

Milena Annechiarico

Todo mezclado, hermanado. *Antropologie in America Latina.*  
*Spunti per una rilettura delle pratiche culturali latinoamericane.*

Abstract

*Este trabajo propone algunas perspectivas y reflexiones sobre las teorías del mestizaje y de la transculturación, considerando los aportes actuales de las antropologías latinoamericanas. Las narrativas nacionales hacen referencia al mestizaje como característica fundamental del continente: el todo mezclado cubano, el crizol de razas argentino, la democracia racial brasileña, a partir de mezclas entre las que se consideran las “tres raíces” de las culturas americanas: europeos, indígenas y africanos. ¿Qué dicen a tal propósito las disciplinas sociales?*

*Con el propósito de recuperar algunas propuestas formuladas por autores latinoamericanos del siglo XX, me focalizo en la teoría de la transculturación propuesta por el intelectual cubano Fernando Ortiz y la teoría de fagocitación o sabiduría de América del estudio argentino Rodolfo Kush. Estas propuestas situadas permiten de comprender en otros términos las estrategias de resistencia y de narraciones anti-hegemónicas a través de las performance culturales, la oralidad, las diversas filosofías políticas americanas. Esta es una perspectiva que recientemente fue reformulada por la teoría decolonial latinoamericana.*

Keywords

*Antropologie latinoamericane, teoria decoloniale, transculturazione, meticciano.*

Introduzione

---

*No hay labor más eficaz, para dar solidez a esta búsqueda de lo americano, que la del viaje y la investigación en el mismo terreno. (...) Sólo así se gana firmeza en la difícil tarea de asegurar un fundamento para pensar lo americano.*

*Rodolfo Kush (1999: 21).*

L'America Latina e i Caraibi sono ricchi di suoni, voci, colori e immaginari frutto dalla mescolanza di genti e di culture avvenuta durante secoli di storia, tra violenze e resistenze: un *todo mezclado, hermanado*.<sup>1</sup> Il sentimento e l'intuizione fondamentali suggeriti dalle testimonianze e dalle esperienze fatte durante le mie ricerche a Cuba e in Argentina, passando per i paesi andini, è l'unità nella pluralità come tratto distintivo de *lo americano*.<sup>2</sup> L'esperienza dell'unità è ciò che il filosofo argentino Rodolfo Kush definisce come saggezza dei popoli latinoamericani o de *lo americano*, una saggezza che si afferra all'esperienza fatta carne, intuita prima che spiegata, vissuta prima che descritta, rendendo vane e inconsistenti tante teorie sociali e antropologiche che cercano di sondare i saperi latinoamericani. Proprio perché “non c'è azione più efficace, per dare solidità a questa ricerca de *lo americano*, che l'azione del viaggio e della ricerca sul terreno” (Kush 1999:21), propongo alcuni spunti di riflessione per una rilettura delle pratiche culturali latinoamericane, su cui sto lavorando da qualche anno. Il contributo che presento è frutto di una rielaborazione del materiale etnografico e delle letture contenute nella tesi di laurea specialistica,

---

<sup>1</sup> *Todo mezclado* (tutto mescolato) è l'espressione con cui il poeta cubano Nicolás Guillén definì la cultura cubana, in riferimento alle mescolanze africane, spagnole e indoantillane, contenuta in una celebre poesia: *Mi son entero. Son n°6*, in *Obra poética*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1972, tomo I :232. *Hermanado* (in fratellanza, gemellato), è un concetto riportato da alcuni filosofi della cultura, scrittori e poeti latinoamericani per riferirsi alle espressioni culturali ispanoamericane in cui “gli opposti si uniscono” (Cfr. Santillán Güemes, 2007).

<sup>2</sup> *Lo* è articolo neutro che si usa nella lingua castigliana per sostantivare aggettivi o pronomi, solitamente in riferimento ad idee o concetti astratti.

nonché delle successive ricerche in campo cubano e argentino (Annechiarico 2010, 2014).<sup>3</sup>

Dalla letteratura consultata e dalle esperienze di campo personali, emerge l'importanza di considerare i contesti in cui gli incontri-scontri si sono prodotti dai tempi della colonizzazione europea, assieme alle implicazioni sul piano materiale e dell'immaginario, entrambi piani dell'esperienza e della memoria, pervasi da un via vai di significati, semantiche, simbologie ed estetiche in apparente conflitto o in apparente fratellanza. Questa complessità ha dato alito a diversi tentativi di teorizzazioni e sistematizzazioni all'interno delle discipline socioculturali per riferirsi ai processi di trasformazione delle pratiche culturali ispanoamericane, ad esempio attraverso i concetti di meticciato, creolizzazione e transculturazione (Amselle, 2001; Hannerz 2001; Ortiz 1943, Stolke 2008; Wade, 2010).

Guardando alle storie e alle geografie umane delle Americhe - termine con cui mi riferisco a tutti i paesi continentali e insulari del continente americano per rispettare l'esperienza dell'unità nella pluralità - emerge la grande mobilità di popolazioni a seguito di migrazioni già ben prima dell'arrivo degli Spagnoli. La conquista e la colonizzazione da parte delle potenze europee a partire dal secolo XV rappresentano una svolta centrale nella genealogia storica e umana latinoamericana, ovvero un punto di riferimento fondamentale per la comprensione del presente antropologico. La demonizzazione, inferiorizzazione e disumanizzazione dell'Altro operate nelle Americhe sono probabilmente i primi atti di violenza commessi nella Conquista, una violenza fisica e simbolica che caratterizza anche la storia della formazione degli Stati latinoamericani moderni.<sup>4</sup> Ha a che fare con le formazioni nazionali dell'alterità, ovvero la definizione di frontiere simboliche oltre che geopolitiche degli stati americani, in cui si definisce cosa e chi includere o escludere, costruendo narrative identitarie nazionali che si standardizzano diventando egemoniche (Segato 1999; 2007). In queste narrative egemoniche, gli spazi per pensare e abitare le differenze sono circoscritti alle dicotomie che strutturano le rappresentazioni sociali istauratesi con la colonia: nero o indio/bianco; costa/montagne; città/campagna; civilizzazione/barbarie.<sup>5</sup>

