

CAPÍTULO 4

Relativismo cultural y diversidad cultural en un mundo global. Dos conceptos controversiales

Rosana Menna

Merece una aclaración que este capítulo no cierra los temas tratados hacia respuestas definitivas, sino por el contrario abre el curso de la reflexión de conceptos teóricos con los que se abordaron y abordan problemáticas sociales y culturales de amplísimo impacto en la vida de los seres humanos que los atravesaron y atraviesan, en toda la orbe del globo.

Porque no se trata de mostrar que algunos - y solo algunos, dado que la temática es amplísima- de los productos intelectuales referenciados, sean vistos por los/as lectoras y/o estudiantes, como una publicidad a un/a consumidor/a de textos, y disponga de un libre repertorio de elecciones, como el/la consumidor/a de otras mercancías con libertad de consumo que parece propia de nuestros tiempos. Se trata, más bien, de que una dotación teórica concreta permite el juicio crítico sobre la propuesta contrapuesta, aunque esta sea objeto de las inclinaciones del lector/a, investigador/a y estudiante. Y consecuentemente, ese lector/a/, investigador/a o estudiante pueda ejercer su placentera elección desbrozando de cierta maleza las opciones teóricas predilectas.

Ya sea porque se estime que el mundo es efectivamente uno, homogéneo y continuo — como resultado de la ineludible globalización—, sea por el desánimo que genera la dificultad de llegar a consensos transculturales sobre valores y razones, muchos signos apuntan a un peligroso y renovado retorno del etnocentrismo⁶¹ conjuntamente con un abandono del relativismo, antídoto de aquél.

⁶¹ Desde una perspectiva de una Licenciada en Derecho, Amy Chua en su profundo examen del impacto de la globalización en el mundo tras la caída del muro de Berlín, desmitifica la primera fascinación que: la combinación de democracia y libre mercado harían del mundo una comunidad de Naciones modernizadas, que dejarían atrás los odios étnicos y la inestabilidad. En su libro “El Mundo en Llamas”, demuestra que se ha producido justo el efecto opuesto, al tiempo que previene los peligros de pretender el establecimiento de una democracia de libre mercado al estilo occidental [a todos] los países en vías de desarrollo. El agudo examen de la globalización en el mundo, del que Amy Chua aporta numerosos ejemplos, desde África y Asia hasta Rusia e Hispanoamérica, desvela una inesperada realidad: en cada uno de estos lugares la combinación de ambos factores ha posibilitado la concentración de una riqueza espectacular en manos de una minoría, lo que ha dado lugar al renacimiento de odios étnicos y al establecimiento de gobiernos nacionalistas que han

Globalización

Vínculos internacionales incrementados e intensificados en relación con la expansión del capitalismo occidental, especialmente de Estados Unidos, que afecta a las culturas mundiales.

Relocalización

Transformación de la cultura global en algo nuevo, por las culturas locales

(Miller, B.; 2011 p.24)

Giddens entiende que "(...) la globalización es política, tecnológica y cultural, además de económica. Se ha visto influida sobre todo, por cambios en los sistemas de comunicación, que datan únicamente en los finales de los años setenta". (Giddens: 2007, p. 7) Este movimiento global no es para Giddens un orden mundial dirigido por una voluntad humana colectiva. Más bien está emergiendo de una manera anárquica, casual, estimulado por una mezcla de influencias.

Dada la situación actual, "la impotencia que experimentamos no es señal de deficiencias personales sino que refleja las deficiencias de nuestras instituciones. Necesitamos reconstruir las que tenemos o crear otras nuevas. Pues la globalización hoy no es accesoria en nuestras vidas. Es un giro en las propias circunstancias de nuestra vida. Es la manera en que vivimos ahora". (Giddens: 2007, p. 11).

Entonces, la globalización, es el proceso de intensa interconectividad global y movimiento de bienes, información y personas, es una fuerza principal de cambio cultural contemporáneo. Ha cobrado impulso por el reciente cambio tecnológico, en especial en las tecnologías de la información y la comunicación. La globalización no se difunde de manera homogénea, y sus interacciones y efectos en las culturas locales varían sustancialmente, de cambios positivos a eliminación y destrucción cultural.

"De modo que el debate oscila entre 'totalidad' y 'parte', entre 'integración' y 'diferencia', entre 'homogeneización' y pluralidad'. Es como si nos halláramos ante un mundo esquizofrénico: por una parte, posmoderno infinitamente multifacético; y por otra, uniforme, siempre idéntico" (Ortiz; 1998b, p. 136).

seguido una política de confiscación y venganza, como ha sido el caso de Milosevic en Serbia o de Mugabe en Zimbabue. También analiza las distintas reacciones producidas luego de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y muestra que una de las causas fue la reacción de contrariar al poder de Estados Unidos que se había generado en muchos lugares del mundo (Chua, A, p. 2003) Y similares apreciaciones del fenómeno tiene el sociólogo Zygmund Bauman las que comenta en su libro "Globalización" (2010).

Según Bárbara Miller (2011) propone y ejemplifica (ver Tabla 4.1):

Tabla 4.1. *Distinción entre diversos modelos de interacción cultural e que recogen algunas de las variaciones en el mundo globalizado (Miller ; 2011).*

Cuatro modelos de interacción cultural	
Choque de civilizaciones	Modelo de conflicto
Mcdonalización	Modelo de expansión y poder
Hibridación	Modelo de mezcla
Relocalización	Recreación con modificación local de la cultura global

- El discurso del **choque de civilizaciones** propone que la expansión del capitalismo euro-americano y su modo de vida por todo el mundo ha generado desencanto, alienación y rencor en otros sistemas culturales. Este modelo divide el mundo entre “Occidente, por un lado, y todos los demás, por el otro”.
- El modelo de **McDonalización** propone que, bajo la poderosa influencia de la cultura corporativa dominante de EE. UU., el mundo se va haciendo culturalmente homogéneo. La cultura de comida rápida (*fast-food*), con sus principios de producción en masa, velocidad, estandarización y servicio impersonal viene a ser el centro de esta nueva cultura global.
- La **hibridación**, también llamada sincretismo o criollismo, se da cuando varias facetas de dos o más culturas se combinan para formar algo nuevo: una mezcla. Por ejemplo, en Japón una abuela puede hacer una reverencia de agradecimiento a un cajero automático. En las regiones ártica y amazónica los pueblos indígenas usan satélites para levantar mapas y proteger las fronteras de sus territorios ancestrales.
- Un cuarto modelo es la localización o **relocalización**⁶², transformación de la cultura global en algo novedoso, por las microculturas locales. Considere el caso de los McDonald. En muchos establecimientos asiáticos la gente se resiste a la pauta de comer deprisa e insiste en realizar relajadas reuniones familiares (Watson, 1997). Los directivos de McDonald han alterado y ajustado el ritmo del servicio para permitir turnos de comida más lentos. En

⁶² Aunque la traducción literal del inglés es “localización”, hemos optado por utilizar el término “relocalización” ya que este enfatiza la adaptación de procesos o elementos globalizadores a escala local. En ciencias sociales circula otro concepto semejante: “glocalización”, que tiene su origen en el mundo de las multinacionales japonesas. “Glocalización” es el proceso de adaptación a lo local de un producto globalizado; a diferencia de la relocalización, la glocalización está controlada desde arriba por la empresa que trata de popularizar el producto. (Miller, 2014)

Riyad, Arabia Saudí, McDonald proporciona zonas separadas para las familias y para las parejas heterosexuales. Existen muchos más ejemplos de relocalización

Un mundo de culturas e identidades múltiples y simultáneas

Formando parte de las grandes delimitaciones culturales que realizan los/as antropólogos/as, pueden hacer hacia su interior, una gran variedad de distinciones por clase, raza, edad, institución, etnicidad e indigenismo, género y sexualidad; las que suelen ser descritas como microculturas. Una persona individualizada, en esta compleja situación, probablemente participe de varias microculturas (y por ende tenga simultáneamente más de una identidad) (Augé, 2014). Las microculturas y sus identidades pueden superponerse o relacionarse jerárquicamente entre sí en términos de derechos, poder y estatus.⁶³ Es muy importante entonces, visualizar estas categorías: Diferencias/Diversidades/Desigualdades y relacionarlas con la presencia o ausencia del uso jerarquías; tanto en el mundo social como también en los modelos de las explicaciones académicas de la antropología (Boivin, Rosatto, 2004).

El Relativismo Cultural y su contracara el Etnocentrismo

Casi todas las personas crecen pensando que *su* cultura es *el* modo de vida correcto y que "los otros" que no la comparten son extraños e inferiores. Los/as antropólogos/as socioculturales denominan **etnocentrismo** a esta actitud: juzgar otras culturas con los parámetros de la propia, en lugar de hacerlo con los de las otras, que son las juzgadas. "El etnocentrismo ha alimentado siglos de esfuerzos para cambiar a los "otros" en todo el mundo, a veces con la labor de los misioneros, a veces en forma de dominación colonial". (Miller, 2011, p.30).

