que vive la ficción de coherencia entre sus esquemas idealizados de la realidad y su acción concreta sobre ésta (Mignolo, 1989; 2001). En la proyección sobre el pasado, esta mirada, en el mejor de los casos, solo reconoce las variaciones en el tiempo no así en el espacio. Aún más se trata de una proyección identitaria, por lo tanto, reafirmativa de los ámbitos de poder de los ámbitos vivenciales e imaginarios del analista. Esta mirada se sustenta, primero, sobre el pensamiento dogmático, como una perspectiva fija y conscientemente *impositiva* de aquellos discursos irreflexivos conscientemente impuestos por las agencias anónimas productoras de los mitos dominantes del presente (cf. Barthes, 1997). Por otra parte, esta mirada se basa en los esquemas más rudimentarios del realismo ingenuo, pues al no sustentarse en modelos teóricos de crítica cultural, se trata de una forma de proyección de aquello que se cree o que se quiere que sea el presente sobre los fragmentos que llevan a imaginar el pasado. De este modo, tales fragmentos, en vez de ser ventanas de acceso a realidades

que ya no existen, se convierten en fetiches, cuyo valor reside en la asignación de un sentido míticamente construido.

La naturalización del sentido cristiano del tiempo, precisamente por tratarse de una versión que se auto-atribuye un distanciamiento de los sesgos religiosos, termina siendo su forma de imposición más sólida. Como mito anónimo (cf. Barthes, 1997) se trata de una imagen profana del principio geométrico de *un* origen, con *un* recorrido que lleva a *un* fin, teleológicamente preestablecido. Al presentarse en el lenguaje del progreso, tal recurso limita las capacidades explicativas del historiador. Aún más, convierten al discurso histórico en un recurso ideológico de reafirmación de los poderes del presente que buscan sustentarse y justificarse en pasado. De este modo, este obstáculo se encuentra lejos de cualquier posibilidad de aproximación a la otredad cultural en el tiempo, pues reafirma la supresión de la diversidad por medio de esquemas preestablecidos de clase, raza y género.

El racismo y el esencialismo se sustenta en el monoculturalismo como ideología; la universalización de la contingencia histórica del Estado Nación Moderno; y en la negación de la diversidad cultural del Sistema Mundo. En el primer caso, se trata de una forma de axiomatización de un esquema de pureza social que no es otra cosa que la base epistemológica de los proyectos de limpieza étnica, genocidio y exterminio cultural tanto fuera como dentro de las potencias coloniales. Una retórica como esta convierte al historiador en un cómplice inconsciente -en ocasiones consciente- de la destrucción por fuerza de la diversidad cultural global. Metodológicamente, este obstáculo lleva a que, en regiones y procesos históricos cosmopolitas y multiculturales, se imponga la imagen provinciana y forzada de la homogeneidad sustantiva. En segundo lugar, el Estado Nación, como contingencia, tiende a universalizarse, de la misma manera en que la experiencia mundial concreta del colonialismo se convirtió en espectro axiomático de universalización de eurocentrismo (cf. Dussel, 2000). En tal sentido, su superación podría abrir el abanico hacia la des-eternización de la idea de la pureza como imposición arbitraria

(cf. Bourdieu, 2001). En tercer lugar, este obstáculo niega la diversidad cultural del Sistema Mundo. A partir de la proyección de realidades limitadas y provincianas, el orden global se presenta de manera forzada, por medio de la espacialización de una narrativa teleológica sobre el tiempo, dentro de la cual *Una* cultura activa se dirige al inminente engullimiento de culturas pasivas y arcaicas. Este obstáculo dista de cualquier posibilidad de una historia cultural, pues se encuentra lejos de cualquier comprensión del carácter dinámico, cambiante y complejo de todo sistema normativo, independientemente de su escala o su capacidad de dominio sobre otros.

La incapacidad de cuestionamiento del propio referente cultural efectivamente cierra el acceso a otras miradas, pues al no observarse al propio mundo desde fuera no se habla de otros mundos, sino del propio mundo. Aún más complejo, la incapacidad de auto-relativización tiende a universalizar contingencias históricas de una manera tal que impide observar otras formas de responder a la historia. Procesos complejos, formas de articulación social, dinámicas de recomposición, y múltiples historicidades son suprimidas y negadas como resultado de principios dogmáticos sustentados en verdades fijas, sesgadas y limitadas.