Il *mestizaje* fa parte di questa storia, attraverso specifiche genealogie del potere, del fare e del sapere, e rappresenta un concetto chiave per riflettere sulle idee di razza, nazioni e multiculturalismo nell'epoca attuale (Segato 2007; Stolke 2008; Wade 2003). Le diverse narrative nazionali fanno riferimento ad un meticciato originario che avrebbe dato origine alle popolazioni attuali, il *todo mezclado* cubano, il *crisol de razas* argentino, la democrazia razziale brasiliana, attraverso mescolanze genetiche e culturali tra quelle che sono considerate le "tre radici" americane essenzializzate: europei, indigeni e africani. Questi discorsi identitari nazionali tipicamente essenzialisti portano all'occultamento della razzializzazione delle relazioni sociali, ovvero la naturalizzazione delle pratiche razziste alla base delle disuguaglianze sociali. La linea del potere nelle Americhe coincide storicamente, dalla colonizzazione in poi, con la linea del colore. In altre parole, parlare di razza e razzialità nelle Americhe ha senso in quanto esperienza storica latinoamericana; si intreccia con le questioni di classe e di genere, ma tali intrecci sono spesso trascurati

<sup>3</sup> Le principali esperienze di campo realizzate fino ad ora e su cui mi baso in questo elaborato, riguardano: tre ricerche etnografiche svolte a Cuba sulle pratiche culturali afrocubane, nei periodi 2005-2006, 2008- 2010 e 2012-attuale; una ricerca etnografica nella regione andina sugli immaginari e i significati del Diavolo (Ecuador, Perù, Bolivia e nord Argentina, anno 2009).

<sup>4</sup> Ad esempio, si vedano soprattutto i contributi di Quijano (2000) e Mignolo (2009) che riflettono sul concetto di modernità e di colonialità nelle Americhe. In merito al dibattito italiano, si vedano Ascione (2009) per quanto riguarda gli studi culturali e Branca (2014) per l'antropologia.

<sup>5</sup> Il continente americano è pieno di esempi che parlano di questa rappresentazione dicotomica degli spazi e delle alterità pensate dalle egemonie coloniali e postcoloniali. In Argentina ad esempio la concezione egemonica di una nazionalità bianca ed europea, approfondita a partire dal progetto repubblicano del secolo XIX, si basa particolarmente sull'opposizione tra la "civilizzazione" e la "barbarie", attraverso cui si tracciano le frontiere fisiche e simboliche della nazione "pensabile" per i gruppi di potere: la "civilizzazione" coinciderebbe con la modernità progressista eurocentrica, pulcra, bianca, cattolica e capitalista, rappresentata in modo esemplare dalla principale città di porto, Buenos Aires. Nella categoria di barbarie rientrerebbe invece tutto ciò che ha a che fare con i popoli indigeni, gli afrodiscendenti, la campagna e le province dell'interior argentino, luogo dell'arretratezza nei termini di questa dicotomia. Insomma, quanto più ci si allontana dal centro di Buenos Aires tanto più ci si avvicina alla "barbarie" latinoamericana; significativo di questa concezione è ad esempio il nome dato ad uno dei più grandi genocidi operati ai danni delle popolazioni originarie argentine durante l'espansione della frontiera nazionale a fine del secolo XIX: La campaña del Desierto, che comportò per lo stato argentino la conquista dei territori a sud di Buenos Aires verso la frontiera con il Cile. Cfr. Annechiarico 2013.

persino nelle produzioni scientifiche socioculturali (Hall 2010).

D'altro canto, la violenza demonizzatrice coloniale e postcoloniale non viene subita in modo passivo, secondo una concezione binaria che vedrebbe le popolazioni originarie americane e gli africani schiavizzati come vittime inerti durante gli ultimi cinque secoli di storia. Al contrario, i cosiddetti 'vinti' della storia americana hanno attuato, nelle diverse epoche e contesti, delle resistenze attive e simboliche, attraverso la reinterpretazione delle categorie del pensiero europeo, americanizzandone forme, significati, espressioni. La transculturazione come categoria formulata da Fernando Ortiz (1963) per descrivere i fenomeni sociali e culturali cubani, rappresenta un tentativo teorico chiave per comprendere le articolazioni storiche e antropologiche sul piano dell'esperienza dei popoli latinoamericani. Questa incorporazione dell'alterità, o 'fagocitazione' americana, come dirà Rodolfo Kusch (1999) è una strategia di resistenza e di narrazione anti-egemonica, che ritroviamo nelle performance culturali, nell'oralità, nelle diverse filosofie politiche americane attuali fino ad arrivare, perché no, alle teorizzazioni recenti dell'antropologia riflessiva e decoloniale latinoamericana (Trincherò 2007).

Propongo in questo saggio alcune teorie e riflessioni a partire da approcci contemporanei delle antropologie latinoamericane, con il fine di offrire spunti utili per indagare le pratiche culturali latinoamericane e per contribuire, non da ultimo, al dibattito attuale negli spazi di circolazione del sapere antropologico in Italia e limitatamente alla mia esperienza di formazione.<sup>6</sup>

#### *Antropologie e teorie decoloniali in America Latina.*

Nel corso del XX secolo vi sono stati, di pari passo alle trasformazioni politiche e sociali, cambiamenti nella produzione di un sapere antropologico che vuole costituirsi come sapere autoriflessivo, latinoamericano e decolonizzato, in risposta alle pretese universalizzanti ed eurocentriche delle accademie europee e statunitensi. Antropologi nativi hanno cominciato a riformulare concetti e categorie che poco avevano a che fare con le realtà sociali americane, in quanto ostacoli epistemologici, politici ed ideologici nella produzione di una conoscenza situata.

La seconda metà del secolo XX è ricca di proposte teoriche che provengono da diverse discipline e regioni geografiche latinoamericane, come la teoria della dipendenza, l'educazione *concientizadora* e la teologia della liberazione. Si sviluppano nuove proposte 'dal sud', in dialogo con le riflessioni prodotte altrove, particolarmente gli studi orientalisti e del Gruppo Subalterno, che mirano a valorizzare i pensatori nativi in vista di una riformulazione epistemologica delle Scienze Sociali, attente alle trasformazioni politiche e sociali della regione (Valero 2000).

Attualmente, nelle diverse scuole antropologiche latinoamericane si assiste ad un intenso dibattito e costante arricchimento delle prospettive critiche, soprattutto grazie agli scambi tra Università, ricercatori, intellettuali dei diversi paesi. Alcuni dei dibattiti attuali più interessanti vanno verso un posizionamento della disciplina nel contesto dell'autonomia di pensiero latinoamericano, rispetto i centri del sapere storicamente egemonici (Krotz 2004). Su questa linea, le correnti più critiche delle scienze sociali e quindi dell'antropologia, si pongono domande cruciali per il futuro stesso della disciplina: come si riproduce l'approccio coloniale e imperiale all'interno del dibattito antropologico? Quali sono le genealogie del sapere in America Latina? In che modo operano le pratiche eurocentrate, ancora presenti nel mondo accademico latinoamericano? Come può l'antropologia rispondere alle sfide politiche, sociali ed economiche attuali e future?