Formas del etnocentrismo

Según sostiene Nicolás Sánchez Durá (2013) el etnocentrismo puede tomar tres formas distintas básicas: a saber, *la de una universalidad impostada*, *la del exotismo* y *la de un particularismo narcisista exacerbado*. Pueden denominarse las tres formas básicas de modo más sintético

⁶³ Al estudiar con los recortes de esas microculturas, el contraste entre distinciones y jerarquía es importante. Las personas y los grupos se pueden considerar distintos/as unos de otros/as en función de alguna característica peculiar, pero pueden ser o no ser desiguales sobre esta base. Por ejemplo, las personas con ojos azules o castaños pueden reconocerse como distintos/as, pero esa distinción no entraña un estatus o un trato desigual. En otros casos, estas marcas de distinción devienen en razones para la desigualdad, cómo lo ha sido el color de la piel y tipo de cabello en relación a la fisonomía, o el tipo de consumo que se exhibe en relación a la cultura.

cómo: **la radical, la exotocista y la narcisista**. Mientras que la primera es un etnocentrismo vulgar, la segunda y la tercera conforman versiones más sutiles y disfrazadas. (Jacorzynski, 2013) Hasta podrían llegar a disfrazarse de relativismo cultural.

Entonces, el etnocentrismo de **universalidad impostada** (o *radical*) admite varios grados: desde excluir al otro (u otra) absolutamente de la humanidad, hasta su consideración como humano/a pero defectuoso/a, incompleto/a, o troncado/a. Concepción que abonaba la teoría evolucionista, bajo las consignas de civilización versus barbarie; las teorías eugenésicas implementadas bajo el régimen Nazi; y otras que con nuevos ropajes del “progreso” o de “modernización”, todavía inspiran a muchas políticas tutelares que esconden la aspiración de poder hegemónico al interior de los Estados y se ejercen sobre sectores de las propias poblaciones que se consideran “arcaicas”, “retardatarias”, “premodernas”, etcétera (Sánchez Durá, 2013).

Mientras que en **el etnocentrismo como exotismo** (o *exotocista*) no trata al otro como un ser humano defectuoso, pero sólo será plenamente humano/a una vez tutelado/a.

Es un etnocentrismo —prima facie enmascarado de relativismo— cuya característica es considerar al extraño como objeto de su fantasía [...]. Ese mecanismo de proyección en **el otro**, de los valores que se quiere defender, convirtiéndole en el espejo idealizado para mirarse uno mismo y mirar a sus semejantes. Esta postura ha tenido muchas versiones y en todas al extraño, así desfigurado, se le constituye en instancia crítica desde donde avistar, como contrapunto, lo que se desea que se cumpla entre los propios.[...] Este etnocentrismo de buenas intenciones está mucho más extendido de lo que parece. Como dice un proverbio castellano: «de buenas intenciones está empedrado el camino al infierno». De hecho, parte de la mal llamada antropología posmoderna se ha dedicado a la crítica de todas las representaciones exotistas o de las diferentes versiones del “buen salvaje” y de la Arcadia Feliz. (Sánchez Durá; 2013, p. 33-35).

"Sánchez Durá tiene razón: el buen salvaje es un invento de otro salvaje, el europeo que, al terminar la masacre, se autoculpa. Renato Rosaldo llamó a esta actitud la “nostalgia imperialista”. (Jacorzynski, 2013, p. 52).

Por su parte **el particularismo exacerbado** (*narcisista*).

Ahora bien, la huida de un falaz universalismo puede concluir en un particularismo exacerbado de paradójicas consecuencias etnocéntricas. Éste es otro etnocentrismo que corresponde al periodo que media entre la época en la que existían poblaciones o etnias separadas y estancas —a las que accedía el antropólogo a través de toda clase de dificultades físicas sirviéndose de intermediarios— y aquella en que la variedad cultural está presente no lejos, sino entre nosotros, en las antiguas metrópolis coloniales y también en las antiguas colonias. (Sánchez Durá; 2013, p. 35).

Se destaca así la posición, en apariencia paradójica, de Lévi-Strauss entre sus dos obras *Raza e historia* y *Raza y cultura*; pues muestra que en la lucha contra todas las formas de discriminación por medio de *la igualdad* y *la fraternidad* entre los hombres; lo que arrastra a la humanidad hacia una civilización mundial, y ese sueño compromete la diversidad destructora de esos viejos particularismos.

Sánchez Durá resume la paradoja a la que llega Lévi-Strauss en la primera [obra]: lo que posibilita el encuentro de culturas es su diferencia, pero en el curso de los intercambios culturales llega un momento en que ya no habrá nada que intercambiar (Jacorzynski, 2013, p. 53).

Porque no se puede, a la vez, fundirse en el goce del otro, identificarse con él y mantenerse diferente. Plenamente lograda, la comunicación integral con el otro condena en un plazo más o menos breve la originalidad de su creación y la mía (Lévi Strauss, 1993, p. 140-141).

Lévi-Strauss no ve en esa actitud, ningún inconveniente: porque para él, el etnocentrismo empieza cuando se jerarquizan las culturas, cosa que no hace en sus investigaciones.

Pero se debe tener mucho cuidado con la insistencia en las diferencias que pueden desembocar en la magnificación de lo pequeño, y favorecer así el olvido de lo común. Sobre todo en el caso de unidades culturales heterogéneas — comunidades que se dedican cada vez más a hacer apología de sus héroes y estigmatizar a sus enemigos— dónde la hostilidad e intolerancia entre los grupos no tiene relación directa con el grado de diferencias culturales o históricas. De ese modo, se exaltan las diferencias y las resignifican por el mero hecho de su reivindicación violenta. Es decir, es un mundo donde las relaciones de poder, en una dirección u otra, “agrandan lo pequeño” y el ensimismamiento identitario como una forma de resistencia, o bien avalan políticas de exclusión y dominio. (Sánchez Durá, 2013).

Relativismo cultural

Todas las agrupaciones humanas poseen cultura y desde este constructo emergente, cada una de ellas posee sus propias creencias y valores. Desde el punto de vista antropológico, el «Relativismo Cultural» argumenta que cada cultura debe ser entendida y comprendida desde sus propios parámetros; y como principio rector, sostiene que ninguna cultura es superior o inferior a otra. Desde su gestación para la disciplina antropológica se opone con vehemencia al etnocentrismo.

¿Cómo puede adquirir una persona el sentido del relativismo cultural? Barbara Miller nos indica que la mejor manera es conseguir pasar un tiempo considerable viviendo con otras personas ajenas a las de la cultura propia. Estudiar en el extranjero y viajar de forma socialmente comprometida. También se pueden experimentar aspectos determinados de otras culturas leyendo sobre ellas, aprendiendo en clases de antropología, aprendiendo otro idioma, haciendo búsquedas en Internet, preparando y comiendo alimentos “*extranjeros*”, leyendo novelas de autores de otras culturas y haciendo amigos “diferentes culturalmente” a uno.

(...) el relativismo cultural sigue vivo como parte del currículo de los estudios de licenciatura [en antropología] y quienes enseñamos cursos introductorios hemos de afrontarlo, con sentido del deber, al menos una vez por semestre.[...] Si no lo hiciéramos así -tememos- nuestros estudiantes nos tomarían por negligentes.[...] En otros campos [del saber], retoman con regularidad argumentos contra el relativismo cultural, a menudo como parte de reflexiones más amplias sobre los dilemas prácticos y éticos de la vida en sociedades pluralistas. Son incontables los filósofos y politólogos que lo han declarado muerto en virtud de argumentos lógicos y éticos. Y, sin embargo, ni totalmente asumido ni repudiado por completo, el relativismo cultural sigue en pie.[...] En ningún lugar cuenta el relativismo con mayor crédito que entre estudiantes de licenciatura. No soy el único en haber observado el rápido giro que suele producirse en los valores del alumnado tras comenzar a estudiar antropología hacia una aceptación acrítica de casi cualquier conducta justificable en términos de la cultura del actor (Brown, 2010, p. 25-27).

Nos parece interesante y bien planteado el desafío que se propone Michael Brown en su artículo Relativismo 2.0, es parte de la bibliografía que les recomendamos:

Tras sopesar los argumentos a favor de un abandono absoluto del relativismo cultural, acabo proponiendo una versión corregida y defendible que resultase consistente con la práctica antropológica contemporánea. En una disciplina notablemente fragmentada, puede parecer que esta última meta apunta demasiado lejos, pero creo que la empresa merece la pena. Este proyecto está dirigido a dos amplias audiencias: primero, a no antropólogos, muchos de los cuales persisten erróneamente en ver en la obra de Herskovits y otros boasianos la expresión definitiva del relativismo antropológico prevalente en la profesión. Segundo, a mis colegas antropólogos, cuyo apego a ciertos elementos del relativismo cultural -un apego vigente, si bien altamente selectivo- puede minar el papel histórico de la antropología como la disciplina mejor cualificada para arrojar luz sobre amplios patrones transhistóricos de la vida humana (Brown: 2010, p. 28).

Relativismo en General

Hay que tener presente que

(...) el relativismo no constituye una orientación única, sino que está conformado por una gama de muy diversas formulaciones. No son ni la unicidad, ni la homogeneidad, sino la pluralidad y la heterogeneidad las que caracterizan al relativismo. De este modo, en la medida en que nos confrontamos a distintos planteamientos, parecería que la argumentación en contra del relativismo debería modularse en función de sus distintos tipos.[...] De hecho, podemos intuir que el relativismo es plural considerando simplemente, si se considera las notables diferencias que separan a algunos de los pensadores a los que se suele adjudicar, con razón o sin ella, la etiqueta relativista. Algo tienen en común, pero también es mucho lo que diferencia a pensadores como: Friedrich Nietzsche (1844-1900), Ludwig Wittgenstein (1889-1951), Thomas S. Kuhn (1922-1996), Paul Feyerabend (1924-1994), Nelson Goodman (1906-1998), Willard van Orman Quine (1908-2000), Richard Rorty, Michel Foucault o Jacques Derrida (1930-2004). (Ibañez, 2005, p. 41).