Finalmente, el principal obstáculo está en el autoengaño de la conciencia colonizada, como aquella subjetividad que asume el punto de vista colonizador, sin que necesariamente el colonizador lo reconozca como parte de su entorno (cf. Memmi, [1966] 1996). Dado que la mirada hacia la diversidad cultural en el tiempo es también una mirada hacia la diferencia en el espacio, la crítica y el foco de atención están hacia los procesos y perspectivas homogeneizantes y, entre ellas, está el colonialismo. Es precisamente la crítica al colonialismo lo que funda a la Antropología como disciplina, incluso durante la redacción de *La Sociedad Primitiva* (cf. Morgan [1877] 1987) y es precisamente la crítica a la *civilización* lo que funda el concepto romántico pre-antropológico de la cultura (cf. Eagleton, 2001). En tal sentido, cualquier indagación de la diversidad cultural en tiempo y en espacio es en

sí una puesta en evidencia de las tendencias a su destrucción. Tal puesta en evidencia resulta imposible si la mirada del analista proyecta sus retóricas míticas e identitarias hacia estos proyectos de supresión de la diferencia. En estos casos, el analista no sólo es incapaz de aproximarse a otras culturas, sino que tampoco lo hace hacia otros tiempos. La mirada reafirmativa de la homogeneidad, la del colonizado que se piensa colonizador, ni siquiera habla de sí, sino de aquello que quisiera ser. No es otra cosa que un acto solipsista, centrado en sus propios mitos. Este obstáculo es uno de los principales retos a ser superados por aquella mirada dirigida hacia la Historia Cultural y, aún más, hacia la Antropología Histórica.

4. Conclusiones

La superación de los principales obstáculos epistemológicos de las miradas homogeneizantes requiere seguir el procedimiento clásico de la Antropología relativista dirigido hacia la crítica cultural (Marcus y Fischer, 1986). Incluso en las corrientes de pensamiento positivistas, este principio se mantuvo a partir de la idea de que el punto de vista del nativo sería solo captado por medio de la aprehensión de los *imponderables de la vida cotidiana* (cf. Malinowski, [1922] 1973) y de la elaboración de modelos teóricos que distanciasen al analista de su propia cultura. Para esto es necesario sintetizar una serie de supuestos que sostienen a la Antropología Histórica de las sociedades multiculturales. Primero, se parte del principio de que toda cultura es la dimensión total de la vida colectiva, por contraste con la Idea parcelada sobre la cultura como ámbito separado de lo político, lo económico y lo social. Segundo, es necesario asumir a la aproximación a la diferencia en el tiempo como búsqueda de las historias invisibilizadas, por contraste con la imagen monotópica sobre la cultura. Segundo, de una manera contraria a la negación de las multiplicidades en el espacio, la variabilidad temporal está subordinada a historicidades divergentes espacialmente distribuidas. Tercero, toda cultura es intrínsecamente compleja, independientemente de sus escalas o capacidades de dominio sobre otras, algo que dista de la idea de la jerarquización

de las culturas según sus capacidades de dominio sobre otras. Finalmente, es necesaria la elaboración de modelos teóricos que identifiquen la diversidad cultural de las formas de complejidad sociocultural, pues urge superar la tendencia a la invisibilización de otras formas de complejidad sólo porque no coinciden con aquello que los sectores dominantes del mundo del analista perciben como complejo. En suma, se trata de un cuestionamiento total de mundo que naturalmente rodea a la mirada histórica, si es que efectivamente se pretende acceder a otros mundos distribuidos en otros tiempos.

Referencias

AMODIO, E. (Ed.). (1998). *La vida cotidiana en Venezuela durante el siglo XVIII*. Gobernación del Estado Zulia, Secretaría de Cultura.

AMODIO, E. (2005). Extranjero en un país ajeno: Construcción del pasado y realidad histórica desde una perspectiva antropológica. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 11(2), 141-157.

AUGÉ, M. (1996): *Hacia una Antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa. Barcelona.

BACHELARD, G. [1934] (1993). *La formación del espíritu científico*. Siglo XXI.