A partire dagli anni '50 e '60, si inizia a questionare la negazione della storicità specifica dei popoli indigeni del continente. Sotto l'influenza delle scuole statunitensi, si sviluppano i primi approcci etnostorici, in particolare in Messico e in Perù, che riscattano nella ricerca storiografica e antropologica diverse tipologie di documenti non considerate dalla storiografia classica, come l'oralità, le abilità artigianali, le performance e le pratiche culturali (Tavarez, Smith 2001). L'etnistoria interroga innanzitutto gli stessi ricercatori, storici e antropologi, obbligandoli a compiere un cambio di prospettiva nei loro studi, a considerare i contesti sociali tra analisi sincronica e diacronica, tra prassi e

<sup>6</sup> Le traduzioni delle citazioni originali in spagnolo, ove impiegate nel testo, sono a cura dell'Autrice.

teoria, di una comunità specifica con un passato specifico non raccontato, in modo da studiarne il cambiamento culturale e comprenderne la situazione attuale (Viazzo 2004). Queste nuove metodologie aprono il campo all'antropologia applicata e impegnata per il cambio delle realtà sociali di appartenenza degli stessi ricercatori. Ci sono interessanti intrecci e sinergie tra discorsi prodotti nei circoli scientifici e i movimenti civili di autodeterminazione, come le teorie della *créolisation* e *negritude* antillane (Glissant 1997). Un interessante contributo teorico che proviene dalla medesima regione antillana, che approfondirò in seguito, è l'opera del cubano Fernando Ortiz il quale propone negli anni '40 il concetto di 'transculturazione' (Ortiz 1963), un contributo chiave per comprendere i fenomeni socioculturali latinoamericani, ibridi e sincretici.

In risposta alle teorie postcoloniali e costruttiviste degli anni '80 e '90, un gruppo di intellettuali di diverse provenienze latinoamericane parla della necessità di creare nuovi linguaggi, nuove categorie, nuove prassi disciplinarie a partire dalle esperienze 'altre' che provengono dalla diversità religiosa, performativa, politica, linguistica, infine culturale, delle popolazioni latinoamericane. Questi approcci operano una profonda riflessione su più livelli intorno alla 'colonialità del potere' formulata dall'intellettuale peruviano Aníbal Quijano (2000) e ripresa da molti pensatori contemporanei.<sup>7</sup> Secondo Quijano, la colonialità del potere è ciò che produce e riproduce la differenza coloniale e imperiale, è il luogo epistemico di enunciazione in cui si descrive e si legittima il potere coloniale, dal 1492 ad oggi. Particolarmente, l'idea di razza e quindi la razzializzazione delle differenze costituisce uno degli elementi fondanti del modello di potere coloniale nelle Americhe che struttura le relazioni tra gli individui (Quijano 1992, 2000). Si problematizza l'enunciazione della differenza in termini coloniali sulla base delle relazioni asimmetriche tra dominatori e dominati nella "la situazione coloniale" (Bonfil Batalla, 1972): nascono i concetti di 'indio', di 'negro', di 'mestizo', termini che parlano delle relazioni di potere, della molteplicità di esperienze, della pluralità di corpi e di saperi che rimangono ai margini (Branca, 2014).

La prospettiva teorico-epistemologica decoloniale sebbene dialoghi con i *Postcolonial Studies* e gli Studi Marxisti, differisce dal momento in cui mettono a fuoco un punto cruciale per gli studi culturali latinoamericani: la dominazione del Nord verso il Sud si fonda su una struttura etno-razziale di larga data che costruisce specifiche etnicità e razzialità e che erano state largamente ignorate dalle riflessioni postcoloniali e marxiste (Castro Gómez e Grosfoguel, 2007: 16). Per comprendere le realtà latinoamericane, è impossibile ignorare la razza e il genere come variabili fondamentali assieme alla classe nella costruzione del sociale, delle relazioni di potere, delle disuguaglianze storiche e delle pratiche culturali.

Parallelamente alla colonialità e alla necessità di una decolonizzazione del potere, viene enunciata la 'colonialità del sapere', intesa come condizione delle produzioni scientifiche latinoamericane. Si tenta così di denunciare la narrativa sviluppata dal sapere intellettuale dominante latinoamericano che riproduce un tipo di discorso eurocentrico e scarsamente autoriflessivo, portatore di stigma prima che di conoscenza. In questo modo, ciò che caratterizzerebbe la produzione antropologica latinoamericana non è altro che un riflesso dell'antropologia prodotta nei centri e accademie egemoniche, europee e nordamericane, riproducendo una falsa idea di universalismo della teoria (Trincherò 2007).

Decolonizzare il sapere in America Latina significa quindi per gli approcci decoloniali contemporanei, effettuare una corpo-politica del sapere, ovvero intendere che tutto il sapere possibile si trova incarnato nei soggetti, i quali sono attraversati da contraddizioni sociali, vincolati a lotte concrete e posizionati in punti specifici di osservazione (Castro Gómez e Grosfoguel 2007).

Il compito degli antropologi oggi sarebbe quello di riconoscersi in un potente intento di decolonizzare l'antropologia riconoscendo il fallimento della traduzione interculturale in situazioni cariche di potere e l'affermazione di un'antropologia di frontiera, transculturale e decoloniale (Mignolo

---

<sup>7</sup> Arturo Escobar e Eduardo Restrepo hanno approfondito le relazioni tra le antropologie egemoniche e la colonialità, rivendicando la necessità di formulare antropologie del mondo in contrapposizione ai pretesti universalistici e coloniali dei saperi egemonici (Cfr. Escobar, Restrepo 2004, 2009; Lins Ribeiro, Escobar 2008). Una breve introduzione in italiano alla colonialità è riportata da Joseph J. Lévy in "Per un'antropologia non egemonica. Il manifesto di Losanna" (Saillant Francine *et alii*, 2012).

2003). La questione fondamentale che gli studi decoloniali mettono in luce è che le antropologie latinoamericane devono necessariamente considerare nelle proprie analisi le condizioni e i contesti di produzione, per operare una svolta epistemologica radicale del linguaggio teorico, dei paradigmi politici esplorando ontologie alternative (de Souza Santos 2006).