Dada la gama de combinaciones posibles de los distintos valores de X [lo relativizado: las creencias, la verdad, el conocimiento, los principios éticos, etcétera.] y de Y [la instancia relativizadora: puede ser el lenguaje, la cultura, las formas de vida, etcétera] nos indica que el espectro de las diversas modalidades del relativismo es de una considerable amplitud. Y la propia amplitud de este espectro debilita seriamente la pretensión de descalificar el relativismo a partir de un criterio simple y único, como puede ser el criterio de la inconsistencia lógica o de la autocontradicción. (Ibañez, 2005, p. 43).

En efecto, cuando se habla de relativismo en general hay que tener en cuenta tres factores: 1) qué es aquello que se relativiza —la ontología, las razones, la verdad, los valores—; 2) respecto de qué marco o contexto se hace relativo lo relativizado —las teorías, los lenguajes, los esquemas conceptuales, las culturas—, y 3) la fuerza o radicalidad con la que se relativiza algo respecto de un marco o contexto⁶⁴ de referencia. (Sánchez Durá; 2013, p.36).

Por supuesto, no vamos a presentar todas las modalidades del relativismo, nos limitaremos a discutir solo las que suscitan las polémicas más enconadas.

Pero es importante no caer en la trampa de lo que Michel Foucault denunciaba cuando, en una respuesta a algunos de sus críticos, diferenciaba claramente «lo que dicen que digo» por una parte, y «lo que realmente digo», por otra. Es bien conocido que el relativismo ha sido definido, las más de las veces por sus detractores, y éstos se han encargado de definirlo en unos términos que eliminan de raíz toda posibilidad de defenderlo. Así que lo primero que debemos

⁶⁴ No se puede entender un proyecto intelectual y su desarrollo si no se le contempla en el marco de un espacio teórico, institucional y político. Lo que Pierre Bourdieu llama «un campo»." (Eribon, 2004)

hacer para poder discutir seriamente es escuchar lo que el relativismo «dice», y dejar de lado «lo que dicen que dice (Ibañez, 2005, p. 54).

Por ello es necesario, entonces, descartar dos formas de presentar el relativismo a las que suelen recurrir con bastante frecuencia los antirrelativistas.

- Una forma de presentar el relativismo le atribuye la siguiente afirmación, según la cual:

Todos los puntos de vista son igualmente válidos, o igualmente verdaderos.

Esta afirmación sitúa al relativista en la tesitura, absurda, de tener que exponer su punto de vista (por ejemplo, su punto de vista en defensa del relativismo), aceptando de entrada que no hay ninguna buena razón para considerar que su punto de vista sea mejor que otros, y que no hay motivos para que nadie, ni siquiera él mismo, prefiera ese punto de vista frente a otros puntos de vista.

- La otra forma de presentar el relativismo radica en imputarle la utilización de la subjetividad, puramente individual, como instancia relativizadora, haciéndole cargar tesis como la siguiente:

Una proposición es verdadera, o es falsa, si así lo considera la persona que la enuncia o que la enjuicia.

Desde esta perspectiva, es individualmente la persona quien decide sobre el valor de verdad o falsedad de las proposiciones. Está claro que ésta formulación obtura todo espacio de debate.

Por ello según Tomás Ibañez concluye que:

La contradicción de afirmar por una parte, y de negar por otra, al mismo tiempo, la dimensión dialógica que es constitutiva del proceso mismo de la argumentación. En efecto, por el hecho mismo de formular una proposición, el relativista instituye necesariamente un espacio dialógico, pero, simultáneamente, tiene que negar esta dialogicidad, puesto que la decisión sobre la proposición que ha formulado remite exclusivamente a la unidad individual, cerrada sobre sí misma. [...] La mejor manera de mostrar que alguien es inconsistente y contradictorio consiste en poner en su boca una afirmación y la contraria. Sin embargo, obviamente, el relativista no tiene por qué admitir que no haya puntos de vista preferibles a otros, ni tiene por qué encerrar en el espacio de la subjetividad individual la aceptabilidad de los argumentos. (Ibañez, 2005, p. 45).

¿Universalidad o particularidad de la cultura?

En el estudio comparado de las culturas, el problema principal es la elaboración de categorías que sean lo suficientemente amplias como para aplicarlas a todas las culturas que se estudian y, al mismo tiempo, lo suficientemente específicas como para señalar similitudes que sean más que meras aproximaciones. Este problema dio origen a dos posiciones de interpretación de la naturaleza de la cultura en relación con lo relativo o particular y con lo general o universal. (Moreno Feliú, 2010).

Para una apretada síntesis ver la siguiente tabla (4.2):

Tabla 4.2. *Distinción entre el particularismo del relativismo y universalismo cultural*

Relativismo cultural	Universalismo cultural
Corriente antipositivista	Pensamiento positivista
Particularismo histórico	Evolucionismo: un arco político-ideológico desde Spencer a Marx
Incorpora los principios de contexto, sistema (<i>equifinalidad</i>) y estructura	Se rige por principios deterministas de causalidad lineal y necesidad
Principios de función y forma	Principio de sustancia (considerar cada hecho por lo que es y no por su <u>función</u> o finalidad)
Prefiere los estudios sincrónicos o descriptivos	Prefiere los estudios diacrónicos
Distingue las ciencias de la naturaleza de las ciencias de la cultura	Consideración de la ciencia natural como modelo de toda ciencia
Cada cultura debe entenderse dentro de sus propios términos y subraya la imposibilidad de establecer un punto de vista único y universal en la interpretación de las culturas	Afirma la existencia de valores, juicios morales y comportamientos con valor absoluto y, además, aplicables a toda la humanidad
No existen culturas inferiores ni superiores. Todas culturas son iguales en su valoración	Las culturas ordenadas en un esquema evolutivo, jerárquico (de mayor progreso)
Las diferencias de mentalidad dadas por el entorno cultural	Mentalidad, vinculado con la raza (mentalidad primitiva Lévy-Bruhl)
Comprender totalidades	Enumerar rasgos sin contextualizar

Los relativistas extremos niegan que puedan elaborarse categorías o proposiciones que sean al mismo tiempo exactas y universales, porque sostienen que cada cultura es única y, por lo tanto, debe analizarse mediante sus propias categorías. Reaccionan contra la ideología imperante en las últimas décadas del S XIX: el positivismo; en antropología, dominado por el evolucionismo de corte universalista.

Los universalistas, por su parte, aunque tienen que aceptar el hecho evidente de la diversidad, sostienen que la naturaleza humana es universal, en consecuencia la cultura también debe serlo en sus formas esenciales, un buen representante de esa postura es Lévi-Strauss.

Según Franz Boas, cada cultura es única porque es producto en parte de la casualidad y en parte de las circunstancias históricas irrepetibles. En 1887, será quien afirmaba que: "la civilización no es algo absoluto, sino relativo, y [...] nuestras ideas y concepciones son verdaderas sólo

en lo que concierne a nuestra civilización". Será luego, en 1896, un año después de haber ganado un sólido estatus en el Museo Americano de Historia Natural y en la Universidad de Columbia, publica en Science un artículo "*Las limitaciones del método comparativo*" en el que aparece por primera vez la expresión **relativismo cultural**. Sin embargo, creía en la existencia de valores universales: razón, libertad y solidaridad.

Ruth Benedict, sostuvo más tarde, que cada cultura es una expresión única y legítima de las potencialidades humanas, en consecuencia no puede haber normas universales de práctica cultural. También Alfred Kroeber pensaba que no se pueden elaborar categorías generales en las que se incluyan de manera exacta todos los fenómenos particulares de todas las culturas, por lo tanto las así llamadas "*categorías universales*" resultan inoperantes y, en consecuencia, falsas, no son funcionales, cuando se trata de aplicarlas.

En la década del 50', época en que se formuló la versión clásica del relativismo cultural y ocurre la gran propagación del relativismo a nivel popular; se malinterpretó en muchos aspectos lo que Herskovits estaba tratando de transmitir. Será M. Herkovits quien difunda a partir de 1948 la expresión "relativismo cultural", sosteniendo:

(...) que una cultura sólo puede ser comprendida y evaluada desde sus propias categorías; no existen, pues, verdades universales ni normas o valores universalmente válidos, a la luz de los cuales las diversas culturas pudieran ser juzgadas 'objetivamente' («desde fuera» o «desde arriba») [que] Los juicios se basan en la experiencia, y la experiencia es interpretada por cada individuo en términos de su propia enculturación" [y que] Debemos reconocer que la naturaleza pluralista de los sistemas de valor de las culturas del mundo [...] No puede juzgarse sobre la base de solo uno de esos sistemas (Herskovits, 1972, p. 103-109).

Es notorio que éste relativismo cultural clásico tiene, pese a todo, un anclaje indudablemente estadounidense. Dado que, sentó sus bases sobre el concepto de cultura, al cual complementa, y cuya influencia fue mayor en Norteamérica que en cualquier otro sitio, con el desarrollo de la antropología cultural.

