



Insinuaciones teóricas para una antropología débil

Juan Blanco

Introducción

Lo que a continuación se propone es, en primer lugar, un esfuerzo teórico de problematización de la condición *metafísica* de la antropología que se manifiesta a través del intento histórico de mediar, comprender y determinar al otro; problematización cuya finalidad, en segundo lugar, consiste en proponer (con la apertura de toda pro-posición y no como una “constatación de hecho”) los perfiles de una *antropología débil*. Esta última asumiría la tarea de «*distorsión*» de los esquemas monoculturales y metafísicos que la antropología utiliza en la construcción del «otro»; además, segunda tarea, esta «antropología otra» comprendería sus propios resultados disciplinares, presentes y pasados, como elaboraciones hermenéuticas de los fenómenos abordados. Una comprensión *débil* de la antropología podría permitirle alejarse de la función histórica con la que nació: colonizar –a nivel político desde el siglo s.XIX y, sobre todo, a nivel epistemológico hoy en día. A esta última función se le ha llamado *colonialidad*. Es decir, intentamos pro-poner –de forma bastante superficial– una versión de la antropología decolonial, que nosotros llamamos *antropología débil*.

Para la propuesta aquí desarrollada nos auxiliamos de dos fuentes importantes en la reflexión *postmetafísica* y *epistemológica* contemporánea: el *pensamiento débil* elaborado por el filósofo italiano Gianni Vattimo y el *giro decolonial* en la vertiente configurada por el filólogo argentino Walter D. Mignolo.¹ Además, la nuestra es una reflexión situada, o sea, pertenece a un “*locus* de enunciación” específico: la antropología guatemalteca. Esta última será nuestro punto de referencia al hablar de antropología y frente a la cual proponemos una *antropología débil*.

El artículo consta de cinco partes. En la primera se establece el conjunto de algunas de las características que identifican a la antropología metafísica-moderna. En la segunda parte se intenta articular, en continuación con la anterior, la condición colonial de la antropología para, una vez reconocida así, configurar las estrategias necesarias para la decolonización de la misma. La consideración de la antropología desarrollada en Guatemala durante el siglo XX, en la tercera parte, nos sirve como el referente de mapeo de la presencia de la actividad metafísica y colonial en la disciplina antropológica. Para ahondar y continuar con la pretendida decolonización de la antropología se expone, en la cuarta parte, el *pensamiento débil* del filósofo posmoderno Gianni Vattimo. Finalmente, en la quinta parte, se elabora una serie de insinuaciones teóricas, muy introductorias por cierto, que nos permiten perfilar una *antropología débil* o decolonial.

El título de este trabajo presupone los alcances y límites del mismo: “insinuaciones teóricas”; con esto habrá que tener en cuenta “lo (poco) que vale

¹ Lo que aquí nos proponemos es a contrapelo de lo que el mismo Mignolo (2003) sugiere: “una cosa es deconstruir la metafísica occidental siendo parte de ella, y otra cosa muy distinta trabajar sobre la descolonización como una forma de deconstrucción desde la exterioridad histórica de la metafísica occidental [...], es decir, desde los lugares que la metafísica occidental transformó en «sociedades silenciadas» o «conocimientos silenciados».” (p.137) El primer caso –“deconstruir la metafísica siendo parte de ella”- correspondería a las propuestas de Vattimo y el segundo –“desde la exterioridad histórica de la metafísica occidental”- a las del mismo Mignolo.

cualquier impulso solamente teórico” (Vattimo 2004, p.14). Este esfuerzo “teórico” es un introductorio esbozo de una línea de trabajo interpretativo de la historia –y de la forma en que se revisa la historia– de la antropología² guatemalteca que el autor ha iniciado en *Winaq*, Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Rafael Landívar. El lector deberá tener en cuenta el carácter tentativo –en buena parte también intuitivo– y explorador de las reflexiones aquí ofrecidas. Por otro lado, se debe afirmar que las reflexiones teóricas sobre el desarrollo de la antropología en Guatemala no van más allá, lo cual no significa que no tengan valor, de lo estrictamente historiográfico. Lo que aquí se propone no pretende erigirse como una “novedad”, sino como una *aventura* del pensar la antropología desarrollada en Guatemala desde los paradigmas contemporáneos de la filosofía académica y del pensamiento latinoamericano. Las consideraciones teóricas aquí expuestas son una especie de *excusa* (en el sentido general de la palabra “excusar”: evitar, impedir que algo perjudicial se ejecute o suceda” –y lo que se quiere evitar es la condena absoluta de la antropología–; así como en el sentido hermenéutico de ser “pre-texto”) para el diálogo entre quienes nos interesamos “sobre” la antropología.

1. Caracterizaciones de una antropología metafísica-moderna

La metafísica, como horizonte de pensamiento, ha estado caracterizada a lo largo de su historia por la pretensión de establecer de forma absoluta y universal cada uno de sus resultados. La metafísica impone sus resultados a partir de un tipo de legitimación vinculada a un «fundamento último», a través de una «lógica» –con toda la carga monocultural que esta palabra implica: valdría decir *monológica*– desde la cual se les atribuye a dichos resultados ser «auténticos», «universales» y «definitivos». La metafísica es, entonces, “la epocalidad del ser de las épocas dominadas por un *arché* [que puede ser comprendido como principio-último-fundamento], por un *Grund* [“fundamento” en alemán], que adopta diversas configuraciones.” (Vattimo 1991, p.25) La consecuencia de esta dinámica epistemológica es el silenciamiento violento de todo *otro* preguntar que intente ir más allá de las consideraciones y conclusiones establecidas por el pensamiento metafísico, pues tal preguntar –junto a sus respectivos logros– es considerado «erróneo» frente a la pretendida «verdad» demostrada metafísicamente. Al respecto nos recuerda Gianni Vattimo:

Desde sus orígenes, el esfuerzo metafísico por captar el arché, el primer principio, ha estado inspirado por la voluntad de dominar la totalidad de las cosas. En el desarrollo de la filosofía y de la ciencia a lo largo de la historia de Occidente, esta voluntad ha llegado a ser cada vez más concreta y eficaz: el orden racional del mundo, que durante siglos los pensadores metafísicos habían presupuesto o postulado, ha llegado ahora a ser real [...] la efectiva racionalización del mundo mediante la ciencia y la técnica desvela el verdadero significado de la metafísica: voluntad de poder, violencia, destrucción de la libertad. (2004, p.26-27)

Con la pretensión de poseer «la verdad absoluta» –y esta entendida como adecuación del pensar con el objeto pensado–, la metafísica revela su honda constitución violenta. ¿Por qué? Una vez establecida dicha «verdad última» cualquier otra propuesta alterna a lo «normado» por ésta es despreciada como imposibilidad de

² Para una profunda reflexión sobre la etnografía –tema de mucha importancia para la antropología– llevada a cabo desde perspectivas posmodernas de interpretación puede consultarse, Geertz, C., Clifford, J. y otros (2003).

sentido. Esta verdad de la metafísica es violenta debido a la presunción de un supuesto dominio definitivo del sentido último de la realidad abordada. La comprensión metafísica de la verdad fue sustentada por un «ser» absoluto-divino, durante la edad media, y luego, en la modernidad, por un «sujeto» cognoscente (abstracto y absoluto)³, formulado a través de un discurso que no reconoce para sí ninguna situacionalidad geopolítica. Y es que esta verdad absoluta recurre como estrategia a la «objetividad» abstracta, en la que el supuesto sujeto cognoscente se libra de todo prejuicio –personal, social, histórico, etc. – y revela el «hecho en sí». En el olvido del respectivo lugar de enunciación, yace una estrategia de validación de la «verdad absoluta», de la «verdad universal», propuesta por la metafísica y posteriormente por la ciencia moderna (Cfr. Mignolo 2003, pp.185-194).

La metafísica, entonces, es el pensamiento que se mantiene en la dinámica de las fundamentaciones absolutas de la verdad, la realidad y lo que al respecto de ambas se afirme. Estas fundamentaciones absolutas parecen haber tenido una especie de relevos a través de la historia de la metafísica: «Dios», en un principio, relevado por un «sujeto» que ostenta la razón objetiva, a su vez manifiesta en la «ciencia», determinada a su vez por un «método», etc.

A todas las anteriores manifestaciones del pensar metafísico es a lo que J. F. Lyotard se refería como “metarrelatos”, o sea,

aquellos que no se limitaban a legitimar en sentido narrativo una serie de hechos y comportamientos, sino que en la modernidad y bajo el empuje de una filosofía cientista han buscado una legitimación «absoluta» en la estructura metafísica del curso histórico [...] (Vattimo 1991, p.17)

La relación directa de esta metafísica con la modernidad ha sido abordada por varios filósofos; entre ellos, Martín Heidegger, que en su referencia al *Ge-Stell* (Cfr. Vattimo 2004, pp. 30-31), entendida como esencia de la técnica –uno de los más recientes metarrelatos de la modernidad–, recoge la herencia de la historia de la metafísica desplegada y plenificada. Sobre esto, y unido a la cita anterior, Vattimo (1992) nos recuerda que

[La] metafísica es racionalización que en la modernidad se convierte en efectiva organización técnico-científica de la sociedad... los hornos crematorios de Auschwitz, dice Adorno, no son sólo consecuencia de una determinada visión racionalista del mundo; son también, y sobre todo, la imagen anticipada de lo que el mundo administrado es y hace en su funcionamiento normal, que afirma y universaliza “la absoluta indiferencia hacia la vida de todo individuo” (p.68)

En esta búsqueda de generalización universalizante de la metafísica y, con ello, su pretendida condición atemporal y a-tópica –características que habría que agregar a la idea de “metarrelato”– de los resultados alcanzados, se elabora todo un marco de comprensión de la realidad que olvida, estratégicamente, que los resultados penden de un horizonte de interpretación determinado y, por ende, de un contexto geopolítico preciso. Sólo a través de este olvido pueden elevarse los resultados a la categoría de *constatación de un hecho universal*, es decir, a metarrelato. A esto llamémosle el «gran olvido».

³ Es en este sentido que Castro-Gómez comprende el “proyecto de la modernidad”, es decir, como “el intento fáustico de someter la vida entera al control absoluto del hombre bajo la guía segura del conocimiento”. (2005b, p.146)

Estos metarrelatos se convierten en los fundamentos últimos de la realidad, y de los resultados obtenidos, pues son la condición de posibilidad de la verdad de los mismos. Con buena razón afirma Walter Mignolo (2003) que la “«modernidad» fue imaginada como el hogar de la epistemología” (p.159), de una “epistemología desencarnada” que implica “la aceptación de una posición de poder universal” (p.179). Esta condición «desencarnada» determina el sentido metafísico de los metarrelatos. Para Vattimo (2004)

La universalidad y la ultimidad de los principios son la misma cosa: un fundamento último es aquel del que no se puede señalar las condiciones que lo fundan; si no tiene condiciones, es incondicionado, sólo puede presentarse como una verdad absoluta que nadie debería poder rechazar (*si no es con un rechazo infundado, con un puro acto irracional*) (p.58)

A su vez, y muy similar a lo expuesto por Vattimo, para Mignolo (2003)

la épistème moderna se origina a partir del supuesto de que el conocimiento no puede ser concebido como representación de las propiedades subsumidas en el objeto. El conocimiento depende, además, de las condiciones formales ubicadas en la estructura cognitiva de un sujeto trascendental, el sujeto del conocimiento. (p.192)

La metafísica, entonces, no pertenece a un momento histórico determinado que pudo haber sido «superado» por el “pensamiento moderno”. La metafísica es un modo de enfrentarse a la realidad y comprenderla. La modernidad ha sido la heredera del pensamiento metafísico –forjado por los griegos y transmitido al pensamiento escolástico cristiano– a través de la absolutización de los metarrelatos referidos al «sujeto», «la ciencia» –con toda la carga de universalidad y objetividad monocultural implícita en dicho «la»–, «el Estado», y «la nación». Todos ellos suponen el modo metafísico de pensamiento, y con ello, una expresión de la violencia ideológica de un determinado grupo, geopolíticamente situado, que determina «el» horizonte de validación de los resultados de cualquier análisis o investigación.