Pensare in termini decoloniali e transfrontalieri ci porta ad esempio a riposizionare il pensiero dell'antropologo francese Jean-Loup Amselle, che mi sembra rappresenti una certa convinzione negli studi antropologici naturalizzata e poco riflettuta, riguardo l'universalità del sapere antropologico in quanto figlio dell'Illuminismo razionale scientifico.<sup>8</sup> L'antropologo francese, lungo i suoi lavori più recenti (Amselle 2002, 2009) appare alquanto infastidito dalle riappropriazioni che gli intellettuali appartenenti al 'Resto del Mondo' fanno nei confronti delle teorie antropologiche. L'universalità di cui parla Amselle è un eufemismo tacito per parlare della genealogia coloniale di dominio della conoscenza da parte dell'Occidente verso il Resto del Mondo. Nelle parole di Amselle, un pluralismo antropologico promosso da "un'antropologia per tutti e alla portata di tutti", e non dall'Occidente verso l'altrove, è destinata a fallire, perchè "la multiculturalizzazione dell'antropologia [...] sfocerebbe di fatto in una dissoluzione della disciplina in una molteplicità di visioni particolari. Che lo si approvi o che lo si deplori, resta il fatto che l'antropologia è una in quanto è unica" (Amselle 2002: 25). Unica in quanto imperiale, secondo la prospettiva della colonialità del sapere.

### *Mescolanze, essenzialismi e altre astrazioni.*

Se c'è qualcosa che caratterizza la Nostra America è un profondo meticcio che nasce da un parto doloroso fin dai primi momenti della Conquista. (..) È il meticcio biologico, culturale, sociale, ecologico, la chiave per comprendere il processo di gestazione dell'identità americana (Fernández Martínez 2005: :5).

Dal vasto campo delle teorie del meticcio e della creolizzazione nelle Americhe, emerge una specifica concezione di cultura e di identità come sistemi formati attraverso il contatto di due o più culture, ovvero intese come identità autonome. Il postulato di base è infatti che l'unione di differenti identità culturali separate all'origine avrebbero contribuito alla formazione delle culture americane meticce e ibride (Hannerz 2001). Ulf Hannerz si interroga sul ruolo dell'antropologia culturale per pensare le mobilità e le mescolanze a scala mondiale, considerando che l'antropologia è la disciplina che ha contribuito alla creazione del concetto di 'cultura', da Franz Boas in poi, come qualcosa che si dà in scatole separate, integre, corrispondenti a collettività umane differenti e appartenenti a territori specifici. In quest'ottica dunque, "l'organizzazione della differenza culturale diviene un mosaico globale di unità circoscritte" (Hannerz 2001: 10).

La mescolanza di popoli e culture dell'America Latina rimanderebbe in modo sicuramente riduttivo ed essenzialistico alle 'tre radici' americane: l'indigeno, l'europeo e l'africano. Da un punto di vista anti-essenzialistico e costruttivista l'afroamericano, l'euroamericano o il nativo americano non rappresentano delle realtà ontologiche, ma delle finzioni, come tutti i discorsi identitari. La questione dell'origine dal punto di vista antropologico è irrilevante poiché l'origine è un'invenzione (Amselle 2001). Riprendendo l'analisi di Paul Gilroy (2003) riguardo le culture politiche afroamericane dell'Atlantico Nero, troviamo una posizione anti-anti-essenzialista, ovvero che considera le filosofie politiche e le culture afroamericane come costruzioni cariche di potere. Questa prospettiva pone l'attenzione sulle forme di potere e sulle relazioni sociali razzializzanti che danno forma alle rappresentazioni identitarie dei propri soggetti nel corso della storia moderna e contemporanea americana: il nero, l'indigeno e il bianco esistono come costruzioni storiche, sociali e politiche specifiche, non già come identità originarie o come culture circoscritte.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Rimando alla breve ed efficace presentazione dell'universalismo in antropologia proposta da Mondher Kilani in "Per un'antropologia non egemonica. Il manifesto di Losanna" (Saillant Francine *et alii*, 2012).

<sup>9</sup> Come è noto, l'analisi di Paul Gilroy si riferisce al contesto nordamericano, per cui le sue analisi riguardo le "controculture della modernità" delle esperienze afroamericane, andrebbero ricontestualizzate per il caso latinoamericano, come sostiene José Jorge de Carvalho (2003).



Spostandoci nell'ambito dei *Subaltern Studies* orientali degli anni '80, l'intellettuale indiana Gayatri Chakravorty Spivak formula la posizione dell' 'essentialismo strategico', ovvero l'utilizzo strategico di un essentialismo al servizio di obiettivi politici chiaramente definiti (Spivak 1985). Si tratta del ricorso ai discorsi di autodeterminazione dei movimenti politici per far valere le rispettive rivendicazioni, per affermare la propria radicale specificità in relazione al resto del mondo e ottenere il proprio spazio all'interno delle arene politiche contemporanee. L'antropologa argentina Rita Laura Segato si riferisce in questo ai movimenti sociali etnicamente definiti (indigeni, afroamericani): essere diversi per essere moderni. L'etnicizzazione della diversità diventa uno strumento consapevolmente impiegato, sia dagli stessi movimenti sociali che da parte delle politiche nazionali, per l'accesso ai benefici della modernità da cui questi gruppi subalterni sono stati storicamente esclusi: lo sviluppo tecnologico, diritti costituzionali, l'accesso alla salute e all'educazione (Segato 1999). Ciò fa parte delle tendenze di etnicizzazione delle differenze e delle disuguaglianze sociali, tipico del multiculturalismo capitalista che situa le differenze entro luoghi egemonicamente pensati, in categorie rigide e chiuse (indigeno, nero, migrante, donna...), anche per omogeneizzare e neutralizzare le rivendicazioni politiche, l'arena calda delle dispute in atto (Zizek 2001).

Ritengo dunque che l'uso consapevole di un essentialismo terminologico sia strategico per indagare la problematicità stessa dei fenomeni culturali, secondo le storicità in cui hanno luogo. Afro, euro, indo si riferiscono a diversissime popolazioni concrete e al tempo immaginate, costruite e negoziate. In definitiva, uomini e donne latinoamericani, neri, meticci, bianchi, esistono: non sono un'invenzione. Uomini e donne vivi danno spessore e umanità a queste categorie concettuali, le incarnano, le rielaborano, le rifiutano o se ne riappropriano. Il pericolo per le riflessioni antropologiche è l'astrazione, la esaltazione di un sapere disincarnato, destoricizzato. L'antropologia in quanto discorso sull'uomo e la donna vivi, non può più avere a che fare con astrazioni, ma deve immergersi nelle esperienze situate e concrete dei soggetti.