(...) tanto el legado estadounidense de esclavitud y segregación racial como el permanente desafío de asimilación de grandes cifras de inmigrantes en una sociedad híbrida le dieron al relativismo cultural -y en particular a su tema de la tolerancia intercultural- una resonancia política de la cual ha carecido en buena parte de Europa hasta finales del siglo XX (Brown: 2010, p. 32).

Así y todo, no le faltaron críticos entre sus connacionales; Ralph Linton (1955) no concuerda con el Relativismo Cultural en la negación de las universales éticos. Por el contrario piensa que se pueden establecer principios formulados en un nivel de abstracción muy elevado como para abarcar la variabilidad ética que se encuentra en el mundo. Mientras que Clyde Kluckhohn (1955)

si bien sostiene que la naturaleza de los universales⁶⁵ no tienen existencia en el mundo externo, pero que sí existen como ideas o conceptos en la mente y que allí implican algo más que palabras; con lo que concluye que cómo hipótesis guía, para su posterior investigación empírica, ni el relativismo, ni el absolutismo extremo resultan sostenibles (Brown, 2010)

Los axiomas del relativismo cultural clásico, según los que consigna Michael Brown (Brown, 2010, p. 29-31) son:

- Toda cultura construye un mundo social total, que se reproduce a sí mismo por enculturación, valores, disposiciones, y comportamientos incorporados.
- La universalidad del etnocentrismo.
- Las formas de comprensión dependen de la enculturación: coherencia cultural. El/la etnógrafo/a DEBE interpretar una cultura determinada sobre la base de su propia lógica interna, implica una sensibilidad al contexto cultural, un equilibrio entre la empatía y el distanciamiento “*ver desde dentro*”, y “*no hacer juicios de valor*”.
- Las culturas no pueden ser puestas en un ranking según una escala evolutiva, sino debe verse a cada una como *sui generis* (se supone que cada cultura es un sistema) – los/as antropólogos/as están obligados a mostrar *tolerancia*.

Distintas clasificaciones de los tipos de relativismo cultural

Una de las formas adoptada por algunos antropólogos de relativismo cultural es el llamado relativismo cultural absoluto y su forma opuesta: relativismo cultural crítico.

Tabla 4.3. Una de las distinciones más amplias del Relativismo cultural

Relativismo cultural	
Absoluto	Nada cuanto exista en una cultura debe ser cuestionado o modificado por personas ajenas, porque sería etnocéntrico cuestionar cualquier idea de cualquier sitio
Crítico	Cualquiera puede cuestionar lo que ocurre en varias culturas, incluida la suya propia, si tiene en cuenta el modo en que prácticas y creencias particulares pueden dañar a algunos miembros; esta postura sigue la argumentación del comentario de Lévi-Strauss, de que ninguna sociedad es perfecta y, en consecuencia, todas las sociedades son capaces de aprender de otras

⁶⁵ Disputa de los Universales: recibe este nombre el problema clásico de la filosofía, en determinar qué tipo de entidad o realidad, les compete a los términos universales. Tras estos interrogantes, se halla de telón de fondo, la pregunta sobre qué clases de cosas existen. Históricamente la polémica surge en el seno de la filosofía medieval. (Cortés Murató y Martínez Rui, 1996) Algunos antropólogos/as insisten "en que se debe atender a los universales humanos, lo que lleva a una de las principales quejas al relativismo cultural la de que, al explicar el pensamiento y el comportamiento humanos exclusivamente por referencia a culturas particulares, ha marginalizado el estudio de la naturaleza humana en su sentido amplio". (Brown: 2010, p. 45).

La perspectiva que ofrece el relativismo cultural absoluto puede conducir, no obstante, a caminos peligrosos. Júzguese el caso del holocausto durante la Segunda Guerra Mundial, en el que millones de judíos, roma (gitanos) y otras minorías de Europa Oriental y Occidental fueron asesinados dentro del programa nazi alemán de supremacía aria. El relativista cultural absoluto se ve obligado, lógicamente, a mantener que, puesto que el holocausto se llevó a cabo de conformidad con los valores de la cultura, los extranjeros no tienen facultad para cuestionarlo. ¿Alguien puede sentirse cómodo con esta postura?

El relativismo cultural crítico ofrece una alternativa que propone preguntas sobre prácticas e ideas culturales en función de quién y por qué las acepta, y quién puede dañar o ayudar. Respecto al holocausto nazi, un relativista cultural crítico se preguntaría: “¿De quién es la cultura que defendió el asesinato de millones de personas sobre la base de la pureza racial?”. No la de los judíos, roma (gitanos) y las restantes víctimas. Fue la de los partidarios de la supremacía aria, un grupo más entre otros. En otras palabras, la situación era más compleja que el planteamiento propuesto por el sencillo relativismo cultural absoluto: fue un caso de imperalismo cultural, en el que un grupo dominante se arrogó la supremacía sobre culturas minoritarias y emprendió acciones en su propio interés, a despecho de las culturas subyugadas. El relativismo cultural crítico evita caer en la trampa de una perspectiva homogénea. Reconoce las diferencias culturales internas entre, opresores y víctimas; ganadores y perdedores. Presta atención a los intereses de los distintos grupos de poder y puede aclarar las causas y efectos de conflictos recientes y contemporáneos, como los de Ruanda, Irak o Kenia, Sur Sudán, Medio Oriente (Miller, 2011)

Muchos/a antropólogos/as culturales pretenden realizar una labor crítica (lo que significa sondear los intereses de poder subyacentes, no solo ofrecer comentarios negativos, como en el uso común de la palabra “crítica”) de la conducta y los valores de los grupos desde el punto de vista de un conjunto de valores y derechos humanos generalmente aceptados. Dos asuntos surgen de este intento: el primero, que es difícil, sino imposible, producir un listado universal de aquello que las culturas acuerdan que es bueno y correcto. El segundo, según afirmó Lévi-Strauss, que “ninguna sociedad es perfecta” (1970, p. 385).

Y el relativismo cultural, que es una de las bases de la reflexión etnológica, al menos en mi generación y en la anterior (porque hoy hay quienes lo contestan), afirma que ningún criterio permite juzgar en términos absolutos una cultura superior a otra. Yo traté de desplazar el centro de gravedad del problema. Si en ciertas épocas y en ciertos lugares unas culturas «Se mueven» mientras otras «no se mueven», no es, dije, debido a una superioridad de las primeras, sino debido a que unas circunstancias históricas o geográficas han inducido una colaboración entre culturas no desiguales (nada permite decretar que lo son), sino diferentes. Se ponen en movimiento tomando préstamos o tratando de oponerse unas a otras. Se fecundan o se estimulan mutuamente. Mientras que,

en otros períodos o en otros lugares, unas culturas permanecen aisladas (Lévi-Strauss, 1990, p. 202-203).

"El relativismo cultural, visto como una doctrina, tropieza con dilemas lógicos y conceptuales; considerado como una actitud contextual de índole moral y política, contribuye a combatir la autoridad del etnocentrismo basado en la exclusividad del otro". (Jacorzynski, 2013, p. 49). Pero debe ser usado con prudencia, porque es simplemente una regla práctica. Por ello nos parece muy acertada la diferenciación de los tipos de relativismos y sus argumentaciones que distingue Brown:

El pensamiento relativista adolece de una tendencia viral a extenderse más allá de su zona de legítima utilidad. [Por ello] El número de subvariedades de relativismo puesto de relieve en tales análisis resulta mareante. Una obra filosófica lista hasta veinte en su índice. En general, no obstante, los elementos principales del relativismo cultural clásico caen dentro de tres grandes categorías: relativismo metodológico, relativismo cognitivo o epistemológico y relativismo ético o moral.

El relativismo metodológico: es descriptivo, le han realizado pocas objeciones, hasta de parte de los/as filósofos/as. Es una práctica que implica suspender el juicio hasta que una creencia o una práctica sea comprendida en su contexto total. Hasta sus críticos lo aceptan con otros nombres: contextualismo, situaciónismo Y es un rasgo incontestable de la práctica antropológica, indispensable en el trabajo de campo (que también lo incorporan otras profesiones: la medicina, la psicología, el derecho, etc.)

El relativismo cognitivo sostiene que los miembros de sociedades diferentes viven en mundos de conocimiento diferentes e inconmensurables. Este principio general abarca dos subtemas interrelacionados: el primero sostiene que las sociedades pueden exhibir modos de pensamiento radicalmente diferentes del nuestro; el segundo desafía la asunción de que el positivismo y el método científico tengan una validez transcultural. En las últimas tres décadas, ambas propuestas han recibido serios reveses en el terreno empírico. El trabajo de la ciencia cognitiva ha mostrado que muchos rasgos de la cognición humana son universales, posiblemente porque se basan en una arquitectura neuronal compartida, aun cuando la expresión de tal arquitectura esté significativamente modulada por fuerzas culturales. En una de sus varias críticas al relativismo, Ernest Gellner observa que «ningún antropólogo, que yo sepa, ha vuelto de su trabajo de campo con el siguiente informe: sus conceptos son tan ajenos que resulta imposible describir su tenencia de tierra, su sistema de parentesco, su ritual» [...] Sin embargo, negar el carácter absoluto de las diferencias entre grupos no equivale a declarar que todos somos lo mismo. La semejanza radical resulta tan poco plausible como la diferencia radical. [...] El desafío para el antropólogo reside en cultivar una flexibilidad de mente que facilite la navegación a través del amplio terreno que media entre esos extremos igualmente insostenibles.