Yectada en esta condición metafísica nace la antropología a finales del siglo XIX.⁴ El horizonte de comprensión en el cual surge la antropología está determinado por una serie de metarrelatos absolutos que le otorgan sentido a sus resultados. El metarrelato quizá más evidente en la producción antropológica de entonces es el de un historicismo lineal evolutivo. Las categorías de «primitivo» y «civilizado» se fundan en virtud de un telón argumentativo que remite al metarrelato de la comprensión de la historia. La «constatación del hecho» de la existencia de pueblos primitivos, o en etapas anteriores de evolución respecto al grupo hegemónico que los nombra y piensa (al cual pertenece el antropólogo), queda co-determinada por el supuesto metafísico de la comprensión progresivo-lineal del desarrollo histórico. Desde su eclosión, la antropología le negó a sus “objetos de estudio” contemporaneidad similar a la que poseía el antropólogo y su grupo cultural.⁵ El *locus* de enunciación⁶, olvidado

⁴ Para una revisión bastante completa del surgimiento, desarrollo y escuelas de antropología ver Harris 2005.

⁵ Para Edgardo Lander (2005) en la narrativa universal occidental “Europa es –o ha sido siempre- simultáneamente el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal. En este período moderno temprano/colonial, se dan los primeros pasos en la “articulación de las diferencias culturales en jerarquías cronológicas” y de lo que Johannes Fabian llama la *negación de la simultaneidad*” (p.16)

⁶ Esta idea está tomada de Walter Mignolo. Para este intelectual argentino la modernidad es “Un *locus* de enunciación que en el nombre de la racionalidad, la ciencia y la filosofía afirmó su propio privilegio sobre otras formas de racionalidad o sobre formas de pensamiento que, desde la perspectiva de la razón moderna, fueran racionales” (1996, p.121)

rotundamente durante la modernidad, afecta las interpretaciones hechas por la comunidad epistémica que asume los respectivos resultados, los cuales son considerados “necesarios” o comprendidos como “axiomas” en pro de la construcción de un conocimiento universal-objetivo en constante progreso.⁷

2. Colonización, colonialidad y antropología metafísica-moderna

La condición histórica en la cual eclosiona la antropología –es decir, la modernidad– le otorga sentido particular a sus prácticas “científicas”. Para comprender el sentido de dichas prácticas nos apoyaremos en la interpretación que los estudios postcoloniales y decoloniales⁸ ofrecen sobre la «modernidad». Generalmente se ha comprendido que la modernidad ha sido un hecho histórico correspondiente exclusivamente a Europa, en virtud del cual cualquier otro territorio que quisiera alcanzar el nivel de desarrollo civilizatorio que el viejo continente ostentaba debía transitar –linealmente, claro está– por un proceso de desarrollo cuya finalidad consistía en alcanzar los niveles e instituciones presentes en Europa (posteriormente en Estados Unidos) y, con ello, “modernizarse”. La modernidad, entonces, correspondería a una etapa de plenitud hacia la cual tienden las sociedades en su decurso histórico. Este relato se difunde ampliamente hacia finales del siglo XVII. Castro-Gómez (2005a) lo sintetiza de la siguiente manera:

De acuerdo con este mito la modernidad sería un fenómeno exclusivamente europeo originado durante la Edad Media y que luego, a partir de experiencias intraeuropeas como el renacimiento italiano, la reforma protestante, la ilustración y la revolución francesa, se habría difundido, inevitablemente, por todo el mundo. [...] el mito de la modernidad implica lo que Dussel llama la «falacia desarrollista», según la cual todos los pueblos de la tierra deberán seguir las «etapas de desarrollo» marcadas por Europa [...] (pp.45-46)

Siguiendo una perspectiva diferente, las comprensiones actuales sobre la modernidad la presentan como la cara más evidente de un proceso de existencia co-dependiente a la colonialidad. Según Walter Mignolo la modernidad, iniciada hacia el siglo XV con los viajes lusitano-españoles, se comprendió a sí misma como tal única y exclusivamente en virtud del contraste con los pueblos “descubiertos” (Mignolo 2007a, pp.28-32). Para el filólogo argentino, la modernidad europea sólo puede comprenderse en toda su realidad a partir del proceso mismo de colonialidad. La colonialidad determinaría el surgimiento de la modernidad europea: modernidad y colonialidad

⁷ A esta constatación acerca de la determinación del lugar de enunciación, importante en la construcción teórica de Walter Mignolo, Vattimo le otorga la denominación de «nihilismo», y este nihilismo sería la condición particular del pensamiento –occidental- cuando se sabe a sí mismo situado geográfica y contextualmente. Refiriéndose a la situacionalidad de la filosofía afirma: “forma parte de la cultura occidental y de su nihilismo la creciente conciencia de que pensamos solamente en el contexto de esta cultura, ya que la idea misma de una verdad universal [...] ha madurado justamente dentro de esta determinada cultura. Cuando toma conciencia de esto, la filosofía occidental [y podríamos afirmar también nosotros “la antropología”] se vuelve nihilista; se percata de que su propia argumentación está siempre situada histórico-culturalmente, de que el ideal de universalidad queda «comprendido» desde un punto de vista determinado” (2004, pp.9-110)

⁸ Para una introducción a los estudios postcoloniales puede consultarse el texto de Miguel Mellino (2008), así como el trabajo de Santiago Castro-Gómez (2005a); para las propuestas del pensamiento decolonial Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) 2007.

serían dos caras de una misma moneda. No puede haber modernidad sin colonialidad. Esto no ha sido interpretado así, ya que el discurso predominante ha consistido en afirmar “que la modernidad superará la colonialidad cuando, en verdad, la modernidad necesita de la colonialidad para instalarse, construirse y subsistir.” (Mignolo 2003, p.35).

Como es evidente, en la perspectiva interpretativa de Mignolo se va más allá de la tradicional constatación de la colonización como hecho situado en un estadio histórico previo a alcanzar la modernidad.⁹ Lo que Mignolo trata de explicarnos es que la colonialidad es contemporánea a la modernidad. Ahora bien, la colonización ha sido un periodo histórico determinado, con unas instituciones precisas, unos actantes concretos y una administración determinada; sin embargo, una vez finalizada la etapa económico-política de la colonización, se siguieron reproduciendo los esquemas de interpretación que provenían de los discursos hegemónicos coloniales: a esta condición se le ha llamado “colonialidad”.¹⁰ Una vez independizados los espacios coloniales, tanto económica como políticamente, esto no implicó la independencia epistémica, pues continuó reproduciéndose en los nacientes estados independientes el horizonte de sentido moderno: es decir, se siguió reproduciendo la colonialidad a través de esquemas políticos, verdades científicas e ideales emancipadores pertenecientes a la modernidad, internalizados a través de siglos de colonización. Por esta razón «modernidad/colonialidad»¹¹ constituye una co-determinación histórica.

La antropología fungió como un bastión de la modernidad para seguir reproduciendo epistemológicamente la comprensión colonial de las alteridades. Como parte de la modernidad, la antropología reprodujo y justificó “científicamente” los metarrelatos subalternizantes de aquella. La presencia de un buen número de metarrelatos caracterizó a la modernidad, los mismos serían utilizados por las ciencias sociales en la comprensión y configuración de sus objetos de estudio. Algunos de dichos metarrelatos fueron:

- 1) *la visión universal de la historia asociada a la idea del progreso [...];*
- 2) *la “naturalización” tanto de las relaciones sociales como de la “naturaleza humana” de la sociedad liberal-capitalista;*
- 3) *la naturalización y ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad;* y
- 4) *la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad (‘ciencia’) sobre todo otro saber.* (Lander 2005, p.22)

La antropología fue la disciplina a partir de la cual se corroboró la posibilidad de pensar al otro a partir de una visión lineal de la historia. Esta comprensión lineal y progresiva de la historia se llevó a cabo desde una sistemática “colonización del

⁹ Tal como lo entendió el mismo Karl Marx: “Para Marx el colonialismo no era otra cosa que *el pasado de la modernidad* y desaparecería por completo con la crisis mundial que daría paso al comunismo” (Castro-Gómez 2005a, p.19). Marx piensa el colonialismo a partir del metarrelato eurocéntrico de la modernidad, y esto porque, según Castro-Gómez (2005a), “Marx permaneció aferrado a una visión teleológica y eurocéntrica de la historia para la cual el colonialismo es un fenómeno puramente *aditivo* –y no *constitutivo*- de la modernidad.” (p.19)

¹⁰ Al respecto nos ilustra Castro-Gómez (2005a): “Lo que teóricos provenientes de las ex-colonias europeas, en Asia y el Medio Oriente como Said, Bhabha, Spivak, Prakash, Chatterjee, Guha y Chakrabarty empezaron a mostrar es que el colonialismo no es solamente un fenómeno económico y político sino que posee una *dimensión epistémica* vinculada con el nacimiento de las ciencias humanas, tanto en el centro como en la periferia. En este sentido cabría hablar de *colonialidad* antes que de colonialismo para destacar la dimensión cognitiva y simbólica de ese fenómeno.” (p.19-20)

¹¹ Para las premisas que están implicadas en el proyecto modernidad/colonialidad, denominado así por Arturo Escobar, puede consultarse a Mignolo 2007a, p.18

tiempo” (Mignolo 2001, p.25) y el correspondiente desecho de otras comprensiones culturales de la temporalidad. Desde esta lógica, los pueblos no occidentales con los cuales interactuó occidente estarían estancados, aunque con posibilidades de redención, en un momento anterior del proceso evolutivo de la historia. Esto último justificaría la misión de modernizar a los pueblos ubicados en estadios anteriores al progreso alcanzado por Europa. Para ello, sería recomendable someterlos con el fin de inculcarles los conocimientos debidos, eliminando los propios como requisito para la modernización de sus cosmovisiones. Cualquier otro conocimiento elaborado por los pueblos ancestrales sería sometido al escrutinio del verdadero conocimiento objetivo proporcionado por las ciencias modernas, sociales o naturales. De este modo, los conocimientos de los pueblos originarios se convirtieron en exóticos objetos de estudio, en folklor, en prácticas consuetudinarias, en síntesis: en conocimientos en estado de inferioridad respecto a los saberes científicos promulgados por el grupo hegemónico. El papel colonial de la antropología consistió en subalternizar los horizontes de sentido de los pueblos conquistados, exotizándolos y des-contemporalizándolos. Hay que recordar que todo lo anterior estará sustentado en una determinada comprensión de la “naturaleza humana” –de origen occidental, por supuesto– que ostenta los procesos de validación de los saberes y, por ende, los mecanismos de comprensión del mundo y los individuos: el “ser humano universal”, conformado por una supuesta “esencia suprahistórica” (Vattimo 1994, p.131), abstraído de todo *locus* de enunciación concreto, el cual sería impuesto a los otros pueblos. En esto se evidencia el compromiso metafísico de la antropología con una modernidad que para ser tal engendra violentamente condiciones de colonialidad; y es que