Così scelgo di intendere l'antropologia. Un'antropologia che deve de-essentializzarsi dal proprio discorso e de-etnografizzare le popolazioni con cui interagisce, nel senso di non riprodurre una visione ancora troppo spesso oggettivata degli Altri. Ritengo quindi che il dibattito sull'essentialismo e anti-essentialismo sia un'astrazione intellettuale prodotta da qualche altra parte, lontana dai paesaggi incarnati delle terre latinoamericane e che fa parte, come visto, della 'colonialità del sapere'. Ciò che importa, dal punto di vista di un' antropologia applicata e socialmente impegnata è riconoscere il valore di azione creativa e di resistenza di tali autodeterminazioni dei soggetti, ora imposte ora rivendicate, durante secoli di violenze e resistenze coloniali, postcoloniali e decoloniali.

### *Pensare la differenza: la transculturazione.*

La mia esperienza di ricerca mi ha portato diverse volte nell'*Isla Grande*, Cuba nella lingua dei Tainos, dove ho approfondito aspetti relativi al ricco *ajiaco* cubano, come disse Fernando Ortiz per riferirsi alla cultura cubana.<sup>10</sup> Fernando Ortiz, considerato il fondatore degli studi sociali e antropologici a Cuba della metà del secolo XX, è autore di una vastissima opera che rinnova lo studio dei fenomeni socioculturali locali, in particolare riguardo la presenza africana nella cultura popolare cubana, prima di allora mai considerata secondo un approccio scientifico. Tra i contributi teorici più conosciuti e interessanti di Ortiz utili a comprendere la "dualità originaria dei fenomeni sociali cubani", troviamo i concetti di afrocubano, *africania* e *africanidad* che verranno da allora in poi impiegati per riferirsi ai fenomeni culturali cubani e latinoamericani di discendenza e influenza africana, secondo diverse sfumature e implicazioni concettuali (Ortiz 2001).

In linea con la riformulazione autoriflessiva di concetti analitici che partono dallo studio dei contesti di produzione, Ortiz introduce il concetto di transculturazione per riferirsi ai processi di ibridazione e di sincretismo avvenuti nell'Isola, termini che egli considera inadeguati per descrivere le configurazioni

<sup>10</sup> *Cuba es un ajiaco. ¿Qué es el ajiaco? Es el guiso más típico y más complejo hecho de varias especies de legumbres, que aquí decimos "viandas", y de trozos de carnes diversas; todo lo cual se cocina con agua en hervor hasta producirse un caldo muy grueso y succulento y se sazona con el cubanísimo ají que le da el nombre. [...] la imagen del ajiaco criollo nos simboliza bien la formación del pueblo cubano* (Ortiz 1993: 5).

transculturali cubane e, in genere, latinoamericane.

Questo concetto si posiziona dunque nell'ambito della produzione autoriflessiva latinoamericana e invita a considerare i processi di cambiamento e di trasformazione culturale che si verificarono a Cuba, in una prospettiva diacronica, processuale e situata: "la vera storia di Cuba è la storia delle sue intricatissime transculturazioni" (Ortiz, 1963: 99).

Contrariamente ai termini di acculturazione e di sincretismo, che fanno riferimento al risultato delle interazioni e indicano un'acquisizione meccanica di una cultura da parte di un'altra decontestualizzandone le relazioni storiche cariche di potere, Ortiz ritiene più idoneo il termine transculturazione, per sottolineare la processualità dei fenomeni culturali situati in contesti specifici.

Guardiamo brevemente i significati, gli usi e le implicazioni epistemologiche dei concetti di sincretismo e di acculturazione, così come adoperati nelle Scienze Sociali. In seguito ritorneremo sul concetto di transculturazione.

Per sincretismo si intende in genere la mescolanza e l'integrazione di più sistemi culturali, in particolare i sistemi religiosi, il cui esito sono formazioni culturali nuove entro cui è possibile individuare le origini di ciascun elemento.

Consultando il Dizionario di Antropologia (Fabietti, Remotti 2001), il sincretismo è indicato come

uno degli esiti dell'acculturazione (incontro e interazioni tra culture diverse) in cui si verifica una fusione fra elementi culturali eterogenei. Il campo in cui viene più spesso applicato tale concetto è quello dei movimenti religiosi nati dalla commistione fra le religioni tradizionali indigene e le religioni penetrate dall'esterno, in particolare il cristianesimo (*ivi*: 682-3).

I primi due elementi posti in luce sono: il sincretismo come esito dell'acculturazione e il sincretismo come fusione tra elementi culturali eterogenei. Il concetto di sincretismo è quindi uno strumento teorico che si adopera negli studi culturali caratterizzati da lunghi e profondi contatti interculturali, in particolare tra il cristianesimo, le religioni indigene e africane.

Un'interessante definizione etimologica ci giunge ancora, per completare un primo quadro sul concetto di sincretismo, da una citazione di Plutarco, il quale spiega che sincretismo è una parola cretese usata per designare l'associazione di municipi con il fine di difendersi meglio da un nemico comune<sup>11</sup>.

Accogliendo il significato filologico del termine, il sincretismo si presenta quindi come una battaglia, un'unione strategica per difendersi, un'alleanza. Guardando i fenomeni culturali latinoamericani e la storia del continente, questa battaglia si è data allo stesso tempo sul piano della prassi che dell'immaginario. Una battaglia tra miti, dei e uomini. Questa concezione guerresca dei fenomeni culturali implica pertanto considerare le due o più culture in lotta come fazioni opposte, una lotta che avrà dei vincitori e dei vinti, una modalità di interpretazione della realtà secondo il pensiero razionale europeo. Esistono però altre categorie per interpretare i contatti interculturali, altre metafore che non si soffermano all'idea della lotta tra opposti dicotomici, il bene contro il male, il buio e la luce, la vita e la morte, ma che si basano sull'idea di complementarità e reciprocità tra gli opposti in tensione. È ad esempio l'esperienza antropologica degli immaginari ispanoamericani intorno alle diverse figure del diavolo, che unisce il bene e il male, senza incarnare una connotazione univoca, scivolando tra le frontiere e le differenze (Santillán Güemes 2007).