El relativismo moral o ético, Se entiende por tal la insistencia en que los valores de cada pueblo son sui géneris y se autovalidan, requiriendo que los extraños los juzguen según el propio estándar de ese grupo y no según uno universal. Sería tarea hercúlea hacer un inventario de todos los libros y ensayos en los que alguien sostiene alegremente que los antropólogos defenderán cierta práctica por el solo hecho de haber sido considerada costumbre dentro de una comunidad o cultura. Resulta sorprendentemente difícil, sin embargo, encontrar de verdad uno sólo de esos antropólogos. El sentimiento en la disciplina se acerca, más bien, al expresado en la máxima piadosa de Richard Shweder: «Si algo es moral, es porque posee más de un lado» [...] Frente al relativismo ético, disponemos de un abanico de alternativas. Una es despreocupadamente absolutista y anti-ilustrada: Las reglas morales universales vienen de Dios, [otra más sofisticada] insiste en que la unidad psíquica de la humanidad implica una moralidad común, un conjunto de principios de ley natural que se encuentran en todas partes.[también el autor hace intervenir a la creencia en la brujería] En muchas sociedades la gente piensa que la brujería es un fenómeno real y que los brujos acusados de matar a sus presuntas víctimas son, pura y llanamente, asesinos. Si intentamos aplicar en tales casos el principio de ley natural «Es inmoral tomar una vida humana inocente», nos enfrentamos a un inesperado laberinto de complejidades morales. Por lo que conozco, pocos antropólogos aceptan la verdad literal de los ataques mágicos. Cualquiera que sea la verdad inherente a las creencias sobre brujería, ésta reside en otro nivel -el social y político, quizás- o en la visión sobre los poderes ocultos de ésta o aquella categoría de personas. Las muertes basadas en una creencia fundamentalmente errónea se contemplan como una tragedia humana de grandes proporciones. Sobre esta base, pienso que pocos antropólogos protestarían si los gobiernos suprimieran vigorosamente las acusaciones y ajusticiamientos por brujería, siempre que dicha intervención se emprendiera de una forma equilibrada, con sensibilidad hacia las condiciones locales: francamente, una dura misión. [...]Hasta aquí he hecho énfasis en el argumento en contra de los universales éticos. Mas si los antropólogos defienden la idea de derechos humanos universales, debemos adscribirnos a algunos principios cercanos a este nivel de generalidad - ideas, digamos, sobre justicia fundamental, equidad, compasión y responsabilidad compartida- [...] Si las versiones duras del relativismo son insostenibles, o al menos muy cuestionables, y los principios de ley natural de limitada utilidad, ¿con qué quedarse? Una aproximación prometedora que refleja los cambios globales desde la época de Herskovits es la que podemos denominar una «moral dialógica». Dicho enfoque rechaza el modelo de las culturas-como-mundos discretos propia del relativismo clásico, para sustituirlo por otro que contemple las sociedades como parte de una comunidad moral en expansión. [...] Y es justo decir que nos mantenemos más escépticos que otros profesionales sobre las virtudes morales de la vida en sociedades de gran escala jerárquicamente organizadas. Dicho esto, el compromiso de tantos antropólogos en su trabajo sobre derechos humanos sugiere una creencia implícita en que el progreso moral es una posibilidad por la cual merece la pena

luchar [...]La pretensión de que el relativismo cultural es una doctrina científica ha quedado ya como cosa del pasado de la antropología, y con ello buena parte de la presunta legitimidad institucional del concepto ha quedado atrás [...] pero con algunas facetas del relativismo cultural no es difícil encontrar expresiones de relatividad folk en textos etnográficos procedentes de África, Asia o Sudamérica - prácticamente, dondequiera que diferentes sociedades se hayan rozado de forma amistosa durante largos períodos de tiempo-[...] ideas sobre la relatividad de las culturas se encuentran probablemente tan ampliamente diseminadas como el propio etnocentrismo, aunque haciendo balance tiendan a desplegarse con menor consistencia y se mantengan más silenciadas. (Brown: 2010, p. 35-45).

El relativismo cultural y las perspectivas desde las que se juzga y analiza una cultura implica una serie de cuestiones que resultan muy discutibles como el caso de la cuestión del relativismo ético o moral, puesto que se vio que los valores morales son válidos solamente dentro de cada cultura. Por tanto, la consideración de la diversidad cultural debe consistir menos en diferenciarlos de los otros para defender nuestra integridad y la lealtad de grupo; que en definir el terreno en que nuestras formas de razonar y sentir deben cruzar con el fin de entrar en contacto con las variantes de razonamiento y de la subjetividad que se presentan en todas las sociedades. Por ello algunos relativistas confesos, como el propio Malinowski⁶⁶, han condenado prácticas que en teoría debieron haber defendido. Tal cómo lo plantea Umberto Eco (1993) a nivel ético: "A mi juicio, no hay una oposición insoluble entre relativismo cultural y universalismo", pero también hay que tener en cuenta que este pensador no concibe la dicotomía.

Entonces, según Jacorzynski, que podemos leer en el comentario al artículo de Nicolás Sánchez Durá: retoma sus argumentos y da una contestación.

Cuando se habla del relativismo en general hay que tener en cuenta tres factores: 1) qué es aquello que se relativiza —la ontología, las razones, la verdad, los valores—; 2) respecto de qué marco se hace relativo lo relativizado —las teorías, los lenguajes, los esquemas conceptuales, las culturas—, y 3) la fuerza o radicalidad con la que se relativiza algo respecto de un marco de referencia. Así el/la relativista cultural asume que: 1) la ontología, las razones, la verdad, los valores se vuelven relativos respecto de algo llamado "cultura", y 2) existen múltiples e identificables marcos-culturas. La primera premisa es de carácter conceptual. Lo que hacemos en ella es enumerar nombres generales de ciertas esferas de la vida humana, como la estética, la ética, la religión, y las hacemos

⁶⁶ Cada cultura, cada sociedad, es coherente a su manera, armónica a su manera, es la postura de Malinowski; y la antropología intenta mostrar la forma en que los diversos elementos o manifestaciones de cada costumbre (incluso las más chocantes para la mentalidad occidental, como por ejemplo, las guerras rituales entre tribus) resulta "funcional" respecto al conjunto. Y para ello requiere una actitud de "observación participante": el antropólogo debe, en cierto modo, "hacerse nativo", esto es, intentar entender los significados y valores de la cultura estudiada "desde dentro", tal como son vividos por sus propios miembros.

“relativas” a la cultura. La segunda premisa es en parte conceptual y en parte empírica: necesitamos algunos criterios para saber si hay una o más culturas humanas. Equipados de tales criterios podemos evidenciarlo empíricamente. En primer lugar, el relativismo cultural no es una postura teórica sino una actitud pragmática y moral. Observemos que esta declaración cambia el estatus lógico de los enunciados estudiados en los párrafos anteriores. El relativismo no puede ser contradictorio porque no afirma ni niega nada. La expresión de una actitud moral consiste en valorar la diversidad. En segundo lugar, los estudios de la diversidad, aunque ésta nunca llegue a ser “nuestra”, nos ayudan a comprendernos a nosotros mismos, o como lo dirá Sánchez Durá en la última frase de su ensayo: expresar “cierto escepticismo sobre lo propio. (Jacorzynski, W; 2013, p. 54).

Lo que el/la antropólogo/a debe averiguar, son las limitaciones de una determinada creencia, valor o forma de comportamiento dado; puesto que la “verdad”, a nivel epistemológico en antropología ya la hemos puesto en duda, y no podemos tampoco sostener que los datos etnológicos sean hijos.

Las razones filosóficas y antropológicas son el *quid pro quo* del relativismo cultural

El tema del relativismo cultural es importante y vigente, posee múltiples facetas y un toque interdisciplinario, une dos disciplinas que de hecho nunca pueden separarse: la filosofía moral y la antropología. La antropología necesita un análisis conceptual de su propio lenguaje, además de una reflexión ética acerca de sus derechos y obligaciones. La antropología sin filosofía es como un bajel sin timón. Sin timón, el bajel vaga sin rumbo, susceptible a la seducción de cualquier sirena. Puede ser usada por los políticos, los burócratas y los militares, puede tornarse un desecho de la sociedad de bancos y discursos sobre el progreso, morir en los gabinetes, aulas y pasillos de la academia. Por otro lado, la filosofía moral necesita descripciones y reflexiones etnográficas que le permitan contextualizar sus dilemas, principios y razones. La filosofía moral sin la antropología es como un bajel sin ancla, un texto sin contexto, un trabalenguas abstracto. La reflexión sobre el problema del relativismo debe venir de los expertos en ambos campos. El relativismo moderado así comprendido ni excluye la tolerancia, ni la pone por encima de todas las virtudes; invita a una reflexión crítica en una sociedad pluricultural ante la urgencia de “cómo asegurar las condiciones políticas que hagan posible una reflexión crítica desde un punto de vista intercultural”, a compartir una “racionalidad de todos, aunque siempre hay lugar para el absurdo colectivo y privado”, eliminar “ciertas clases de razones a las que ya no reconocemos capacidad justificadora” y determinar lo correcto, lo bueno y sus diferentes formas en una perspectiva pluralista acerca de qué sea una vida buena. Implementar una convivencia dialógica. El relativismo no es un bálsamo que curará ni los prejuicios raciales, ni el fanatismo religioso de todas las denominaciones, ni las guerras tribales, ni la corrupción caciquil. Pero tal vez no exista otra manera de luchar por los valores en los cuales creemos que ejercer una labor crítica y autocrítica a la par, en el espíritu del diálogo con los otros y con uno mismo (Jacorzynski, 2013).