La colonialidad es la lógica del dominio en el mundo moderno/colonial que trasciende el hecho de que un país imperial/colonial sea España, Inglaterra o Estados Unidos. (Mignolo 2007a, p.33)

Cualquiera podría apelar, llegados aquí, a la idea de que si la antropología se dedicara al simple hecho de “describir” lo que encuentra podría superar cualquier pretensión de dominio. Al respecto es interesante lo que nos recuerda Gianni Vattimo:

es probable que la noción misma de descripción de una cultura no pueda presentarse como una noción “neutral”, transcultural, etcétera (ligada como está a la epistemología de la tradición occidental) y, por otra parte, es probable que aun más claramente los esquemas conceptuales, sobre cuya base se propone desarrollarse semejante descripción neutral de las culturas (comenzando por las estructuras del parentesco), pongan en primer plano, como elementos básicos de la descripción, estructuras y relaciones que son fundamentales en nuestra cultura y nuestra experiencia. (1994, p.132)

La antropología sirvió como herramienta de la modernidad en el proceso de “invención” del otro. Esta invención no fue neutral, y mucho menos objetiva, sino determinada por los metarrelatos hegemónicos, principios últimos de comprensión de la realidad, prevalecientes en la modernidad. Como dijimos antes, estos discursos, con sus respectivas formas de legitimación, seguirán siendo reproducidos en condiciones postcoloniales, continuando así el largo proceso de «colonialidad». Sólo así puede entenderse la complicidad de la antropología a través de sus estudios indigenistas en los nuevos estados independientes. Es decir, la antropología siguió reproduciendo el imaginario de la colonialidad en los estados nacionales que recurrieron a sus

servicios.¹² La reproducción del esquema de la no contemporaneidad de los indígenas americanos será uno de los “aportes” coloniales de la antropología a finales del siglo XIX¹³ y lo que subyace en la construcción del indigenismo a medios del siglo XX; esquemas interpretativos –que no se reconocen como tales– que son la manifestación de que la colonialidad sigue reproduciéndose en situaciones de presunta “independencia”. Terminada la colonización, la colonialidad seguirá erigiendo horizontes de comprensión que permitirán mantener el esquema modernidad/colonialidad antes señalado. Para Edgardo Lander (2005),

En América Latina, las ciencias sociales, en la medida en que han apelado a esta objetividad universal, han contribuido a la búsqueda, asumida por las élites latinoamericanas a lo largo de toda la historia de este continente, de la “superación” de los rasgos tradicionales y premodernos que han obstaculizado el progreso, y la transformación de estas sociedades a imagen y semejanza de las sociedades liberales-industriales [...] A partir de caracterizar las expresiones culturales “tradicionales” o “no-modernas”, como en proceso de transición hacia la modernidad, se les niega toda la posibilidad de lógicas culturales o cosmovisiones propias. (p.26)

3. Modernidad/Colonialidad y antropología en Guatemala

En este apartado se establecen los principales discursos metafísicos con los cuales la antropología ha pretendido dar una explicación totalitaria de la realidad étnica guatemalteca –y continúa haciéndolo–, y las implicaciones violentas de estos discursos a partir de una reducción teórica de las variadas posibilidades de interpretación que la realidad ofrece. Aquí pretendemos contextualizar, a manera ejemplarizante, la reflexión de los apartados anteriores. La antropología desarrollada en Guatemala, como veremos, ha estado determinada por el proyecto moderno, continuando con la reproducción de la otra cara de la modernidad: la colonialidad. Realizar un recorrido no estrictamente historiográfico sino hermenéutico del desarrollo del pensamiento antropológico en Guatemala nos permitirá dejar noticia del cariz violento del mismo a través de la auscultación de los metarrelatos que se vislumbran en sus construcciones teóricas. Lo que sigue no pretende ser exhaustivo sino, fundamentalmente, un primer intento de ofrecer *un* sentido interpretativo del decurso histórico de la antropología en Guatemala.

Desde la década de los años treinta del siglo XX la antropología, fundamentalmente de corte norteamericana, ha jugado un papel importante en la comprensión de la realidad étnica guatemalteca. Hubo, por cierto, un lapso de influjos teóricos de otros lares, predominantemente de autores latinoamericanos y franceses, en los años setenta; sin embargo, desde los años ochenta la antropología norteamericana ha seguido ejerciendo su influjo hasta hoy. Como bien sabemos

¹² Para Arturo Escobar: “Los antropólogos han sido cómplices de la racionalización de la economía moderna al contribuir a la naturalización de los constructos de la economía, la política, la religión, el parentesco y similares, como los bloques primarios en la construcción de la sociedad. La existencia de estos dominios como pre-sociales y universales debe ser rechazada. Por el contrario, debemos interrogarnos sobre los procesos simbólicos y sociales que hacen que estos dominios aparezcan como auto-evidentes y naturales.” (Citado en Lander 2005, p.33)

¹³ Por ello con buena razón afirma Castro-Gómez, comentando a Immanuel Wallerstein: “El nacimiento de las ciencias sociales no es un fenómeno *aditivo* a los marcos de organización política definidos por el Estado-nación, sino *constitutivo* de los mismos.” (2005b, p.147)

ahora, las perspectivas de interpretación del hecho cultural de las diferentes generaciones de antropólogos influirán –o, por lo menos, pretendieron influir– en las políticas gubernamentales y, sobre todo, en la configuración de los imaginarios socioculturales referidos a la comprensión de la realidad guatemalteca. No pretendemos establecer aquí el específico aporte de las generaciones de antropólogos sino ubicar los discursos metafísicos que parecen haber predominado a lo largo del decurso histórico de la antropología guatemalteca.

Los metarrelatos con los que la antropología desarrollada en Guatemala trabajó han sido los siguientes:

1. El metarrelato de las identidades puras sustentado, a su vez, en el metarrelato del continuo tradicional-moderno.
2. El metarrelato del progreso-desarrollo-modernización
3. Los metarrelatos de las clases sociales y el de la dicotomía indígena/no-indígena

Procedamos a continuación a caracterizar cada uno de dichos metarrelatos que predominaron en la antropología guatemalteca. Finalizaremos nuestra exposición con una breve introducción a los metarrelatos contemporáneos, quizá menos evidentes, y al compromiso de la disciplina antropológica con los mecanismos occidentales de legitimación de la autoridad intelectual. No está de más afirmar, como se verá, que varios de dichos metarrelatos se superponen unos a otros por lo que la clasificación de los mismos podría ser otra.

1. El metarrelato de las identidades étnicas puras sustentado en el metarrelato del continuo tradicional-moderno

En esta comprensión estaría basado fundamentalmente el interés de Sol Tax, discípulo de Robert Redfield –creador de la teoría del *continuum* tradicional-moderno–, de hacerse de objetos de investigación ubicados en lugares remotos del país guatemalteco que mejor representaran lo “tradicional” como contraparte de lo “moderno”. A mayor distancia de las ciudades, las comunidades indígenas se mantendrían en un estado de mayor pureza que cualquiera de ellas cercana a las urbes. Al respecto afirma Carol Smith: “la premisa básica era que cuanto más distante se encontrase una comunidad de la ciudad «moderna», más «pre-moderna» sería su cultura.” (2004, p.118). Estos metarrelatos de explicación de la realidad guatemalteca nos remiten al metarrelato occidental del «progreso» que subyace a la comprensión lineal y evolutiva de la historia. La misma idea de Robert Redfield de que “el municipio indígena del altiplano guatemalteco correspondiese a la tribu de los grupos primitivos” (1962, p.41) es una prueba de dicho metarrelato. El metarrelato de las identidades puras seguirá vigente, como veremos más adelante, en el trabajo de Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert (1974/ original de 1970). Por otro lado, el libro de Richard Adams, *Encuesta sobre la Cultura de Los Ladinos en Guatemala* (1956), hace uso y referencia del *continuum* tradicional-moderno:

El autor ha encontrado conveniente pensar en términos de un continuum general que abarque desde los indígenas que se parecen menos al ladino contemporáneo, hasta aquellos que se encuentran más ladinizados. [...]

Solemos pensar, a base del sentido común, en que ciertos indígenas son los «más» indígenas o los indígenas «puros» del presente. En ello estribaría el primer punto del *continuum*. (p.23)

Sólo en relación a este *continuum* se hace factible, para Adams, concebir las categorías referidas al proceso de “cambio cultural” o “transculturación” de las comunidades indígenas: de *Indígena Tradicional*, *Indígenas modificadas* e *Indígenas ladinizados* (1956a, pp. 24-25) hasta que, adquiridos los rasgos ladinos y abandonados totalmente los rasgos culturales indígenas, se constituyan en “ladina nueva”, finalización “futura” del proceso (1956b, p.221). Este *continuum*, entonces, permite trazar “las etapas generales, a través del cual las comunidades indígenas parecen marchar hacia la extinción cultural” (1956b, p.219). Además, en dicha propuesta explicativa de la realidad yace la colonización de la temporalidad por medio de la cual al indígena se le niega contemporaneidad, y que vimos fue una de las estrategias colonizantes de la antropología desde el siglo XIX. Por otro lado, la referencia constante en los trabajos de Adams acerca de que “el hecho social más importante en Guatemala estriba en la existencia de dos grupos étnicos distintos” (1956b, p. 214), que presupone una reducción de las diferencias étnicas en cada grupo y homogeniza dicotómicamente las identidades culturales, nos refiere a la relación estrecha entrambos metarrelatos.

2. El metarrelato del progreso-desarrollo-modernización

La anterior constatación tendría como resultado un proyecto político de “modernización” de los pueblos “pre-modernos”, proyecto al servicio del Estado-nación guatemalteco. Dicho proyecto consistía en una *antropopoesis* moderna. La creación del hombre moderno será una de las principales finalidades de la antropología guatemalteca. En esto podemos evidenciar la estrategia colonial presente en los supuestos de la antropología. El proyecto moderno requiere de la creación *del hombre moderno* en los espacios en los que aún no ha eclosionado. La fundación del Instituto Indigenista Nacional (IIN), surgido en el marco de la potencialización del capitalismo post-bélico norteamericano, se inspirará en tal fin. La premisa que subyace en las diversas expectativas de la institución es la propuesta por Redfield: “al indígena guatemalteco le es dable ingresar en el grupo social ladino”, y esto porque “el indígena rural de **ayer** es el ladino urbanizado de **mañana**” (1962, p. 42-43. Énfasis añadido). La consideración metafísica de la no contemporaneidad del indígena guatemalteco inspira a su vez este tipo de afirmaciones. El aislamiento pretérito del indígena deberá ser solucionado en la instalación del mismo en el por-venir de las sociedades modernas.