La problematica scientifica dell'acculturazione è introdotta alla fine del XIX secolo dagli studi di antropologia anglosassone, in pieno periodo coloniale, fondati su presupposti etnocentrici che identificano il processo con "il graduale movimento ascensionale delle culture native verso un modello occidentale considerato come ideale superiore e assoluto" (Fabietti, Remotti 2001: 16).

Il concetto è stato applicato quasi esclusivamente in riferimento al contatto fra società industrializzate e popolazioni native dal Colonialismo in poi, durante i processi legati all'espansione del modo di produzione capitalistico. In seguito si è riconosciuto che l'acculturazione, intesa come trapianto-innesto inerte di modelli culturali alieni non ha riscontro nella realtà storica, poiché

<sup>11</sup> Plutarco, *Moralia*, cit. in König, *Dizionario delle Religioni*, Barcellona, 1964: 131

è stato accettato il carattere plastico e creativo dei processi che si collocano a seconda dei casi, fra gli estremi opposti dell'accettazione e del rifiuto integrale. Le società selezionano gli elementi estranei (...) modificandoli attraverso processi sincretici di reinterpretazione e riplasmazione. L'attenzione è stata perciò portata sull'oggetto che logicamente il concetto designa, vale a dire, le modalità della comunicazione fra culture (*ibidem*).

Pertanto, l'acculturazione attualmente designa

il processo di cambiamento culturale provocato dal contatto fra due culture autonome e precedentemente separate (...) Processo diacronico multiforme, è determinato dalla specificità dei condizionamenti storici, culturali e socioeconomici che lo caratterizzano [...] (*ibidem*)

Queste trasformazioni negli usi e costumi del concetto di acculturazione riflettono i cambiamenti avvenuti all'interno degli Studi socioculturali di pari passo ai cambiamenti storici del Novecento. La transculturazione proposta da Fernando Ortiz si inserisce nell'ambito di queste trasformazioni epistemologiche delle discipline sociali, con una proposta senza pretese universalistiche, attenta ai contesti e alla processualità dei fenomeni socioculturali.

Il suffisso *trans-* al posto di *ac-* sta ad indicare che i cambiamenti culturali sono sempre un passaggio, una trasformazione, focalizzando l'attenzione sul processo di creazione e trasformazione della cultura cubana e non solamente sul risultato di tale processo, a cui invece rimanda il termine sincretismo, ovvero una 'sýncrexis', una sintesi di culture come risultato di uno scontro. La transculturazione è un processo storico, sociale e culturale dinamico di valutazione della dignità culturale di un popolo o comunità (Menéndez 2003: 167). Questo concetto acquista valore e spessore solo se si analizza il contesto storico e sociale in cui i fenomeni sincretici hanno origine e sviluppo: tale è il contributo significativo e innovativo del termine transculturazione.

Accolto da Malinowski, che scrisse il prologo dell'opera orticiana *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1963), il concetto di transculturazione è stato ampiamente impiegato nello studio dei diversi fenomeni culturali cubani, dalla musica, alle religioni, alla lingua. Fernando Ortiz sposta l'attenzione delle discipline sociali dalle idee biologiciste di razza e genetica alla base delle teorie del meticciato di inizio secolo, per accogliere nella riflessione il concetto di cultura, che allora veniva definitivamente adottato nel linguaggio antropologico, da Franz Boas in poi. Più recentemente, le teorie decoloniali riprendono il concetto di transculturazione nel tentativo di ricostruire una genealogia epistemologica latinoamericana e per pensare la differenza secondo un approccio frontaliero, attento alle frontiere tra le identità, tra i territori, in un movimento contrario alla reificazione dell'alterità entro categorie univoche ed omogenee (Mignolo/Schiwy 2003).

*La fagocitazione come saggezza d'America.*

Una mela cade perché si reintegra al suolo. È stata seme, ha maturato e finalmente è caduta dall'albero, per reintegrarsi alla terra (...) [Newton] ha visto cadere una mela e ha creduto di scoprire le leggi della gravità. Per questo ha mentito quando ha detto che la realtà non è un animale, ma un meccanismo. Ma in America sappiamo che non aveva ragione" (Kush, 1999: 161-162).

Rodolfo Kusch, filosofo e antropologo argentino degli anni '60 e '70, svolge un approfondito studio per cercare di delineare *lo americano*, ovvero ciò che accomuna le diversissime esperienze storiche e antropologiche delle popolazioni latinoamericane, attraverso rielaborazioni ontologiche e antropologiche native. Egli parla delle implicazioni sul piano materiale e dell'immaginario della colonizzazione europea, soprattutto nelle regioni andine, e "cerca di scovare strutture ignorate dai nostri ricercatori universitari" che rivelino filosofie alternative in grado di reinterpretare le realtà latinoamericane e delineare una 'geocultura latinoamericana' (Kush 1999, 2000). Nel suo testo *América profunda* (1999) propone una lettura contestuale latinoamericana che vada oltre le letture eurocentriche, a partire da considerazioni di carattere filosofico, recuperando cosmologie, sistemi simbolici ed esperienze americane che definisce incarnate nei paesaggi.

Nella sua analisi propone fetore e pulcritudine (*bedor y pulcritud*) come categorie euristiche che



permettono di comprendere sul piano ontologico, antropologico e politico la dicotomia fondante dell'esperienza della colonizzazione rispetto alla costruzione de *lo americano*. Il fetore parla della condizione di marginalità delle popolazioni autoctone e nere; è la 'barbarie' secondo i progetti nazionali moderni: meticci, indigeni, neri, poveri, abitanti dei sobborghi metropolitani e delle terre impoverite dagli interessi coloniali, capitalisti e neoliberalisti. È anche una metafora del senso di vergogna verso sé stessi, una non auto accettazione come conseguenza della sistematica denigrazione subita. In opposizione, la pulcritudine rappresenta ciò che è egemonicamente costruito come bianco, pulito ed europeo: è il modello e l'anelito dei *criollos* e dei cittadini delle metropoli, a partire dai quali gli stati nazionali sono costruiti e immaginati. A partire da queste due categorie, Kush parla della contrapposizione tra essere e stare come diverse concezioni della realtà: lo 'stare qui' americano, incarnato nei paesaggi come parte di un organismo vivente, e 'l'essere qualcuno' capitalista europeo, preoccupato degli oggetti e del potere. A partire dalle interconnessioni dell'essere e dello stare durante e dopo il processo coloniale, sorge la fagocitazione, una "interazione drammatica, una specie di dialettica" che parla dell'assorbimento delle "pulcre cose di Occidente da parte delle cose di América, come a modo di equilibrio e reintegrazione dell'umanità in queste terre" (Kush 1999: 29).