Valorar y apoyar la diversidad cultural

Los/as antropólogos/as valoran y apoyan la diversidad cultural en todo el mundo, como parte del rico legado de la humanidad. La antropología ha constatado que otras formas de vida distintas a las occidentales son realmente posibles y buenas para los miembros de esas comunidades. Así, muchos/as antropólogos/as culturales comparten sus conocimientos y habilidades para defender la supervivencia de los pueblos indígenas y otros grupos minoritarios del mundo. Las diversas formas de intercambio y de reciprocidad estudiadas por Marcel Mauss o la posibilidad de una vida política sin Estado, como lo demostró E. E. Evans-Pritchard, nos enseñan que formas y prácticas sociales, económicas y políticas alternativas a las hegemónicas son plausibles. A esto añadamos que varios/as antropólogos/as han realizado, de manera mucho más explícita, críticas a sus sociedades de origen, por ejemplo, las denuncias de Boas al racismo, o los cuestionamientos que Margaret Mead hizo al sistema educativo (formal e informal) de la sociedad norteamericana. Podríamos decir, en palabras de Renato Rosaldo, que "la antropología nos invita a ampliar nuestro sentido de posibilidades humanas mediante el estudio de otras formas de vida" (Rosaldo, 1989, p. 35).

A nivel de las Naciones Unidas existen organismos⁶⁷ para que los pueblos indígenas y a las minorías étnicas defiendan, petitionen, divulguen y promuevan sus derechos, tales como la Relatoría Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos indígenas, y el nuevo Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas; a su vez sirven al *Fondo de Contribuciones Voluntarias de las Naciones Unidas para las Poblaciones* compuesto de cinco representantes indígenas. Este Fondo apoya la participación de representantes de comunidades y organizaciones indígenas en las sesiones anuales del Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. Además lleva a cabo una serie de actividades específicas a nivel de cada nación firmante de la declaración, como así también a nivel regional (agrupaciones multilaterales de Estados de África, América [OEA], Asia, Europa y Oceanía) para promover los derechos de los pueblos indígenas, proporcionando apoyo a las iniciativas legislativas y también desarrolla actividades temáticas sobre cuestiones tales como empresas extractoras y los derechos de los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial.

⁶⁷ ver buscador de documentación oficial de la ONU, <https://documents.un.org/prod/ods.nsf/home.xsp> , y su otra opción <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N06/512/10/PDF/N0651210.pdf?OpenElement> Para entrevistas con funcionarios de las Naciones Unidas y líderes indígenas, se ruega ponerse en contacto con: Nancy Groves, Departamento de Información Pública, tel: 917-367-7083, dirección electrónica: mediainfo@un.org Para la Secretaría del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas, se ruega ponerse en contacto con: Mirian Masaquiza, Secretaría del Foro Permanente, tel: 917-367-6006, dirección electrónica: IndigenousPermanentForum@un.org

Distorsión ingenua y romántica del concepto de diversidad

Tal vez se considere, que, para esta materia de segundo año, son muchos conceptos juntos, y que no tienen una definición acabada, definitiva; pero justamente por ello es que presentamos las argumentaciones por las que estos conceptos son controversiales. Son los debates de la antropología sociocultural que se dirigen al núcleo de las cuestiones básicas: cómo las personas actúan y piensan desde una óptica transcultural, y por qué las personas actúan y piensan de la manera en que lo hacen. Así vemos surgir dentro de la disciplina repertorios teóricos contrapuestos, esos que suministran los criterios básicos para emprender un recorrido criterioso y coherente.

El debate sobre la diversidad cultural tiene implicaciones políticas. Si queremos escapar a la retórica del discurso ingenuo, que se conforma con afirmar la existencia de las diferencias olvidando que se articulan según diversos intereses, hay que exigir que se les den los medios efectivos para que se expresen y se realicen como tal. Es un ideal político que no puede evidentemente circunscribirse al horizonte de tal o cual país, de tal o cual movimiento étnico, de tal o cual «diferencia». Incluye una sociedad civil que va más allá del círculo del Estado-nación, y que tiene el mundo como escenario para su desarrollo. (Ortiz, 1998a, p. 23).

Sabemos que la diversidad no se presenta sólo porque distintos sectores de la sociedad eligen desenvolverse de maneras diferentes, sino también porque tuvieron oportunidades desiguales de acceder a los bienes o capitales (económicos, sociales, culturales y simbólicos). En suma, hay diferencias de carácter étnico, lingüístico, de género y de edad, que no necesariamente están condicionadas por la desigualdad, y hay otras diferencias provocadas por la desigualdad.

Amartya Sen al analizar la problemática de la diversidad, desde la pobreza como desposesión absoluta, demostró que el umbral de ciudadanía se conquista no sólo teniendo respeto a las diferencias, sino contando con los mínimos competitivos en relación con cada uno de los recursos capacitantes para participar en la sociedad. ¿Cuáles son esos recursos capacitantes?: el trabajo, la salud, el poder de compra y los otros derechos socioeconómicos junto con lo que él llama la *canasta educativa, informativa, de conocimientos*, o sea, las capacidades que pueden ser usadas para conseguir mejor trabajo, mayores ingresos y también para comunicarnos con la información del mundo. El acceso segmentado y desigual a las industrias culturales, sobre todo los bienes interactivos que proveen información actualizada, ensanchan: “las distancias en el acceso a la información oportuna y en el desarrollo de las facultades adaptativas que permiten mayores posibilidades de desarrollo personal, generando así mejores posibilidades de integración socioeconómica efectiva (Sen, 2004).

La autora argentina Ana María Fernández publicó en la revista *Nómadas* (número 30, abril de 2009),[...] un artículo muy interesante en el que propone esta noción de **diferencias desigualladas** para describir la construcción de diferencias dentro del dispositivo de poder, de género, de clase, de etnia o geopolítico. Destaca que no se constituye primero una diferencia y luego una sociedad injusta desigual; no se trata, entonces, sostiene, de describir diferencias o desigualdades solamente, sino de realizar el trabajo de elucidación de categorías hermenéuticas que puedan visibilizar y enunciar la producción-reproducción de los dispositivos biopolíticos que configuran en un mismo movimiento esa diferencia y esa desigualdad. No basta contar a los pobres y hablar de la pobreza, describir las características culturales de una comunidad subalterna o revelar especificidades de las mujeres, sino que –dice Fernández– hay que elucidar los dispositivos biopolíticos que construyen las identidades de esa manera desigual, hacer visibles las múltiples redes de dominios y sujeciones de los subalternos y de los dominantes en las construcciones de sus identidades como diferencias desigualladas. Ambas formas de diversidad, las que existen históricamente entre culturas y las que generan la desigualdad socioeconómica y comunicacional, resultan afectadas por los procedimientos que podríamos llamar de embudo mediático. La variedad de estilos y formas de interacción y convivencias de las culturas se reduce a medida que es capturada por los medios. La pluralidad sociocultural que fue antes homogeneizada por las políticas de unificación o mestizaje, sobre todo nacionales, ahora sufre un reduccionismo mayor, proporcional al grado de concentración monopólica de las industrias editoriales y audiovisuales de las empresas periodísticas y los medios musicales transnacionales. En el momento en que las ciencias sociales y las políticas culturales de muchos Estados reconocen e investigan la heterogeneidad, ésta es seleccionada y empobrecida mediante lo que el antropólogo brasileño José Jorge de Carvalho ha llamado políticas de ecualización intercultural. Este autor da el ejemplo muy conocido de la world music o música mundializada en la que se trata de evitar los extremos aun recogiendo músicas diferentes, sometiéndolas a una melodización unificada, estereotipada, que sea compatible para los oídos formados en distintos continentes. (García Canclini, 2012, p. 22-23).

¿Qué sucede en el contexto actual con las políticas de diversidad y los derechos? ¿Qué alcance puede tener la enseñanza generalizada que dice garantizar para todos el acceso a los valores nacionales compartidos, si no se incluye la actualización y especialización necesarias para situarse en las innovaciones globales? Las cuestiones irresueltas de la diversidad y la interculturalidad se vuelven más acuciantes al inscribirse las industrias audiovisuales en circuitos digitales y engendran nuevas diferencias y desigualdades, ya no sólo territoriales o de origen histórico, sino según los nuevos modos de acceso. En la medida en que la gestión de estas interacciones queda en manos de empresas transnacionales en el campo editorial, del cine, la televisión y los servicios digitales, los derechos culturales de cada ciudadano y de cada sociedad se reducen. (García Canclini, 2012, p. 24).

Antropología y los Derechos Humanos

Tal cómo sostiene Michael Brown (2010, p. 32) "un momento pivotal en la historia del relativismo cultural clásico fueron los reparos de la American Anthropological Association a la Declaración Universal de los Derechos Humanos⁶⁸ por parte de la ONU (AAA, 1947)"

La cuestión de la política tampoco está presente en la configuración de la totalidad antropológica. Hay, incluso, un incidente que vale la pena recordar: en 1949 la ONU, que estaba por escribir la carta de los derechos humanos, le pide a un grupo de antropólogos norteamericanos –comandado por Melville Herskovits– que diseñe algunos primeros elementos relacionados con el respeto a los derechos humanos. El resultado es un anticlímax, porque este equipo afirmó que los derechos humanos no pueden ser aplicados a los pueblos primitivos, ya que el concepto no es universal. Este es solamente un caso para ver cómo en un momento específico de vínculo con la política, aparecen visiones bastante distintas. (Ortiz, 2010, p. 21).