El ideal de la civilización occidental será el marco de referencia para el trabajo del IIN. Su primer director, Antonio Goubaud Carrera, tenía claro de que la misión encomendada estaba determinada por “una conciencia de los problemas sociales que presentan los aspectos étnicos del indígena frente a la civilización occidental” (1964, p.18). Para la solución de estos problemas la *integración* del indígena en la cultura moderna occidental será el objetivo a lograr. Los antropólogos reunidos en el Seminario de Integración Social Guatemalteca (SISG) serán quienes lleven a cabo la legitimación de este discurso y su implementación en la vida política. La *ladinización*, sinónimo de los metarrelatos de modernización y occidentalización, es la meta en el horizonte. La *antropopoesis* moderna se convierte en el proyecto de la antropología del siglo XX en Guatemala. Para González Ponciano

El SISG planteó de manera explícita los retos que Redfield había descrito diez años antes, y se concentró en difundir en todos los niveles del sistema educativo, la utilidad de las ciencias sociales y antropológicas “*con el fin de acelerar el proceso de integración social.*” (2004, p.25)

3. Metarrelatos de las clases sociales y de la dicotomía indígena-no indígena

Ligado a la “integración social”, Joaquín Noval introducirá, hacia los años sesenta (Cfr. Adams 2000, p.24), en los análisis antropológicos las perspectivas metafísicas del marxismo. Las siguientes citas de Joaquín Noval nos lo reflejan:

“La integración social de los guatemaltecos es un fenómeno ligado al proceso formativo de las clases [...] Los modos de producción que pueda haber en Guatemala han podido funcionar hoy con proletarios y campesinos pobres semiproletarios [...] De ahí que la base social de la revolución guatemalteca deba ser ahora el proletariado y el semiproletariado [...] La ‘integración social’ es para mí, un trabajo de integración política de masas.” (Citado en Adams 2000, pp.24-25)

Hacia los años de la década del sesenta y del setenta a la realidad guatemalteca se le imponen los metarrelatos marxistas referidos a la clase y al trabajo de masas. La perspectiva económica será desde entonces el punto de referencia para la explicación de las realidades socioculturales en Guatemala.¹⁴ La antropología metafísica moderna en Guatemala sigue, independientemente de sus vinculaciones ideológicas, con las lógicas moderno-metafísicas de la explicación total de la realidad y de la construcción utópica de los ideales de sociedad surgidos en los proyectos antropológicos eurocéntricos. En la sustitución de la ladinización por la proletarianización¹⁵ o campesinización de los indígenas se sigue reproduciendo por parte de la antropología los metarrelatos modernos. La *antropopoesis* continúa. El objetivo de “crear al hombre nuevo” bajo el supuesto de que lo “presente” sigue siendo inadecuado para los respectivos procesos del progreso humano (capitalista o socialista) es el acento que parece darle continuidad a los proyectos del indigenismo, desarrollado desde los años cincuenta, y a las teorías de inspiración marxista, que toman auge desde los años sesenta en el conjunto de las ciencias sociales guatemaltecas. A esto habrá que añadir los aportes teóricos generados por las dos obras de referencia que dominaron el panorama intelectual en los años de la década del setenta: *La patria del criollo* de Severo Martínez, publicada en 1970, y *Guatemala: una interpretación histórico-social* de Jean-Loup Herbert y Carlos Guzmán Böckler publicada también en el mismo año.

En el libro de Severo Martínez se hace evidente la reducción identitaria de los indígenas guatemaltecos a partir de categorías del análisis económico marxista:

¹⁴ Sobre este período Carol Smith comenta que “*La ideología de la tercera generación de antropólogos norteamericanos en Guatemala* [en su trabajo de 2004, se refiere a éstos como la segunda generación] *fue influida por nuevas corrientes sociales e intelectuales: las revoluciones en Vietnam y Cuba; la teoría de la dependencia desarrollada por los latinoamericanos; la represión tremenda causada por nuestros gobiernos en todo el mundo; el Marxismo de Lukas (sic) y Gramsci –y de Eric Wolf. Entre este grupo se cuenta Douglas Brintnall, Robert Carmack, Lauren Bossen, Sheldon Davis, Ricardo Falla, Beatriz Manz, Waldemar Smith, Robert Wassertrom y yo. (Había otra corriente también, la antropología simbólica (...)) y que incluye John Hawkins, Barbara Tedloch, Kay Warren, John Watanabe. Aunque la mayoría de nosotros tuvo interés en la economía y en las formas de opresión material de la gente indígena de Guatemala, tuvimos interés también en las relaciones étnicas (y su ideología) que llamamos relaciones nacionales –adoptando la terminología Marxista.*” (Citado en Saénz deTejada 1999, pp. 68-69) Sobre el influjo de Eric Wolf y Rodolfo Stavenhagen sobre esta generación ver Smith, Carol 2004, pp.131-133

¹⁵ “Un mayor número de nosotros observó que no era fácil convertirse en ladino [los indígenas] –que uno tenía que abandonar su comunidad para hacerlo y que hacían falta varias generaciones para que uno pudiese ser aceptado como ladino. Y varios pertenecientes a la escuela de la economía política arguyeron que el proceso de ladinización era, de hecho, un proceso de proletarianización porque aquéllos que se convertían en ladinos eran aquéllos que habían perdido el acceso a los recursos de sus comunidades”. (Smith 2004, p.136)

“...el proletariado agrícola guatemalteco, unificado objetivamente por el salario y por funciones económicas comunes, se compacta con lentitud y desarrolla con dificultad una conciencia de clase común, debido a que subjetivamente siguen pensando entre indio y ladinos los recelos y las actitudes exacerbadas por los reajustes de la Reforma cafetalera y vigente hasta hace apenas cinco lustros.” Insiste en señalar que uno de los más importantes problemas de la “Revolución en Guatemala” es precisamente “...el aceleramiento de la compactación de clase del proletariado agrícola.” (Citado en De Tejada Rojas 1999, p.73)

Ya no interesa la supuesta “ladinización” del indígena, ahora aparece como urgente para el proyecto revolucionario –proyecto configurado por la contraparte intra-occidental, es decir el marxismo– la “compactación de clase del proletariado agrícola”. La necesidad de conformar al hombre moderno, ya sea en beneficio del Estado nacional o del proyecto revolucionario de izquierda –ambos proyectos occidentales hegemónicos–, sigue siendo una tarea a lograr por parte de los proyectos propuestos por las ciencias sociales guatemaltecas.

La reducción categorial y esencialización étnica a la que recurren también Herbert y Böckler en su libro se hacen evidentes en la explicación dicotómica de la compleja realidad étnica guatemalteca, resumida en la división antagónica entre una identidad histórica y milenaria, la indígena, y una identidad “ficticia” debido a su configuración a partir de la negación y a su falta de arraigo histórico, el no-indígena.¹⁶ Si a esto aunamos la interpretación histórica que se realiza de los indígenas desde los esquemas de interpretación occidental en dicha obra, la colonialidad de las ciencias sociales se vuelve cada vez más evidente. Veamos el siguiente párrafo, según el cual la sociedad prehispánica:

*“...se encontraba en plena efervescencia, una sociedad en **convulsión evolutiva hacia la afirmación de una unidad superior: el Estado**. No solamente porque tenía escritura y libros de historia merece calificarse de civilizada, sino porque todos los rasgos que hemos destacado –existencia de oficios manuales, comerciantes, esclavos, guerreros, propiedad privada, poder central, ciudades, moneda, vías de comunicación, monogamia, monoteísmo– confluyen en el mismo sentido.” (Citado en De Tejada Rojas 1999, p.76. Énfasis añadido)*

La sociedad prehispánica es valorada a partir del imaginario categorial occidental: “Estado”, “convulsión evolutiva”, “civilizada”, “monogamia”, “monoteísmo”. El intento por revalorizar dicha sociedad se ve con la necesidad de justificarla desde los esquemas históricos interpretativos de la historia occidental, es aquí donde la carga epistemológica del canon eurocéntrico tiene un gran influjo en las conclusiones de los científicos sociales guatemaltecos.

La fundación en la década del setenta del Centro de Estudios Folklóricos, con sus trabajos referidos al campo de la Cultura Popular Tradicional (cfr. Sáenz de Tejada 1999, pp. 94-96), también jugó un papel subalternizante, por un lado, en la categorización de “tradicional” a todo aquello que se alejaba de lo occidental y, por otro, con el respectivo proceso de folklorización de las fiestas locales (bailes), producciones manuales, producciones de sentido simbólico alternativas, etc. Esto es posible comprenderlo así porque “la ‘tradicición’ se define [...] como lo otro arcaico de la

¹⁶ Muchas de la reflexiones de Mario Roberto Morales (2002) en relación a la esencialismo “maya” hacen referencia historiográfica a esta obra, fundamentalmente los capítulos 1 y 3.

‘modernidad’, con todas la connotaciones políticas, éticas y morales que se suponen en los discursos celebratorios o críticos de esta última.” (Restrepo 2007, p.295)

Hacia los años de la década de los ochenta, la comprensión económica de las relaciones étnicas guatemaltecas seguirá siendo el énfasis tomado por la antropología norteamericana, esta vez influida por las teorías latinoamericanas (la mayoría de inspiración marxista) desarrolladas por Eric Wolf, Rodolfo Stavenhagen (en México) y los textos de Jean Loup Herbert y Guzmán Böckler y de Severo Martínez (en Guatemala). Sobre este período Carol Smith nos cuenta:

Todos nos esforzamos en describir la particular naturaleza de las *relaciones de clase* entre indios y ladinos y entre los ladinos de Guatemala [...] Enfatizamos muchos el hecho de que la mano de obra india era crucial para el funcionamiento de la economía cafetalera de Guatemala y de que había sido obtenida coercitivamente de las comunidades indígenas desde los años 1880. Prácticamente todos nosotros estudiamos las formas en las que las relaciones entre indio y ladinos se veían afectadas por clase y etnicidad más allá del contexto de la pequeña comunidad [...] (2004, p.135)

El énfasis en el materialismo histórico (con las respectivas categorías que le conforman: clases sociales e interpretación teleológica de la historia) y la esencialización de la dicotomía indígena y ladino/no-indígena (fuertemente desarrollada por el texto de Herbert y Böckler, continuada por Carmack, además de Barbara y Dennis Tedlock) serán los productos metafísicos de este período de la antropología en Guatemala. Sobre la tendencia del binarismo esencializador modernos afirma Radhika Mohanram, desde los estudios postcoloniales: “la historia del colonialismo está sustentada por el mantenimiento de límites claramente delineados entre sí mismo (*self*) y el otro.” (Citado en Restrepo 2007, p.292)¹⁷

Las categorías son impuestas sobre los fenómenos sociales y pierden el carácter interpretativo de las mismas para, de ese modo, naturalizarse e imponerse como *la* realidad. Esta ha sido una de las tendencias comunes de la antropología desarrollada en Guatemala. El relevo categorial no parece decir mucho a los historiadores acerca del trabajo hermenéutico antropológico y su respectiva naturalización. Sus propuestas están transidas de los referentes epistemológicos que las escuelas teóricas en que habían sido formados les propiciaban, de este modo la aplicación de esquemas discursivos a la realidad permitían sendos sesgos explicativos. Los intereses teóricos, metodológicos, explicativos, etc., a los que cada uno de los proyectos antropológicos respondía, hacían que los datos de la realidad fueran escogidos o marginados a partir de los propósitos implícitos de cada una de las escuelas u horizontes de interpretación.