BALANDIER, G. (1993): "La aprehensión del otro: Antropología desde fuera y Antropología desde dentro". En *Revista de Occidente*, N° 140: 35-42. Madrid.

BARTHES, R. (1997). *Mitologías*. Siglo XIX. Madrid.

BONFIL BATALLA, G. (1989). La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos en Arinsana, Caracas, Venezuela, N° 10: 5-36. Caracas.

BORDIEU, P. (2001). *La dominación masculina*. Editorial Anagrama. Barcelona, 2.

BRAUDEL, F. (1990): *La Historia y las Ciencias Sociales*. Ed. Alianza Editorial. Madrid.

BURKE, P. (1993): "La nueva Historia Sociocultural". En *Historia Social*, Nº 17: 105-114. Valencia.

CHUKWUDI-EZE, E. (2001). El color de la razón: la idea de "raza" en la antropología de Kant". *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, 2, 201-251.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1968). Problemas e hipótesis relativos à fricção interétnica: Sugestões para uma metodologia en América Indígena, México D.F, Volumen XXVIII (2): 339-358.

CASANOVA, J. (1991): *La Historia Social y los historiadores*. Ed. Crítica. Barcelona.

COMAROFF, J. y COMAROFF J. 1992 *Ethnography and the historical Imagination. Ethnography and the historical imagination*. Chicago University Press, Chicago.

DUSSEL, E. (1994). *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Editorial Abya Yala.

DUSSEL, E. (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo". En Edgardo Lander (Ed.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas* (p.p. 41-52). Caracas: UNESCO/FACES-UCV.

EAGLETON, T. (2001). *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona: Paidós.

FABIAN, J. (1983). *Time and the others. How anthropology makes its object*. Neva York: Columbia University Press.

GEERTZ, C. (1992). Historia y antropología. *Revista de Occidente*, 137, 55-74.

GEERTZ, C. (1996): *La interpretación de las culturas*. Séptima edición en español. Ed. Gedisa. Barcelona.

GRAY, J. (2015). *Al Qaeda and what it means to be modern* (Vol. 2). Faber & Faber.

JULIÁ, S. (1989) Historia social/sociología histórica. *Madrid, Siglo XXI*.

LÉVI-STRAUSS, C. (1991): "Introducción a la obra de Marcel Mauss". En Marcel Mauss: *Sociología y Antropología*. Tercera edición en español. Ed. Tecnos. Madrid.

MALINOWSKI, B. ([1922] 1973). *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Planeta-Agostini.

MARCUS, G. y M. Fischer (1986). *Anthropology as cultural critique. An experimental moment in the human sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.

MEMMI, A. [1966] (1996): *Retrato del colonizado. Precedido del retrato del colonizador*. Prólogo de Jean Paul Sartre. Octava edición en español. Ediciones de la Flor. Buenos Aires.

MIGNOLO, W. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (Vol. 2). Ediciones del Signo.

MIGNOLO, W. D. (1989). Colonial situations, geographical discourses and territorial representations: Toward a diatopical understanding of colonial semiosis. *dispositio*, 14(36/38), 93-140.

MIGNOLO, W. D. (1989). Colonial situations, geographical discourses and territorial representations: Toward a diatopical understanding of colonial semiosis. *dispositio*, 14(36/38), 93-140.

MORGAN, L. H. (1987). La sociedad primitiva (Quinta Edición ed.). *Madrid: Ediciones Endymión SA*.

PLUMB, J. H. (1974). *La muerte del pasado*. Barral.

SAID, E. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.

SALAS, J. C. (1921): Los Indios Caribes. Estudio sobre el origen del mito de la antropofagia. Barcelona.

SAPIR, E. [1921] (1975): *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*. Fondo de Cultura Económica. México.

RADCLIFFE BROWN, A. R. [1958] (1975). *El método de la antropología social*. Anagrama, Barcelona.

WALLERSTEIN, I. (Ed.). (1996). *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. siglo XXI.

WILMSEN, E. N., & McAllister, P. (Eds.). (1996). *The politics of difference: Ethnic premises in a world of power*. University of Chicago Press.

WOLF, E. (1987): *Europa y la gente sin historia*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.