Es un informe con los reparos de la AAA a la Declaración Universal de Derechos Humanos: y según ese informe, la Declaración de Derechos Humanos sólo podría resultar transculturalmente aceptable si se inspiraba en principios como estos, y aquí un resumen de lo que fue publicado en 1957:

1) El individuo realiza su personalidad a través de su cultura; por tanto, el respeto a los individuos conlleva el respeto a las diferencias culturales; 2) El respeto a las diferencias entre culturas viene exigido, además, por el hecho científico de que no se ha descubierto ninguna técnica que permita evaluar cualitativamente a las culturas; 3) Las normas y valores son relativos a la cultura por la cual son generados. [...] El hombre sólo es libre cuando vive en la forma en que su sociedad define la libertad [...] sus derechos son los que le son reconocidos en cuanto miembro de su sociedad [...] La Declaración propuesta [...] [debería incorporar] el derecho de los hombres a vivir en los términos de sus propias tradiciones. American Anthropological Association, "Statement on Human Rights", (American Anthropologist 49, 1957, p.539).

⁶⁸ Una reflexión: sería muy importante indagar ¿Por qué los/as antropólogos/as al referirse a los DD.HH. consideran mayormente la Declaración Universal de los Derechos Humanos, con algunas excepciones la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, pero escasamente se refieren a todo el sistema del amplio plexo jurídico de estos, en su espléndida sinergia hermenéutica. Si a ellos se refieren los antropólogos y las antropólogas, es por temáticas muy puntuales y particulares abordadas en papers o tesis de maestría y doctorado? Aunque es entendible esa actitud en profesionales que han estudiado y/o ejercido su labor en Estados Unidos, dado que La Declaración Universal es el único documento jurídico multilateral que ha firmado ese Estado Soberano, si bien de los otros Tratados, Convenciones y Protocolos participa activamente en los foros internacionales a la hora de la confección y redacción de los mismos, pero luego NO los ratifica a través de su Senado, argumentando que su país otorga a sus "ciudadanos" mayor estándar de derechos; y de ese modo ningún Estado Soberano puede tener injerencia en ese poderoso país del norte. Ni siquiera se ha dignado firmar la *Convención sobre los Derechos del Niño de 1989*.

Observadores cuidadosos hacen notar que algunas de las preocupaciones expresadas por los oponentes a la Declaración Universal desde la antropología eran legítimas y precisaban airearse públicamente⁶⁹. La más significativa es la tendencia de dicho documento a privilegiar los derechos individuales sobre los de los grupos [derechos colectivos]. Si la respuesta de la AAA a la Declaración Universal resultó o no sensata desde un punto de vista táctico, es una cuestión que dejo a los historiadores; pero parece razonable reconocer que contribuyó a un giro gradual en el discurso de los derechos humanos, desde su inicial dominio por parte de expertos occidentales a la discusión de más amplia base, que hoy incluye a pensadores de países en desarrollo en general, y a pueblos indígenas en particular (Brown, 2010, p. 32).

Igualmente no deja de llamar la atención al leer los textos seleccionados por Paz Moreno Feliú en su libro *Encrucijadas Antropológicas* (2010, p. 285-283/321-331), que se focalice sobre el mismo documento jurídico: La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948⁷⁰, siendo que España, ha ratificado y con ello se ha comprometido con muchos más de los Tratados, Convenciones y Protocolos que forman ese plexo jurídico de los Derechos Humanos con el cual sus ciudadanos/as pueden litigar contra ese Estado en Tribunales Internacionales para la defensa de sus derechos humanos conculcados, en busca de una reparación.

Obviamente que los antropólogos y antropólogas de hoy, de y en muchos rincones del globo, son actores sociales significativos en los debates sobre derechos humanos, ya sea que contribuyan a ellos como etnógrafos, sea también diseñando o gestionando políticas públicas o como promotores/as y activistas. Lo que llevó, a su vez, a una mayor sensibilidad y respeto hacia los derechos de las minorías dentro de unidades sociales mayores: los Estados Nacionales.

En lo que se refiere a los derechos humanos, por consiguiente, la antropología ha recorrido un gran trecho desde las posiciones enunciadas a fines de los años cuarenta. En tanto que comunidad ocupacional, los antropólogos han adoptado posiciones explícitas en apoyo de los esfuerzos globales para proteger derechos básicos, tanto a nivel individual como comunitario. Lo que sí queda, empero, es un relativismo rebajado, que limita la fácil invocación de los derechos humanos para justificar intervenciones externas. (Brown, 2010, p. 34).

O cuando los Estados que violan los compromisos asumidos internacionalmente de respetar los derechos de sus ciudadanos y se apropian de la lógica relativista para defender políticas y

⁶⁹ No es menor que en 1948, el mundo tenía dos continentes totalmente colonizados, y el número de Estados Soberanos apenas pasaba la cincuentena; mientras que hoy son casi doscientos.

⁷⁰ Tener en cuenta que todos estos autores son ciudadanos de un país que impulsa la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de neto corte liberal, a través de Eleonora Roosevelt como presidenta de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, hasta llegar a su aprobación y ratificación por sólo 55 países.

prácticas cuestionadas, referidas a la posibilidad de libertad de elección y cambio de prácticas religiosas; como también la violación de los derechos de las mujeres.

Libertad religiosa y Derechos Humanos

Acorde a la Declaración de Naciones Unidas, la libertad frente a la persecución religiosa es un derecho humano universal. Pese a todo, las violaciones de este derecho son habituales por parte de los Estados y entre las religiones rivales. En ocasiones, las personas perseguidas por motivos religiosos buscan y logran alcanzar santuarios en otros lugares o países y se convierten en refugiados.

Las medidas políticas con posterioridad al 11-S en Estados Unidos, relacionadas con su campaña para combatir el terrorismo, han sido evaluadas por varios/as letrados/as y activistas como contrarias a los principios constitucionales de libertad individual: concretamente como vulneraciones de los derechos civiles a la práctica religiosa⁷¹ de los musulmanes. La mentalidad dominante en el gobierno de Estados Unidos, y buena parte de la población en general, vincula el islam con el terrorismo y, consecuentemente, estigmatiza a todos los musulmanes como terroristas en potencia (Miller, 2011). Muchos antropólogos (por ejemplo, Mamdani, 2002) se han expresado contra la imprecisión y la indecencia de tildar toda una religión como peligrosa y poner a sus fieles bajo sospecha. O el caso de las niñas francesas musulmanas de origen familiar árabe, que son obligadas a dejar el velo para poder asistir a los centros educativos.

Frecuentemente ha pasado a lo largo de la historia, que las religiones son focos de encarnizados enfrentamientos y discordia, así como también fuente para la resolución de conflictos. Como parte integral del legado humano, puede entenderse mejor desde una perspectiva transcultural y contextualizada⁷². Esta comprensión es esencial para la construcción de un mundo más seguro y pacífico.

Las cinco religiones reveladas se basan en enseñanzas acordes con los textos anteriores, y creencias compartidas por muchas personas en todo el mundo. En orden cronológico son: hinduismo, budismo, judaísmo, cristianismo e islam. El cristianismo cuenta con el mayor número de fieles, seguido de islam y del hinduismo. Debido a la migración global de los últimos siglos, muchas religiones que antes eran locales hoy cuentan con seguidores en todo el mundo.

En el hemisferio occidental destacan por su estigmatización, especialmente, las religiones de la diáspora africana, con variedad de sincretismos religiosos que atraen a numerosos partidarios.

⁷¹ Principio casi constitutivo de la Carta Magna Estadounidense.

⁷² Debemos entender que todas las religiones y creencias pueden ser estigmatizadas y perseguidas, así: La declaración del Parlamento Europeo sobre "Informe anual sobre derechos humanos y democracia en el mundo, y la política de la Unión Europea" de 2016: denuncia que los cristianos son actualmente el grupo religioso más acosado e intimidado en el mundo. Motivo que explica el viaje del Papa Francisco a diversas regiones del Este de Asia donde sus fieles sufren persecuciones; a fin de encontrar esa comprensión transcultural y ecuménica.

Como los miembros de las religiones reveladas se han desplazado por todo el mundo, las creencias y prácticas religiosas se han ido contextualizando en variantes relocalizadas. Cuando una nueva religión se desplaza a una cultura, puede mezclarse con los sistemas locales (sincretismo), coexistir con las religiones indígenas de forma pluralista o imponerse y eliminar las creencias originales. (Miller, 2011).

¿Cuáles son los aspectos importantes de los cambios religiosos en nuestros días?

Los movimientos religiosos de los últimos dos siglos han sido frecuentemente impulsados por el colonialismo y otras formas de contacto social. En algunos casos, han surgido líderes religiosos indígenas y cultos como intento de resistir a fuerzas de cambio exteriores y no deseadas. En otros, se han transformado como modos de incorporar elementos ajenos seleccionados. Los movimientos de revitalización, como por ejemplos la Danza de los Espíritus, en la zona de las praderas de Estados Unidos, o los cultos a la Pachamama de los países⁷³ con grupos andinos vuelven la vista al pasado y tratan de recuperar creencias y prácticas religiosas perdidas y reprimidas.