Hemos asumido que los discursos metafísicos son violentos, pues a partir de ellos la realidad es reducida a lo que el lenguaje de las ciencias sociales hace posible comprender. En la realidad *el otro* también sufre los embates de esta tarea metafísica. La anulación de las posibilidades de *escuchar* al otro se ven truncadas debido a las maneras previstas de considerarlo. Con razón para Vattimo “Si hay una naturaleza verdadera de las cosas, hay también una autoridad –el Papa, el comité central, el científico– que la conoce mejor que yo y me la puede imponer aun contra mi voluntad”.¹⁸

Lo que aquí nos interesa, de forma bastante introductoria, es mostrar los respectivos discursos antropológicos que pretendían asir de un modo auténtico y

¹⁷ Para ahondar en esta reflexión puede revisarse también el ensayo de Homi Bhabha (2007) “La otra pregunta. El estereotipo, la discriminación y el discurso del colonialismo.” (pp.91-110)

¹⁸ Vattimo, Gianni. *Valores, consenso y pensamiento débil. La fe en la libertad*. [En línea] Disponible en: <http://www.clarin.com/suplementos/cultura/2001/02/04/u-00403.htm> [Fecha de consulta: 08/02/08]

verdadero la realidad total. Estas pretensiones son las que caracterizan, como hemos visto, a los discursos metafísicos en sus explicaciones de la realidad histórica. Los constantes esfuerzos de auscultar los sentidos definitivos de la realidad son continuamente problematizados por generaciones posteriores que tienen las mismas expectativas que sus criticados: establecer el sentido último de la realidad. Esta parece ser la misma actitud de la antropología más contemporánea, en la cual se hace evidente referirse a los problemas y limitantes de la antropología anterior sin por esto tener en cuenta que las teorías surgen según las necesidades del contexto. Las actuales críticas a la antropología anterior parecen desarrollar una correcta actitud crítica frente a las categorías del “pasado”, sin por ello cambiar la actitud de autosatisfacción de los esquemas interpretativos vigentes en el presente. Estas críticas “mantienen una concepción lineal, progresiva y moderna de la producción de conocimiento.” (Mignolo 2003, p.191) Se critica los aportes pretéritos porque se considera poseer el marco interpretativo “mejor” que el anterior: señal de la comprensión epistemológica de la ciencia en “progreso”. Según Vattimo, cuyas palabras quedarán mejor comprendidas posteriormente, “la novedad nada tiene de ‘revolucionario’, ni de perturbador, sino que es aquello que permite que las cosas marchen de la misma manera.” (1994, p.14) Esta dinámica nos muestra que si bien los ámbitos interpretativos cambian y dan paso a nuevos enfoques, las pretensiones parecen ser las mismas, es decir la actitud metafísica de la antropología no ha sido problematizada hasta ahora. Esta necesidad de verdad y de considerar que el discurso puede asir plenamente la realidad constituye el denominador común que los discursos metafísicos comparten, aunque hagan énfasis en diversos aspectos.

¿Metarrelatos menos evidentes?

Además de los peligros de la actitud metafísica, habría que tener en cuenta que la antropología sigue haciendo uso de la «autoridad»¹⁹ según la estipula el canon occidental. Esta autoridad está supeditada a las instituciones de validación de los conocimientos según el horizonte occidental, pues “en tanto disciplina, la antropología implica una serie de prácticas institucionalizadas y modalidades de producción y regulación de discursos” (Restrepo 2007, p. 302) La universidad fue una de las instituciones privilegiadas por la modernidad para darle validez a las prácticas profesionales, para vigilar las metodologías y para la reproducción domesticante de nuevos miembros profesionales. La antropología ha hecho uso de estas dinámicas de vigilancia y resguardo de los mecanismos de poder académico. Hoy en día la diversificación intercultural de profesionales de la antropología no es garantía de que la colonialidad disciplinar haya desaparecido. Por otro lado, la disciplina antropológica sigue identificada con lo que Restrepo denomina “indiologización de la antropología”, sobre esto afirma –refiriéndose al caso colombiano, pero que en buena medida parece ser lo que acaece en Guatemala–:

la ‘indiologización’ de la antropología, más que su énfasis en ciertas poblaciones, es el efecto epistémico y político de la producción de lo indígena como otredad esencial, es decir, como una alteridad radical [...] (2007, p.297)

Más adelante sigue afirmando

por ‘indiologización’ de la antropología no entiendo simplemente que la antropología se haya centrado en el estudio de pueblos indígenas, sino, más

¹⁹ Que implica la autorización y legitimación de discursos y “discursantes”.

bien, las estrategias descriptivo-explicativas que han producido la indianidad como otro esencial, como un afuera absoluto de la modernidad. (p.298)

Parece que la antropología actualmente está lejos de haber problematizado sus condiciones epistemológicas en la elaboración de sus resultados, en la selección de sus “objetos-sujetos” de estudio o en la fuerte tendencia a la esencialización de la alteridad. El último gran proyecto de *antropopoiesis* moderna quizá sea el de *Mayanización y vida cotidiana*, que parece seguir en la línea de esta esencialización en la construcción de un supuesto ‘deber ser’ maya.²⁰

El momento contemporáneo de la antropología guatemalteca exige un acercamiento crítico en la línea de lo aquí propuesto. Esta es una tarea a realizarse lo más pronto posible. Por ahora, y debido a la extensión de nuestro trabajo, dejaremos esta reflexión para trabajos posteriores. Las líneas interpretativas para dicha tarea son las que en este trabajo queremos dejar como sugerencia.

4. Posmodernidad y pensamiento débil

La posmodernidad puede ser comprendida de diversas maneras, una de ellas pone el énfasis en el «final de la modernidad». Final que nos refiere al fin de *una* historia considerada por la modernidad como *la* historia configurada por el bosquejo metafísico-historicista cuya gran expresión estuvo en el pensamiento hegeliano (cfr. Vattimo 1995, p.19). Esta comprensión de la posmodernidad está muy ligada a ideas tales como «fin de la modernidad», «final de la metafísica» y «fin de la idea de progreso». La posmodernidad, entonces, hace referencia a una especie de conclusión de la modernidad. Pero, y es válido preguntarse, ¿una conclusión de qué tipo?; y antes que ello ¿qué podemos entender por esta modernidad que ha concluido de cierta manera?

Ya, en el primer apartado, hemos establecido una comprensión de la modernidad con la cual la posmodernidad se ocupa. En esta sección desarrollamos nuestra reflexión a partir de la propuesta que sobre la posmodernidad y el pensamiento débil –el pensamiento de la época ultrametafísica– desarrolla el filósofo italiano Gianni Vattimo, que nos sirve como el horizonte de referencia para, una vez desarrollada la propuesta acerca del *pensamiento débil*, la configuración de una *antropología débil* o decolonial que se sustenta hermenéuticamente en la propuesta vattimiana.

La modernidad está vinculada al valor de “ser moderno” y esto referido a la relación de estar en lo “nuevo”, lo de moda, porque es “lo mejor”. Lo anterior tiene, a su vez, como presupuesto la idea de “progreso”, con énfasis teleológico, que remite en su comprensión, entre otras cosas, a una supuesta realización progresiva, y cada vez más plena (léase más moderna) por supuesto, de *la perfecta humanitas* a través de un proceso diacrónico establecido por una comprensión lineal de la historia. Según esto, «fin de la modernidad» haría referencia a un desvincularse de la concepción de la historia como progreso unitario. «Fin de la modernidad» equivaldría a «fin de *la* historia» –sin olvidarse de poner el énfasis en dicho *la*–, fin de la idea de progreso, fin del supuesto de la realización paulatina “hacia” una humanidad más perfecta e ideal, moldeada según la forma occidental, claro. Esta concepción ha sido el fruto parcial del grupo hegemónico occidental. Ya vimos en el capítulo precedente cómo la antropología culturalista, desarrollada por Redfield y Tax, así como los esquemas de la historia que están en la base de la interpretación de Severo Martínez, y que también

²⁰ Para una introducción a la monumental investigación en equipo puede consultarse Bastos, Santiago; Cumes, Aura y Lemus, Leslie (2007)

aparecen en el texto de Herbert y Guzmán Böckler, tienen como referente dicha comprensión de *la* historia.

La posmodernidad, por su parte, considera que
no hay una historia única, [ya que] hay imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que haya un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los restantes (Vattimo 1990, p. 76)

Como consecuencia de lo anterior, se llega al final de la absolutización de la idea de progreso, precisamente al ser puesta en duda la perspectiva unitaria de la historia. Con ello, lo teleológico de dichas construcciones de la realidad histórica se desvanece, por lo menos en sus pretensiones universalistas. Recordemos, como ya lo insinuamos, que uno de los prejuicios modernos consistía en la creencia de que lo nuevo, lo innovador, era parte de un proceso de modernización y “superación” de los estadios –pero también de los conocimientos científicos, religiosos, morales, etc. – anteriores. La posmodernidad pone en duda la comprensión unitaria de *la* historia que se consideraba a sí misma como el progresivo encaminarse al ideal de una humanidad plena, elaborada a imagen y semejanza del hombre europeo occidental, en detrimento de otras culturas que vistas desde dicho ideal eran asumidas como “primitivas” formas de vida.²¹

El desvincularse “indirecto” de la interpretación moderna de la historia no lleva a establecer, como hemos dicho, el “verdadero” sentido de “la” historia, sino a enterarnos por medio de los fenómenos de la sociedad actual²², y en buena parte de los *mass-media* (cfr. Vattimo 1994, p.17), que la misma no presenta un sentido unitario de interpretación de la realidad, sino una realidad caótica, dispersa. Hoy en día, las voces que la modernidad acallaba surgen –sino por primera vez, sí con más fuerza– en esta sociedad de los medios de comunicación de masas y, según nuestro filósofo, en esto se muestran nuestras esperanzas de emancipación.

Llegados aquí no hay que caer en la trampa, moderna por cierto, de considerar este “fin de la modernidad” como una “superación de la modernidad”. Y esto porque

La idea de “superación”, que tanta importancia tiene en toda la filosofía moderna, concibe el curso del pensamiento como un desarrollo progresivo en el cual lo nuevo se identifica con lo valioso en virtud de la mediación de la recuperación y de la apropiación del fundamento-origen. (Vattimo 1994, p.10)

Más adelante el filósofo italiano agrega

La pretensión o el hecho puro y simple de representar una novedad en la historia, una nueva y diferente figura en la fenomenología del espíritu,

²¹ La idea de “supervivencias” –*survivals*- culturales desarrolladas por E.B. Tylor a finales del siglo XIX, tenía como presupuesto la noción progresiva de la historia de las culturas. Al respecto el antropólogo británico afirmaba: “Existen procesos, costumbres, opiniones, etc., que sólo por la fuerza del hábito han pasado a un nuevo estado de la sociedad, diferente de aquel en que tuvieron su origen, y así constituyen pruebas y ejemplos permanentes del estado anterior de la cultura, que por evolución ha producido este nuevo.” (Citado en Harris 2005, p.141)

²² Condiciones actuales que hacen referencia a “la caída de las condiciones políticas de un pensamiento universalista: el final del colonialismo [político, fundamentalmente], la toma de la palabra por parte de otras culturas y, paralelamente a ella, la constitución de la antropología cultural, el descrédito –también en este caso más práctico que teórico- (Primera Guerra Mundial) del mito del progreso unidireccional de la humanidad guiada por el más civilizado Occidente.” (Vattimo 2004, p.103)

colocaría por cierto a lo posmoderno en la línea de lo moderno, en la cual dominan las categorías de lo nuevo y de la superación. (1994, p.12)

Para Vattimo, la posmodernidad, inter-depende de aquella modernidad ante la cual se distancia complejamente sin abandonarla o considerarla como algo “superado”, y esto porque la modernidad “precede” en el sentido de que es una especie de condición de la posmodernidad misma. El modo de relación y acercamiento de la posmodernidad a la modernidad no es según el esquema de la “superación”, sino a partir de la idea heideggeriana expresada en el concepto *Verwindung: recuperación-revisión-convalecencia-distorsión* (Vattimo 1991, p.22)²³; por lo tanto, no como abandono de la modernidad, pero tampoco como un quedarse atrapado dentro de sus características. Llegados a este momento es importante preguntarse ¿Cómo es posible el «final de la modernidad» que nos refiere la posmodernidad sin que ello sea considerado como una “superación” de la modernidad? Esta pregunta hace referencia no sólo al mismo «final de la historia» y de la idea de progreso, sino a toda una configuración de elementos constitutivos de la modernidad: la verdad absoluta y objetiva detentada por la ciencia, la supuesta dinámica progresiva del conocimiento y de la sociedad “humana”, los metarrelatos políticos modernos (el liberalismo, el capitalismo, marxismo, socialismo, etc.). La respuesta para esta interrogante la encontramos en la propuesta vattimiana del *pensamiento débil*.