Una dialettica opposta a quella prevista dalla teoria dell'acculturazione, ovvero il movimento unidirezionale che va dal fetore alla pulcritudine, nelle parole di Kush, "le cose belle della città inglobano le cose brutte della campagna" e che si sarebbe prodotta nelle Americhe solamente sul piano materiale, come "processo periferico ed esteriore, consistente nel trasporto di oggetti e in una fuga geografica che dà importanza speciale alle città costiere" (Kush 1999:138). L'acculturazione parla dell'acquisizione della oggetti occidentali della pulcritudine, ma essa si da dentro un sistema di pensiero nativo.

La fagocitazione ha luogo per il fatto stesso di avere definito le cose d'America come fetenti. E questo si deve ad una specie di verità universale che afferma che tutto ciò che si dà nel suo stato puro è falso e deve essere contaminato per il suo opposto (...). Questa è saggezza e, ancora di più, saggezza d'America (*ivi*:29).

La fagocitazione si darebbe come processo inverso rispetto all'acculturazione, se intendiamo per acculturazione il passaggio dal mondo indigeno a quello europeo, passaggio tanto sostenuto e auspicato dal discorso politico delle élites governanti, che guarda all'Europa come modello di modernità. Il vocabolo fagocitazione significa incorporare, assorbire, mangiare, e rimanda in un certo senso all'immagine di un corpo mutilato americano che ricerca la propria unità.<sup>12</sup> Fagocitazione dunque come categoria politica e culturale incarnata: processo organico di incorporazione e assorbimento dell'alterità.

Kusch sostiene che vi sia una profonda fagocitazione non riconosciuta e spesso rifiutata alla base delle ambiguità che caratterizzano l'esperienza latinoamericana: dalle contrapposizioni geografiche e socioculturali, come la *sierra* e la costa, i cittadini in senso borghese e i comunitari in senso indigeno, la costante tensione tra essere europei, adottare gli abiti e la tecnica europei e andare verso di essi come modello, e lo stare in America rivalutando le proprie peculiarità e saggezza. Riconoscere questo processo di fagocitazione come condizione di un'ontologia americana significa assumere la totalità dell'esistenza come non contraddittoria, in cui il bene e il male non sono separabili, e in cui Cristo e il Diavolo sono fratelli, *hermanados*: "La profondità del pensiero americano consiste nel sapere che in nessun caso il caos, la morte e il diavolo possono essere estirpati totalmente" (*ivi*: 331).

### Conclusioni

Ho presentato brevemente il panorama degli studi latinoamericani in antropologia fino alle recenti proposte delle teorie decoloniali. Particolarmente interessanti mi sono sembrati due concetti chiave per avvicinarci all'esperienza antropologica latinoamericana, in qualche modo fenomenologica, che potremmo chiamare di "unità nella pluralità" e che incrocia diverse dimensioni, tra cui: la dimensione

<sup>12</sup> L'immagine potente del corpo mutilato riecheggia in molti miti ed esperienze storiche latinoamericane, dal mito di *Inkarri*, alle figure demoniache che divorano i *peones* nei latifondi del nord dell'Argentina o i minatori delle Ande meridionali, alle performance afroamericane in cui i corpi mettono in scena le violenze commesse durante la schiavitù.

della memoria, la dimensione estetica, narrativa e del potere. La transculturazione è la prima categoria proposta, formulata da Fernando Ortiz (1963) per descrivere i fenomeni sociali e culturali cubani; rappresenta un tentativo teorico chiave per comprendere le articolazioni storiche e antropologiche sul piano dell'esperienza dei popoli latinoamericani. D'altro canto, Rodolfo Kush (1999) riflette sull'incorporazione dell'alterità parlando di fagocitazione americana come strategia di resistenza e di narrazione anti-egemonica, che ritroviamo nelle performance culturali, nell'oralità, nelle diverse filosofie politiche americane. Questi contributi mi sono sembrati significativi anche perchè, dialogando con le recenti correnti antropologiche decoloniali, permettono di ricostruire una genealogia del pensiero latinoamericano attraverso epistemologie e riflessioni situate "nel Sud".

Possiamo rilevare inoltre che la transculturazione ortiziana e la fagocitazione kushiana rendono conto di un doppio movimento diacronico e sincronico, politico e culturale, che attraversa le genealogie storiche delle conformazioni culturali latinoamericane: un movimento di imposizione, di conquista, di violenza fisica e simbolica, operato nelle Americhe dalla Colonizzazione fino all'imperialismo culturale contemporaneo, così come lo definiscono Bourdieu e Waquant nel loro celebre articolo (2000). L'altro movimento è dato in senso contrario: la resistenza dei popoli e la capacità di creazione, innovazione, trasformazione culturale, appunto di transculturazione e di fagocitazione.

Il mio interesse per lo studio dei rapporti storia-memoria-identità si rivolge in modo particolare alle abilità performative, l'espressività, la corporeità, l'oralità e la narrazione in quanto ambiti più direttamente costitutivi dell'esperienza e dei processi di resistenza culturale in senso ampio e profondamente transculturali. Ad esempio, la letteratura, la pittura, le arti sceniche, i rituali, le pratiche di cura e le performance culturali in generale, rappresentano potenti dispositivi narrativi dell'esperienza e della memoria. In questo senso, ciò che intendiamo per cultura popolare, folklore o tradizioni culturali costituiscono uno spazio attivo di ricezione e creazione di significati -possibilmente transculturali e fagocitati - intorno alla tradizione, alla storia e all'uso che ne viene fatto (Clemente/Mugnaini 2004).

Consapevole infine della non neutralità dello sguardo antropologico in quanto creatore di discorsi sull'altro, considero importante recuperare quelle pratiche e quei discorsi che scivolano lungo le linee definitorie delle discipline sociali e delle categorie, attraverso il lavoro efficace ed arduo che è il viaggio e la ricerca sul terreno, in dialogo con le prospettive situate che vanno nella direzione di un'antropologia latinoamericana *descolonizada*.

## Bibliografia

AMSELLE J.L.

2002 *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Torino, Bollati Boringhieri (ed.or. 2001, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris Flammarion).