Los asuntos de importancia en la actualidad abarcan el creciente número de conflictos en torno a los lugares sagrados, las hostilidades relacionadas con los efectos de los intereses de poder seculares en los espacios y las instituciones religiosas y la libertad religiosa como derecho humano⁷⁴.

¿Qué sucede con los asuntos urgentes relacionados con el desarrollo?

Los proyectos de desarrollo son el principal mecanismo mediante el cual las instituciones internacionales alcanzan sus objetivos. Generalmente están diseñados por personas ajenas, a menudo con escaso conocimiento local, y siguen pautas universales, que “valen igual para un roto que para un descosido” (*one size fits all*, es decir, “una talla vale para todos”). Estos abarcan desde megaproyectos como grandes embalses a otros pequeños, siendo los primeros mucho más dañinos para la población local que los segundos. Los supuestos beneficiarios, o “población objetivo”, no son consultados sobre los proyectos que afectarán a su comunidad. Los críticos de estas iniciativas, impuestas desde el exterior y con frecuencia dañinas, se refieren a ellas como agresiones desarrollistas, imposición de proyectos de desarrollo y políticas sin consentimiento previo, informado y libre sobre los individuos afectados (Tauli-Corpuz, 2005).

Es elocuente la excelente descripción de Bárbara Miller en relación del derecho sobre un medio ambiente sano y "proyecto de vida".

⁷³ Ejemplo palmario de esta revitalización es la que se ha desarrollado en Bolivia a partir del Gobierno de Evo Morales y su continuación con el Gobierno de dirigentes del MAS.

⁷⁴ Hoy este fenómeno es de público conocimiento por el reclamo de Pueblos Indígenas de los grupos Mapuche en el sur del territorio Argentino y en la Araucanía chilena.

Este desarrollo viola los derechos humanos de la población local, incluido su derecho a continuar su modo de vida en su territorio y evitar la destrucción ambiental. Además, no contribuye a evitar o aliviar la pobreza.

Más allá de la crítica, los pueblos indígenas, las mujeres y las restantes víctimas de la agresión desarrollista están redefiniendo qué debe hacerse para mejorar sus vidas o protegerlos de un futuro empeoramiento. Proponen el concepto de “proyecto de vida” mejor que el de proyecto de desarrollo.

Un proyecto de vida es la perspectiva de la población local acerca de la dirección que desea que tomen sus propias vidas, configurada por su conocimiento, su historia y su contexto, y la forma de llevarla a cabo. Los proyectos de vida pueden considerarse un derecho humano, conforme a la Declaración de Derechos Humanos de Naciones Unidas, ratificada en 1948, y reafirmado en los Pactos y Protocolos posteriores que refuerzan esta idea.

El desarrollo conducente a la degradación ambiental, incluida la pérdida de la diversidad biológica, la contaminación del aire y del agua, la deforestación y la erosión del suelo, es una violación de los derechos humanos. Existen muchos ejemplos en todo el mundo de cómo ricos recursos naturales son inadecuadamente explotados en beneficio de unos pocos y en detrimento de muchos, convirtiendo una bendición en una maldición. Las principales industrias de extracción, de minerales, petróleo y gas se mueven por los beneficios hasta el grado de despreocuparse de los intereses de la población y las consideraciones ambientales. Los numerosos casos trágicos de violencia en todo el mundo, donde la población ha tratado de impedir o expulsar proyectos de industria extractiva de su tierra, no obstante, han dado la voz de alarma en algunas empresas.

¿Qué impulsa a la industria de la extracción a continuar explotando vetas auríferas, perforando para extraer petróleo y talando árboles? ¿Qué impulsa a los países a construir megapresas y macroautopistas? La demanda la generamos todos nosotros, con nuestro estilo de vida consumista que necesita diamantes para los anillos de compromiso, oro y platino para los ordenadores, oro y cobre para los teléfonos móviles, energía eléctrica para el aire acondicionado, petróleo para el transporte de personas, alimentos, agua y cualquier bien que se pueda comprar (Miller: 2011, p. 278).

Cómo anunciamos al inicio del capítulo, son temas abiertos; que la teoría antropológica debe comprometerse a reflexionar. Es una invitación.

Referencias

- Augé, Marc (2014) El antropólogo en el mundo global. Buenos Aires. Ed. Siglo XXI
- Bauman, Zygmund (2010) Globalización. Consecuencias humanas. México Fondo de Cultura Económica.
- Boivin, Mauricio; Rosato, Ana. (2004) Constructores de otredad. Buenos Aires Ed. Antropofagia

- Boas, Franz (1887). *Museums of Ethnology and their classification*. American Association for the Advancement of Science. <https://pages.ucsd.edu/~bgoldfarb/cogn150s12/reading/boas.pdf> [Consultado el 15/11/2018].
- Brown; Michael (2010) Relativismo 2.0 En: Francisco Cruces Villalobos y Beatriz Pérez Galán (compiladores)(2010) Textos de la Antropología Contemporánea. Madrid Universidad. Nacional de Educación a Distancia.
- Cortés Murató, Jordi y Martínez Riu, Antoni (1996) Diccionario de filosofía. Barcelona. Editorial Herder.
- Chua, Amy. (2003) El mundo en llamas. Los males de la globalización. Buenos Aires, Ediciones B S.A.
- Da Matta, Roberto (1981) Relativizando. Uma introdução à antropologia social. Petrópolis. Vozes
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas- Publicado por las Naciones Unidas 07-58684—Marzo de 2008 https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf [Consultado 9/8/21]
- Eco, Umberto (1993) Umberto eco responde las preguntas de Françoise -Bernard Huyghe. Correo de la UNESCO https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000094420_spa.nameddest=94407 [consultado marzo de 2019]
- Eribon, Didier (2004) Michel Foucault. Barcelona Ed. Anagrama.
- Fernández, Ana M (2009) "Las diferencias desigualadas: multiplicidades, invenciones políticas y transdisciplina" revista Nómadas Número 30, abril de 2009 Pág:22-33. Colombia [consultado el 5/7/2021] <http://www.anamfernandez.com.ar/2014/12/15/revistas-internacionales-las-diferencias-desigualadas-multiplicidades-invenciones-politicas-y-transdisciplina/>]
- García Canclini, Néstor (2012.) Comunicación y Derechos Humanos en Vega Montiel, Aimée Comunicación y derechos humanos -UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades: Asociación Internacional de Estudios en Comunicación Social - International Association for Media and Communication Research - México
- Giddens, Anthony (2007). Un mundo desbocado, los efectos de la globalización en nuestras vidas. México. Taurus.
- Herskovits, Melville (1972) Capítulo V El problema del relativismo cultural en El Hombre y sus obras. México. Fondo de Cultura Económica.
- Ibañez, Tomás (2005) Contra la dominación .Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres Barcelona. Gedisa.
- Jacorzynski, Witold (2013) Reflexiones sobre la actualidad del relativismo cultural en Desacatos: Revista de Ciencias Sociales, N°. 41, 2013 págs. 49-64. México <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4221154.pdf> [Consultado 21/9/2021]
- Juárez, Fernanda y Moisset de Espané, Consuelo (2010) entrevista a Renato Ortiz El arte de escribir un texto en Revista e+e, Perspectiva año 2, septiembre 2010. [Consultado 15/12/2021] <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/EEH/article/download/7883/8749/22164>

- Kneller, George F (1974) *Introducción a la antropología educacional*. Buenos Aires. Paidós, Biblioteca del Educador Contemporáneo.
- Leví- Strauss, Claude (1970) *Tristes Trópicos*. Buenos Aires Ed Eudeba.
- Lévi-Strauss, Claude y Eribon, Didier (1990) *De cerca y de lejos*. Madrid. Alianza Editorial.
- Lévi-Strauss, Claude (1993) *Raza y cultura*, en *Raza y cultura*, Madrid. Cátedra.
- Mamdani, Mahmoud. (1972) *The Myth of Population Control: Family, Caste, and Class in an Indian Village*. New York , Monthly Review Press.
- Miller, Bárbara (2011) *Antropología cultural*. Madrid. Pearson Educación, S.A.
- Moreno Feliú, P. (2010) *Encrucijadas Antropológicas* Madrid, Ed. Centro de Estudios Ramón Areces S.A. UNED
- Ortiz, Renato (1998[a]) *Diversidad cultural y cosmopolitismo Aportes NUSO N° 155 / Mayo - Junio 1998*. Buenos Aires
- Ortiz, Renato (1998 [b]) *Otro territorio: ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Convenio Andrés Bello. Bogotá.
- Rosaldo, Renato 1991 [1989]. "La erosión de las normas clásicas". En: *Cultura y verdad*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
- Sánchez Durá, Nicolás (2013) "Actualidad del relativismo cultural" en *Desacatos*, núm. 41, enero-abril 2013, pp. 29-48. México <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4221153.pdf> [Consultado el 6/6/2021]
- Sen, Amartya (2004) *Nuevo examen de la desigualdad*, Barcelona, Alianza.
- Silva Santiesteban, Fernando (2018) *Antropología. Conceptos y nociones generales* Lima. Fondo de Cultura Económica.
- Tauli-Corpuz, Victoria. (2005) *Indigenous Peoples and the Millennium Development Goals*. Paper submitted to the Fourth Session of the UN Permanent Forum on Indigenous Issues, New York City, May 16–27. www.tebtebba.org.
- Watson, James, L., ed. 1997. *Golden Arches East: McDonald's in East Asia*. Stanford, CA: Stanford University Press.