Las guías teóricas de referencia del “pensamiento débil” desarrollado por Gianni Vattimo las darán la apropiación y reinterpretación de las nociones heideggerianas *An-denken*²⁴ y *Verwindung*, iluminadas a su vez por la idea nietzscheana de la “muerte de Dios”. Gianni Vattimo ve en ambos pensadores alemanes la guía teórica desde la cual plantear “su” posmodernidad.²⁵ Estos conceptos hacen referencia a la intención de comprender la posmodernidad no como abandono definitivo de la modernidad o como una “superación” (*Überwindung*) ligada fundamentalmente al discurso de raigambre metafísico-moderno.

Posmoderno... es lo que mantiene con lo moderno un vínculo verwindend: el que lo acepta y reprende, llevando en sí mismo sus huellas como en una enfermedad de la que se sigue estando convaleciente, y en la que se continúa, pero distorsionándola (Vattimo 1991, p.24).

Lo posmoderno, como final de la historia, de la metafísica, de la modernidad, no es un desechar de una vez y para siempre, o en algún momento dado, el pasado heredado en el curso histórico –típica actitud moderna, prevaleciente en las ciencias sociales–. En cambio, la tarea de lo posmoderno estriba en «retomar» la modernidad distorsionándola (*Verwindung*), vinculándose a ella libremente. En relación a los diversos sentidos que comprende el término alemán *Verwindung* nos dice Vattimo (1994):

el término indica un rebasamiento que tiene los rasgos de la aceptación y de la profundización. Por otra parte, el significado léxico de la palabra en el

²³ Esta noción tomada de Heidegger será central en el pensamiento vattimiano. Para una referencia más explícita a la interpretación que Vattimo da de dicha noción, vinculada con la idea de “filosofía del mañana” propuesta por Nietzsche, ver el último capítulo del libro *El fin de la modernidad*. (Vattimo 1994, pp. 151-153)

²⁴ Por *An-denken* entenderemos “la memoria” (Vattimo 1986, p.118), memoria en un modo bastante particular como más adelante quedará precisado.

²⁵ Esto es importante aquí, pues muchos “críticos” de la posmodernidad, caen siempre en una trampa moderna: la esencialización de la misma. En este sentido es quizás necesario hablar de *posmodernidades*, en plural, pues la diversidad de perspectivas de esta posmodernidad no es unívoca. Por ello, es necesario señalar que lo que en esta propuesta estamos entendiendo por *posmodernidad* es únicamente la versión vattimiana de la misma.

vocabulario alemán contiene otras dos acepciones: la de convalecencia (*eine Kraukheit verwinden*: superar una enfermedad, curarse, recobrase de una enfermedad) y la de (dis)torsión (un significado bastante marginal vinculado con *Winden*, torcer, y con el significado de alteración y desviación que posee el prefijo *ver*, entre otros) (pp.151-152)

Verwindung es una noción tomada de Heidegger que sustituye y evita la actitud del pensamiento moderno determinado por sus pretensiones de establecer una “nueva” y, por lo tanto, más “fuerte” y predominante teorización hasta entonces dada. Esta “superación” de lo “anterior” (menos nuevo, y por lo mismo en condición decadente) recibía el nombre de *Überwindung*, “superación”. La *Verwindung* pretende en algún sentido ser una “superación”, a diferencia del sentido “totalizante” de la tradición metafísica, no apropiante de un sentido eterno, permanente, sino débil, efímero, finito, distorsionado. Vattimo verá en su propia forma de interpretar dicha noción heideggeriana una relación bastante acertada con la célebre *muerte de Dios*²⁶ nietzscheana. Esta idea haría referencia a un decaer de aquellas estructuras fundantes y estables que la metafísica atribuía al “ser” –y en esta vertiente, la escolástica a Dios, la modernidad al sujeto y, posteriormente, a la ciencia y a la técnica.

Este aviso no es la enunciación metafísica de la no existencia de Dios; más bien quiere levantar acta de un “suceso”, puesto que la muerte de Dios es precisamente, antes que nada, el final de la estructura estable del ser y, en consecuencia, de toda posibilidad de enunciar que Dios existe o no existe. (Vattimo 1995, p.32)

Por otro lado, dicha relación con el pasado nos remite al pensamiento *Andenken*, el pensamiento rememorante no “presentificante”²⁷ heideggeriano. Hay que tener en cuenta que la constitución del propio “mundo”, del propio horizonte interpretativo donde los entes adscritos en dicho horizonte toman sentido, está vinculado siempre a lo “anteriormente” vivido, al conjunto de significaciones que fueron conformadas en el pasado y de las que aún dependemos en el presente. Estas configuraciones del mundo son históricas, es decir, mantienen con sus respectivos pasados una correspondencia configurante. Lo vivido en el pasado hace factible el presente, de tal modo que en dicho presente la carga de “ecos, resonancias de lenguaje, de mensajes provenientes del pasado, de otros individuos” (Vattimo 1995, p.29), posibilitan la “propia” realidad. La huella de lo vivido sigue presente en las configuraciones mundanales. El pensamiento *Andenken*, o rememorante, asume esta heredad histórica sin por ello quedar atrapado en la misma. Para liberarse de una especie de “determinismo” de lo heredado Vattimo habla de una relación distorsionante y libre con dicha herencia.

Vattimo, tratando de aclarar el sentido de la noción heideggeriana *Verwindung*, aunada a la noción de la *muerte de Dios* nietzscheana, que el turinés ha hecho

²⁶ “‘Dios ha muerto’, es decir, cuando se ha descubierto que ya no lo necesitamos, y no lo ‘soportamos’ porque hemos reconocido como mentira ideológica la idea de un fundamento único del que todo depende (y que unas autoridades pretenden conocer mejor que nosotros para imponernos normas y disciplinas)” (*El retorno del autor de Así habló Zaratustra* [en línea] Traductor: Annuziata Rossi. Fuente: La jornada semanal, suplemento de La jornada. México, febrero del 2001. Disponible en: http://www.lainsignia.org/2001/febrero/cul_059.htm [Consulta: 10 junio 2005])

²⁷ Para una reflexión pormenorizada de este concepto heideggeriano retomado por el filósofo turinés ver Vattimo 1986, p.119.

interpretativamente suya, la verá muy ligada a la noción heideggeriana *An-denken* (rememoración: Vattimo 1991, p.44). La conjunción de dichos términos será para el filósofo turinés la forma del pensar ultrametafísico y por lo tanto la del pensamiento débil.

El An-denken no se encara ni se “adecua” a la realidad señalando o aprehendiendo ningún Grund²⁸, sino que, reconstruyendo una continuidad, torna practicable el mundo. (Vattimo 1991, p.47)

El pensamiento posmoderno, que como hemos dicho no pretende abandonar la modernidad ni tampoco quedar atrapado en sus discursos, mantiene con la modernidad una relación *An-denken*, es decir una relación de rememoración, con una actitud distorsionante (que nos refiere al término *Verwindung* -distorsión-) de los “discursos” que nos ha transmitido la época metafísica del pensamiento, de la cual la modernidad es una de las etapas de la misma. Esta relación será distorsionante, presentando dicha herencia dentro de un juego irónico, reapropiada en un sentido festivo, lúdico²⁹.

Según Vattimo

El Andenken es, por lo pronto, Verwindung: un retomar que excluye la pretensión de absoluto correspondiente a los archai metafísicos, sin por ello, no obstante, poder oponerle otro absoluto, sino sólo una suerte de «fiesta de la memoria». (1991, pp.25-26)

Esta herencia, si es considerada fuera de las categorías esencialistas de la metafísica, recibirá una valoración de tipo monumental. Esta herencia será “monumento” (Vattimo 1991, p. 33), pues son los vestigios, las ruinas, las huellas imborrables de lo vivido y con las cuales, al no superarlas y olvidarlas, se mantiene una relación de *pietas* con eso que se ha vivido. Con esta nueva noción, *pietas*, Vattimo introduce un tercer elemento característico del pensamiento débil o ultrametafísico.

Tal vez *pietas* sea otro término, que junto, a *An-denken* y a *Verwindung*, sirva para caracterizar el pensamiento débil de la ultrametafísica... *Pietas* es un vocablo que evoca, antes que nada la mortalidad, la finitud y la caducidad. (Vattimo 1991, p. 33)

Si el pensamiento débil hace referencia al pensar el ser –es decir, cualquier referente absoluto– como evento histórico-contextual determinado, por medio del *An-denken* este pensar seguirá siendo débil incluso en su labor; su tarea no será la de construir definitivamente estructuras teóricas que posibiliten un proyecto o ideal humano claro y preciso, con un fin necesario y que se realiza paulatinamente en un proceso de perfección “en” y “hacia” el cual nos dirigimos desde estratos inferiores a uno totalmente superior. El pensamiento débil tendrá como actitud el relacionarse respetuoso, y no por ello sometido, con la herencia discursiva, lingüística y espiritual transmitida del pasado, en el que yace la petulancia del pensar metafísico fundamentador. Este pensamiento rememorante (*An-denken*) tendrá como consecuencia el volver a pensar la herencia transmitida del pensamiento, de forma distorsionante, desde el cual la posmodernidad se piensa y sin el cual la posmodernidad no tendría lugar.

Se ha dicho, siguiendo a Vattimo, que la modernidad nos ha transmitido una herencia que es vista como monumento del saber. Uno de estos monumentos

²⁸ En alemán “fundamento”, razón, causa.

²⁹ “El pensamiento es ‘fiesta de la memoria’ o, como dice más explícitamente Heidegger, *An-denken*, rememoración” (Vattimo 1991, p.44)

lingüísticos que dicho pensamiento nos ha heredado es el de la “verdad”. ¿Cómo piensa la verdad el pensamiento débil? Vattimo nos ofrecerá tres implicaciones del pensamiento débil en relación a la noción de “verdad” (Cfr. 1995, pp. 38-39):

1. Lo verdadero será fruto de un proceso de verificación según la circunstancia histórica o contextual desde donde se proponen tales procesos verificativos.
2. Por lo tanto, dicha verificación está enmarcada en un determinado horizonte cultural o generacional al que pertenece³⁰.
3. Sólo en esta verificación enmarcada contextualmente, entendida como particular interpretación de lo transmitido, fructifica la verdad, dándonos así una verdad de tipo hermenéutica.³¹

En el *pensamiento débil*, entonces, el pasado no es visto como un monolito determinado y determinante, sino como un horizonte de posibilidades en el cual yace, además, un conjunto de huellas que no fueron consideradas en su momento histórico, pues permanecieron “ocultas” por la “iluminante” vigencia de los discursos hegemónicos dominantes que propiciaron el establecimiento de *una* configuración de sentido, o época específica. Estas huellas son las que, en palabras de Vattimo, “no han llegado a transformarse en mundo” (1995, p.41). La actitud asumida ante las mismas es la *pietas* –“palabra que puede definir esta actitud frente al pasado y frente a lo que también en el presente nos es transmitido” (1994, p.155) –, es decir, la actitud de respeto por lo humanamente vivido y que nos posibilita el mundo particular que vivimos.