2009 *Il distacco dall'Occidente*, Roma, Meltemi (ed.or. 2008 *L'Occident déroché. Enquête sur les postcolonialismes*. Paris, Éditions Stock).

ANNECCHIARICO M.

2010 *Yemayá e il Diavolo: esperienze e transculturazioni a Cuba e in Argentina*, tesi di laurea magistrale in Antropologia Culturale ed Etnologia, Università degli Studi di Torino (inedito).

2013 "Afrologías multisituadas, más allá de lo visible/invisible. Algunas aproximaciones a los discursos de identidad, raza y nación en Argentina", in *Actas de la X Reunión de Antropología del Mercosur*, Universidad de Córdoba.

2014 "Afrologías porteñas y habaneras. Conexiones, contrastes y algunas reflexiones", in *Culturas políticas y políticas culturales*, a cura di A. Grimson, Buenos Aires, Ediciones Böll Cono Sur, pp. 57-74.

ASCIONE G.

2009 *A sud di nessun Sud. Postcolonialismo, movimenti antisistemici e studi decoloniali*, Bologna, Odoja.

BOURDIEU, P. - WACQUANT, L.

2000 "Sobre las astucias de la razón Imperialista", in *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, Eudeba, pp. 205-223.

BRANCA D.

2014 “Colonialità, modernità e identità sociali in alcune categorie di Quijano e Dussel”, in *Visioni Latinoamericane* (10), pp. 84-101.

CARVALHO J.

2002 *Las culturas afroamericanas en Iberoamérica: lo negociable y lo innegociable*, Brasilia, Série Antropologia.

CASTRO GÓMEZ, S. – GROSFUGUEL R. (a cura di)

2007 *El giro decolonial. Reflexiones para un diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

CLEMENTE, P. - MUGNAINI F. (a cura di)

2004 *Oltre il folklore*, Roma, Carocci.

DE SOUSA SANTOS B.

2006 *Una epistemología del Sur. La reinvencción del conocimiento y la emancipación social*, Clacso, Quito.

ESCOBAR, A. – RESTREPO, E.

2004 “Antropologías del mundo”, in *Jangwa Pana. Revista de antropología* (3), pp. 103-131.

2009 “Anthropologies hégémoniques et colonialité”, in *Cahiers d’Amérique Latine* (62), pp. 83-95

FABIETTI U. – REMOTTI F. (a cura di)

2001 *Dizionario di Antropologia*, Torino, Zanichelli.

FERNÁNDEZ MARTÍNEZ M.

2005 *Oralidad y africanía en Cuba*, La Habana, Ed. Ciencias Sociales.

GILROY, P.

2003 *The Black Atlantic. L’identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Roma, Meltemi (ed.or. 1993, *The Black Atlantic. Modernity and double consciousness* Harvard University Press).

GLISSANT É.

1981 *Le Discours antillais*, Paris, Gallimard.

HALL, S.

2010 *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, a cura di Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, Popayán, Envión Editores.

HANNERZ U.

2001 *La diversità culturale*, Bologna, Il Mulino (ed.or. 1996 *Transnational connection. Culture, People, Places*, London, Routledge).

KROTZ E.

2004 *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

KUSH, R.

1999 *América profunda*, Buenos Aires, Editorial Biblos

2000 *Geocultura del hombre americano. Obras completas, tomo III*, Córdoba, Editorial Fundación Ross.

LINS RIBEIRO G. – ESCOBAR A. (a cura di)

2008 *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, Popayán, CIESAS (ed.or. 2006, *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power*. London, Berg Publishers).

MENÉNDEZ L.

2003 *Fondo de historia*, in *Antropología Social. Colección de lecturas*, La Habana, Editorial Félix Varela.

MIGNOLO W. D.

2003 *Historias locales, diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Ediciones AKAL.

MIGNOLO W. D. – SCHIWY F.

2003 “Transculturation and the Colonial Difference. Double Translation”, in *Translation and Ethnography*, a cura di Tullio Maranhão, Bernard Streck, The Arizona Board of Regents.

ORTIZ F.

1963 *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, La Habana, Consejo Nacional de Cultura .

- 1993 *Etnia y sociedad*, Barreal I. (a cura), La Habana Ed. de Ciencias Sociales.
- 2001 *La africanía de la música folklórica cubana*, La Habana, Letras Cubanas.
- QUIJANO A.
- 2000 “*Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*” in *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Edgardo Lander Editor. Buenos Aires, Clacso, pp. 201-245.
- SAILLANT F. – KILANI M. – GRAEZER BIDEAU F. (a cura di)
- 2012 *Per un’antropologia non egemonica. Il manifesto di Losanna*, Milano, Elèuthera.
- SANTILLÁN GÜEMES R.
- 2007 *Imaginario del Diablo*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- SEGATO R.L.
- 1999 “*Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global*”, in *Anuário Antropológico* (97), Río de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- 2007 *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- SPIVAK G.C.
- 1985 “*Discussion. Subaltern Studies, Deconstructing Historiography*”, in *Selected Subaltern Studies*, a cura di R. Guha Delhi, Oxford University Press, pp. 330-363.
- STOLKE V.
- 2008 “*Los mestizos no nacen, se hacen*”, in *Identidades Ambivalentes en América Latina (Siglos XVI-XXI)*, a cura di V. Stolcke e A. Coello, Barcelona, Bellaterra.
- TAVAREZ D. E. – SMITH K.
- 2001 *La etnohistoria en América: crónica de una disciplina bastarda*, in *Revista Desacatos*, n. 7, pp. 11-20.
- TRINCHERO H.
- 2007 *Aromas de lo exótico: retornos del objeto. Para una crítica del objeto antropológico y sus modos de reproducción*. Buenos Aires, SB.
- VALERO, A.E.
- 2000 *La transculturación en el marco de una antropología latinoamericana (1928-1940)*, in Catauro, Fundación Fernando Ortiz, La Habana (1), pp. 58-62.
- VIAZZO P.P.
- 2004 *Introduzione all’antropologia storica*, Bari, Laterza.
- WADE, P.
- 2003 “*Repensando el mestizaje*”, in *Revista Colombiana de Antropología* (39), pp. 273-296
- 2010 “*La presencia de lo ‘negro’ en el mestizaje*”, in *Mestizaje, diferencia y nación. Lo ‘negro’ en América Central y el Caribe*, México, Insituto Nacional de Antropología e Historia.
- ZIZEK S.
- 2001 “*Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional*”, in *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. a cura di Grüner E. , Jameson F., Zizec S., Buenos Aires, Paidós.