El pensamiento que no “supera” el pasado, pues no piensa que lo nuevo es “lo mejor”, es el *pensamiento rememorante-distorsionante* de lo vivido por el humano; y de esto vivido, tanto aquellos elementos hegemónicos que *hicieron* época, como el resto de huellas que pasaron inadvertidas bajo la sombra de lo hegemónico. Para Vattimo, *Andenken*, *Verwindung* y *pietas* –junto a los cuales se podría tener en cuenta la idea de *la muerte de Dios*–, son los elementos teóricos de referencia que hacen posible la co-dependencia distorsionante entre la posmodernidad y la modernidad, una conciliación interpretativa, abierta, inconclusa, lúdica. El término *pensamiento débil* describe, de una forma singular, el pensamiento pertinente a la época de la disolución de la metafísica –con sus respectivos metarrelatos, que no quedan aniquilados por un nuevo y más verdadero metarrelato, sino *debilitados*–, de la época del final de la modernidad, anunciando una forma diferente de la actividad filosófica –y de cualquier otra actividad reflexiva: para nuestro caso la antropología– en la posmodernidad.

El *debilitamiento* de los metarrelatos es posible debido a que los mismos se nos muestran como producciones históricamente situadas, cuyas pretensiones de universalidad y totalidad se nos revelan no como “falsas”, sino como los referentes de sentido de un grupo cultural específico. Para Heidegger, según vimos, la metafísica, que es prácticamente el pensamiento occidental (Cfr. Vattimo 1993, p.61), en su búsqueda del ser –es decir de un fundamento capaz de explicar la totalidad de la realidad– lo ha igualado al ente, sobre todo en la época de la ciencia y la técnica que

³⁰ En referencia a este aspecto del encuentro con lo verdadero, Vattimo nos dice también que “la persuasividad que una tal ‘fundamentación’ rememorativa pretende tener es una persuasividad ‘hermenéutica’, que se mide, esto es, en términos de capacidad de atender las llamadas que se le dirigen y, sobre todo, de responder a ellas con discursos que susciten ulteriores respuestas.” (Vattimo 1991 p. 46)

³¹ “... tampoco la verdad, bajo la forma secularizada que únicamente puede resultar responsable para la filosofía no-metafísica tiene los caracteres de la evidencia alcanzada en un acto puntual, sino aquellos otros propios de la persuasividad de un sistema de referencias, o de un ‘transfondo’ determinante”. (Vattimo 1991, p.51)

pone la referencia en los entes y abandona cualquier otra configuración de sentido. La consecuencia de esto ha sido la absolutización del “dato”, del “hecho” empírico, otorgándole –a través de la ciencia y la tecnología– los rasgos fuertes del “fundamento”. Rasgos que son fuertes debido a que excluyen cualquier otro punto de partida para la configuración interpretante de la realidad contextual. El énfasis en los datos estadísticos por parte de las ciencias sociales que tienen pretensión de verdad es un efecto del pensamiento absolutizante. El «gran olvido» en el pensamiento metafísico ha sido la condición histórico-cultural de los supuestos absolutos. Esta condicionalidad histórica y cultural de cualquier pretensión de verdad absoluta, nos permite comprender, en la actual etapa del pensamiento, los proyectos políticos, económicos, etc., de occidente. Llegados aquí no podemos decir que podemos negar absolutamente dichos proyectos, sino que los *debilitamos*, pues no mostramos su “falsedad”, sino la trampa, ambición y violencia discursiva que tienen los mismos.

Si los horizontes de sentido histórico-cultural han sido posibilitados por una determinada transmisión de los mensajes que llegan del pasado, de los ecos del lenguaje pretéritos, esto tiene como consecuencia la decadencia del pensamiento que continuamente busca fundamentos absolutos –que de la metafísica ha sido el ser; de la escolástica *Dios*, con toda la carga de los rasgos del ser atribuidos a la divinidad; de la modernidad “el sujeto” y, en la última etapa de la modernidad, la ciencia y la técnica– que permitan la explicación de la totalidad de la realidad. Esta ha sido la dinámica del “pensamiento fuerte”. Si las realidades sociales, políticas, económicas, antropológicas, etc., carecen de un fundamento único y estable ¿qué nos queda?: la heredad que nos ha permitido tener *un* –y por ende no *el*– horizonte de interpretación de la realidad. Dicho horizonte es contextual, histórico, caduco, situado y no universal y absoluto, tal como se ha pensado desde el proyecto metafísico: judeo-heleno-cristiano, ilustrado y científico-positivista.

En las ideas precedentes vemos una relación de complemento y correspondencia entre Vattimo y la idea de «*locus* de enunciación», vinculado a su vez con otra idea: «la geopolítica del conocimiento», propuestas por Walter Mignolo (2001; 2005; 2007), lo cual podría aportarnos interpretaciones contextuales desde Latinoamérica para lo que estaría en lenguaje filosófico en el discurso vattimiano.³² De hecho, para Mignolo la modernidad pertenece a

Un «locus de enunciación» que en el nombre de la racionalidad, la ciencia y la filosofía afirmó su propio privilegio sobre otras formas de racionalidad o sobre formas de pensamiento que, desde la perspectiva de la razón moderna, fueran racionales. (1996, p.121)

Además, el insistente llamado de Mignolo para la consideración de las tradiciones latinoamericanas, indígenas y afrodescendientes, consideradas como el pensamiento de la «diferencia colonial», diferencia producida por la violencia epistémica que dejó a un lado todas aquellas propuestas políticas, económicas, filosóficas, etc., que no pasaron el crisol de la epistemología moderna, encuentra eco en la propuesta vattimiana. Los horizontes de sentido *otros* negados por la modernidad tienen en común haber sido olvidados por los discursos hegemónicos que “hicieron época”. Dichos saberes corresponden también a la idea de “huellas” que la tradición nos envía hoy en día, y que constituyen “las ruinas acumuladas por la historia de los

³² Además de las ideas de Mignolo, pareciera que la propuesta del intelectual portugués Boaventura de Sousa Santos (2006) referida a la *sociología de las ausencias* puede ser útil en la traducción y complementariedad latinoamericana del pensamiento débil vattimiano.

vencedores” (Vattimo 1995, p.41)³³. Las genealogías desarrolladas por Walter Mignolo sobre estos saberes, son también una muestra de que en la apertura del pasado encontramos las huellas “humanas, demasiado humanas” de lo vivido. Al respecto nos dice Mignolo

Los lugares de enunciación generan, por un lado, las geopolíticas del conocimiento en sus diversas y complejas relaciones con los diversos imperialismo occidentales [...] y, por otro, las condiciones para la toma de decisiones éticas, políticas y epistémicas para la descolonización del saber y la contribución a crear un mundo críticamente cosmopolita. (Mignolo 2003, p.54)

Esto está muy ligado a la “lógica” del pensamiento débil que

—puesto que existe una lógica, y el desarrollo de nuestro razonar no es arbitrario— se encuentra inscrita en la situación; está trenzada por procedimientos de control que se originan en cada caso, de la misma manera no-pura como se forjan las condiciones histórico-culturales de la experiencia. (Vattimo 1995, p.20)

Esta relación, fundamento-heredad, evita toda posibilidad de entender el pensamiento posmetafísico como una filosofía de la fundamentación última, tal como la metafísica lo establecía. El modo en que el pensamiento se relaciona con esta trans-misión de los diversos lenguajes heredados y sus productos —en los cuales hay valores, ciertas instituciones, conformaciones de sentido histórico—, de los contenidos remitidos por la modernidad, de la metafísica, será posible en el modo *Verwindung*. Dicho modo de pensamiento es débil, se relaciona con el pasado transmitido no de modo “adecuacional-absoluto”, sino de forma irónica, lúdica, caprichosa, débil. El pensamiento débil, en un primer momento, tomará la actitud de la *Verwindung*, pues no necesita desligarse de los contenidos lingüísticos heredados, pero tampoco construye el pensar sobre la prejuiciosa base sólida que heredaría. No, más bien instaaura un diálogo con esta herencia de un modo irreverente, secularizado³⁴, distorsionado y con ello distorsionando dichos contenidos históricos-culturales dentro de una época propia, diversa, que acoge, no de un modo apacible, el material anterior, sino de un modo problematizador, divertido.

El pensamiento débil, entonces, es un modo de concebir el pensar, y sobre todo de pensar, de “ver” los fundamentos o metarrelatos como “monumentos” heredados, transmitidos con un contenido interpretativo particular y que ahora es distorsionado, vuelto a pensar interpretativamente. He aquí la debilidad, sin pretensiones de hegemonía, sin presentarse como el pensamiento que definitivamente piensa el o los fundamentos últimos de la realidad. (Vattimo 1991, p.45).

Este recorrido tras la noción del *pensamiento débil* en Vattimo nos ha descrito en forma sintética los puntos de apoyo filosóficos que nos permiten pensar una

³³ Respecto a la *sociología de las ausencias* antes señalada, de Sousa Santos (2006) nos dice: “La Sociología de las Ausencias es un procedimiento transgresivo, una sociología insurgente para intentar mostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como un alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo.” (p.23)

³⁴ La secularización es otro de los sinónimos con que Vattimo se refiere a su propuesta de “pensamiento débil”. Para una verificación de dicho sinónimo ver el Capítulo 2 de su *Ética de la Interpretación*, que precisamente lleva el nombre de *La secularización de la Filosofía* (Vattimo 1991, pp. 37-53)

antropología débil o *decolonial*. El pensamiento débil hace referencia al pensamiento no-fundacional: pensar es rememorar, retomar-aceptar-distorsionar.

La posmodernidad, entonces, no supera a la modernidad. La posmodernidad ha sido posible por la herencia transmitida por la modernidad. Frente a esta herencia, así caracterizada, la posmodernidad se sabe parte de la misma, se vuelve responsable de cargar con ella y no puede dejarla definitivamente a un lado. Estos son los contenidos con los que el pensamiento posmoderno deberá reflexionar y partir, para luego proponer una manera interpretativa (hermenéutica), que aún circunscrita dentro de esta herencia ineludible, intente ultra-pasarla de algún modo. Teniendo en cuenta lo anterior habrá que considerar el supuesto referido a que

La modernidad no puede ser superada críticamente, porque justamente la categoría de superación crítica le es constitutiva; no se puede salir de la modernidad –o de la metafísica– por vía de la superación –o de crítica–, porque ello significaría permanecer precisamente dentro del horizonte moderno, el de la fundación, el del historicismo. (1991, p.24)

El pensamiento metafísico, y con él la modernidad, ha sido una parte importante que ha configurado, y lo sigue haciendo, nuestra –y hablo de quienes nos ocupamos a la tarea de pensar– forma de acercarnos al mundo. En lo vivido ha quedado todo aquello que no tuvo vigencia en su momento. Estos restos del pasado – un pasado que, ahora lo sabemos, se escapa a cualquier totalización última– siguen ahí, las subsiguientes configuraciones de sentido las auscultarán y reconsiderarán, siempre y cuando la actitud no sea la de la superación sino la de la *pietas*. Al respecto afirma Vattimo:

una vez descubrimos que todos los sistemas de valores no son sino producciones humanas, demasiado humanas, ¿qué nos queda por hacer? ¿Liquidarlos como a mentiras y errores? No, es entonces cuando nos resultan todavía más queridos, porque son todo lo que tenemos en el mundo, la única densidad, espesor y riqueza de nuestra experiencia, el único «ser». (1991, p.32)

5. Perfil de una antropología débil

A partir de los elementos anteriormente señalados podemos perfilar algunas recomendaciones que harían factible la consecución de una antropología débil, de una antropología decolonizada que no cae en la paradoja de criticar “modernamente” a la antropología moderna. Estas son apenas unas recomendaciones programáticas, no esperan ser el modelo de una “nueva” y “mejor” antropología, lo cual nos ubicaría en el horizonte del pensamiento moderno, tal como lo hemos expuesto anteriormente. Lo que se propone aquí son unas orientaciones posmetafísicas de la antropología, orientaciones que se convierten en líneas de reflexión a futuro.

1. Asumir un proceso ético de secularización de la antropología, es decir una actitud de prudencia frente a nuestras pretensiones de cambiar el mundo según nuestros particulares esquemas interpretativos que violentan las correspondientes visiones del mundo provenientes de la alteridad. La antropología débil no sólo se ocupará – como tradicionalmente lo ha hecho la antropología– de las configuraciones del mundo de la alteridad, sino también de su propia herencia teórica que ha sido convertida en monolito por la teoría antropológica. Las huellas no consideradas por

la antropología sobre su devenir histórico se presentan como una tarea inacabada e inacabable. La secularización de la antropología haría referencia a la desacralización de la propia teoría contemporánea que anula buena parte de lo vivido e imposibilita, en ocasiones, la reconsideración del pasado de la antropología misma.

2. Abrir el espacio para preguntarse e intentar responder la siguiente pregunta: ¿Debe contraponerse a la violencia metafísica otra metafísica violenta? Para dicha repuesta es importante la genealogía de la violencia metafísica que parece caracterizar a la antropología. Una genealogía que tiene como finalidad no sólo descubrir las estrategias de subordinación epistémica de la realidad que ella misma ha configurado, sino también recordarnos que provenimos de una tradición que constantemente corre el riesgo de absolutizar sus propios resultados considerándolos los “mejores” y, por ende, excluyendo cualquier otra propuesta. Esas otras propuestas excluidas en cada época siguen conformando las huellas de lo vivido.
3. Comprender que cualquier perspectiva interpretativa, liberadora u opresora, corre el riesgo de reducir al otro, y a nosotros mismos, a sendos horizontes considerados pertinentes por una cultura determinada y según un marco epistemológico específico. La contextualización histórico-cultural de nuestras propuestas, y el asumirlas como tales, será el horizonte de validez de las mismas en el marco de las producciones generadas por la antropología débil.
4. Lo anterior nos inspira para realizar una revisión problematizadora de la tradición antropológica local –es decir, guatemalteca– con el fin de reconocer los riesgos de repetir la misma actitud metafísica con contenidos diversos. Dicha revisión apuntaría hacia el auscultamiento de la colonialidad de la antropología en su devenir histórico. Lo que hicimos en el tercer apartado es un ejemplo del tipo de revisión histórica propuesta. Dicho apartado se dedicó a caracterizar la violencia metafísica categorial de las respectivas interpretaciones de la realidad sociocultural; sin embargo, la tarea de reconocer las “huellas” de otros discursos que no hicieron época será fundamental en la tarea del investigador de la historia de la antropología.
5. Reconocer que lo vivido por la antropología, para bien o para mal, representa su historia, su tradición, y que por ende no puede ser olvidado creyendo que ahora tenemos la verdad plena que la antropología anterior obvió. Hacia a esto apunta el pensamiento rememorante-distorsionante-débil propuesto por Vattimo.
6. Reconocer el *locus* de enunciación de toda propuesta, que nos convertiría en académicos más cuidadosos de las generalizaciones universalizantes a partir de resultados surgidos de una contextualidad determinada. Las orientaciones de Walter Mignolo al respecto serían de gran utilidad para dicha labor.³⁵
7. Como consecuencia de lo anterior nos abriríamos a la condición hermenéutica del pensar –que implica unas condiciones disciplinarias, un momento histórico preciso, una comunidad epistémica determinada, y unos, explícitos o implícitos, juegos de poder en nuestras propuestas– para salir de la sacralidad del dato, del “hecho”, como supuesto fundamento absoluto de nuestra perspectiva.
8. Apertura a la diseminación de las fronteras disciplinarias. Las disciplinas, tal como surgieron en el siglo XIX, aprehendieron un objeto de estudio específico que dotó de identidad a cada feudo disciplinar. El reconocimiento ético de la alteridad permite poner en cuestión la tendencia actual de la antropología hacia su actitud de abordar los elementos exóticos –según la antropología misma– de los espacios

³⁵ Tendríamos que problematizar lo que De Sousa Santos (2006) llama “la razón metonímica”: “esta es una racionalidad que fácilmente toma la parte por el todo, porque tiene un concepto de totalidad hecho de partes homogéneas.” (p.20)

en los que desenvuelve su actividad profesional. Abrirse a la diseminación de sus fronteras disciplinares es abrirse a otros campos de investigación, a otras problemáticas y a otros tipos de reflexiones teóricas.

9. Para lo anterior se vuelve importante la actitud de “desobediencia epistémica”, tal como la nombra Walter Mignolo (2007, p.224)
10. Reconocer que la violencia metafísica de la antropología no cambia única y automáticamente con el cambio de “sujetos” de investigación, que desde las mismas prerrogativas violentas consideran que cambio de sujeto equivale a fin de la violencia.

Habrá que recordar que uno de los más característicos componentes de la historia del pensamiento occidental ha sido la de “sujeto”, de un “yo”, que se ha convertido en la referencia primera del quehacer técnico y de la construcción del mundo según este paradigma. Esta noción, además, se convirtió durante la modernidad en el punto de partida de la evaluación y manipulación del ente por parte de un “sujeto”, fundamento de la realidad, que no sólo tuvo jurisdicción instrumental frente al ente, sino también frente al ente que sí mismo es. En este sentido Vattimo recoge de Heidegger el origen etimológico de la palabra “sujeto” que nos revela de forma más precisa esta implicación existencial para la configuración del mundo por parte de un “yo” que se enseorea sobre las cosas e incluso sobre otros “yo”:

La palabra latina subjectum traduce la palabra griega hipokéimenon acentuando... el sentido de fundamento y de base que rige todos los caracteres “accidentales”, todas las propiedades del ente... el fundamento absoluto e indudable de la realidad es ahora el yo del hombre... es algo que se puede comprender si se piensa en cómo la ciencia y la técnica determinan constitutivamente el rostro del mundo en la edad moderna; no se trata sólo de que el hombre... piensa que el ser de las cosas depende de él mismo y se reduce a él. La tecnificación del mundo es la realización efectiva de esta idea. (1993, pp. 83-84)

Este hombre occidental que como *subjectum* se vuelve la medida ante todo lo demás y, sobre todo, ante los otros hombres no-occidentales, provoca una clara reducción etnocéntrica que reduce todo lo otro a su voluntad y que llega al extremo de manipular, nuevamente es bueno repetirlo, a otros hombres, convirtiéndose con ello en un artificio particular de la violencia. En este sentido las colonizaciones del siglo XIX representan la eventualización o historización de esta mentalidad, que de forma concéntrica valora y determina lo que considera periferia y ante lo que asume el rol de crearse modelo. Esta herencia que determina al “sujeto” tendrá que ser tomada en cuenta en cualquier adjudicación categorial.

Finalmente, reconocer, y con ello problematizar, que los mecanismos de autorización y poder institucionales –universidades, centros de investigación, acreditaciones académicas, etc.– con los que está ligada la antropología, siguen conformando espacios policiacos y de validación de los resultados obtenidos, que siempre tienen efectos de poder y exclusión determinados.

Bibliografía

- Adams, Richard (1956a) **Encuesta sobre la Cultura de Los Ladinos en Guatemala**. Seminario de Integración Social Guatemalteca. No.2. Guatemala: Ministerio de Educación Pública.

(1956b) "La ladinización en Guatemala". En **Integración Social en Guatemala**. Seminario de Integración Social Guatemalteca. No.3. Guatemala: Tipografía Nacional. pp.213-244.

- Bastos, Santiago; Cumes, Aura y Lemus, Leslie (2007) **Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Texto para el debate**. Guatemala: FLACSO CIRMA Cholsamaj.
- Bhabha, Homi (2007) **El lugar de la cultura**. Buenos Aires: Manantial.
- Castro-Gómez, Santiago (2005a) **La poscolonialidad explicada a los niños**. Colombia: Instituto Pensar, Universidad del Cauca.
(2005b) "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". En Lander, Edgardo. **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales –CLACSO. pp. 145-161.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) (2007) **El giro decolonial**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- De Sousa Santos, Boaventura (2006) **Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO.
- Geertz, C., Clifford, J. y otros (2003). **El surgimiento de la antropología posmoderna**. 5ª.edic. Barcelona: Gedisa.
- González Ponciano, Jorge Ramón (2004) "*Esas sangres no están limpias*". Modernidad y pensamiento civilizatorio en Guatemala (1954-1977). En Arenas, Clara; Hale, Charles y Palma, Gustavo. **¿Racismo en Guatemala?** Guatemala: AVANCSO. pp. 1-44
- Guzmán Böckler, Carlos y Herbert, Jean-Loup (1974) **Guatemala: una interpretación histórico-social**. 4ª. edic. México: Siglo XXI.
- Harris, Marvin (2005) **El desarrollo de la teoría antropológica**. 14ª. edic. Madrid: Siglo XXI.
- Lander, Edgardo (2005) "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En Lander, Edgardo. **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales –CLACSO. pp. 11-40.
- Mellino, Miguel (2008) **La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales**. Buenos Aires: Paidós.
- Mignolo, Walter (2007a) **La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Gedisa
(2007b) "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto." En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) **El giro decolonial**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. pp. 25-46
(2003) **Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Akal.
(1996) "Herencias coloniales y teorías postcoloniales". En González Stephan, Beatriz (comp.) **Cultura y Tercer Mundo. Tomo II: Nuevas identidades y Ciudadanías**. Venezuela: Nueva Sociedad. pp. 99-136.

- Mignolo, Walter (comp.) (2001) **Capitalismo y geopolítica del conocimiento**. Buenos Aires: Ediciones del siglo.
- Redfield, Robert (1962) "Los grupos étnicos y la nacionalidad". En **Guatemala Indígena**. Diciembre. Vol. II. No.4. pp. 39-45.
- Restrepo, Eduardo (2007) "Antropología y colonialidad". En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (edit.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar-Universidad Central-IESCO-Siglo de Hombre Editores. pp. 289-304.
- Saénz de Tejada Rojas, Ricardo (1994) **La Antropología en Guatemala**. Guatemala: USAC.
- Smith, Carol (2004) "Interpretaciones norteamericanas sobre la raza y el racismo en Guatemala. Una genealogía crítica." En Arenas, Clara; Hale, Charles y Palma, Gustavo. **¿Racismo en Guatemala?** Guatemala: AVANCSO. pp. 111-165.
- Vattimo, Gianni (2004) **Nihilismo y emancipación**. Barcelona: Paidós.
 - (1995) "Dialéctica, diferencia y pensamiento débil". En Vattimo, Gianni y Rovatti, Pier Aldo (eds.) **El pensamiento débil**. 3ª. edic. Madrid: Cátedra.
 - (1994) **El fin de la modernidad**. Barcelona: Gedisa.
 - (1993) **Introducción a Heidegger**. 2ª. edic. Barcelona: Gedisa.
 - (1991) **Ética de la interpretación**. Barcelona: Paidós.
 - (1986) **Las aventuras de la diferencia**. Barcelona: Ediciones Península.
- Vattimo, Gianni (comp.) (1992b) **La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad**. Barcelona: Gedisa.