

## Cultura(s) e identidad(es): categorías para comprender el lugar del OTRO en la investigación del Trabajo Social

*Culture(s) and identity(s). Categories to understand the place of the OTHER in Social Work research*

Alexander Pérez Álvarez<sup>1</sup>

Universidad de Cartagena, [alex.perezalvarez@gmail.com](mailto:alex.perezalvarez@gmail.com)

ACCESO  ABIERTO

**Cómo citar:** Pérez Álvarez, A. (2022). Cultura(s) e identidad(es): categorías para comprender el lugar del OTRO en la investigación del Trabajo Social. *Revista Palabra "palabra que obra"*, 22(2), 139-152. <https://doi.org/10.32997/2346-2884-vol.22-num.2-2022-4141>

**Recibido:** 25 de octubre de 2022

**Aprobado:** 6 de diciembre de 2022

**Editor:** Ricardo Chica Geliz. Universidad de Cartagena-Colombia.

**Copyright:** © 2022. Pérez Álvarez, A. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/> la cual permite el uso sin restricciones, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando que el original, el autor y la fuente sean acreditados.



### RESUMEN

Este artículo tiene como propósito situar en términos epistemológicos y ontológicos una discusión que por momentos ha estado instrumentalizada en los debates actuales de la investigación en el Trabajo Social y en general en las ciencias sociales. En ese sentido interroga y reflexiona ese lugar de la otredad desde tres lugares o perspectivas teórico-ético-políticas. El primero referido a una crítica que legitima la idea de la cultura e identidad en singular, una perspectiva dominocéntrica que homogeniza y exotiza la otredad y/o la constituye como esencia cultural. En segundo lugar, la cultura y la identidad asumidas como fragmentos en una mirada dicotómica arbitraria que separa y sustancializa las ideas de naturaleza y cultura. Y, por último, ubicamos una vertiente configuracionista y situacional desde la cual es posible comprender órdenes simbólicos en una perspectiva histórica donde se supere la mirada del otro como un simple individuo enajenado de los órdenes y estructuras de poder.

**Palabras clave:** Investigación; trabajo social; identidad; cultura.

### ABSTRACT

The purpose of this article is to situate in epistemological and ontological terms a discussion that at times has been instrumentalized in current debates on research in Social Work and in general in the social sciences. In this sense, it questions and reflects on that place of otherness from three places or theoretical-ethical-political perspectives. The first refers to a critique that legitimizes the idea of culture and identity in the singular, a dominocentric perspective that homogenizes and exoticizes otherness and/or constitutes it as a cultural essence. Second, culture and identity assumed as fragments in an arbitrary dichotomous view that separates and substantiates the ideas of nature and culture. And, finally, we locate a configurationist and situational slope from which it is possible to understand symbolic orders in a historical perspective where the gaze of the other is overcome as a simple individual alienated from the orders and structures of power.

**Keywords:** Research; Social Work, Identity; Culture.

<sup>1</sup> Profesor de planta Universidad de Cartagena. Integrante del grupo de investigación Cultura, Ciudadanía y Poder en Contextos Locales.

### Aproximaciones iniciales

Este ejercicio surge a partir de una reflexividad constante en mi práctica investigativa desde una mirada como trabajador social que investiga y actúa en temas culturales y de diversidades de género en perspectiva intercultural e interseccional. Así mismo, emerge a manera de preguntas y búsquedas en la configuración de un proceso investigativo vinculado a mi tesis doctoral, donde me encuentro con el gran desafío de miradas polifónicas y renunciar a categorías que a manera de marcas terminan esencializando los sujetos y reificando realidades a priori. (Matus, 2003)

En los debates actuales del Trabajo Social se considera que como disciplina aplicada de las ciencias sociales, no solo actúa en la realidad, sino que genera conocimiento situado con la intención de (des)naturalizar, visibilizar y develar sistemas históricos de opresión como el colonialismo, el capitalismo, el patriarcado, el racismo y la heteronormatividad, los cuales se han instaurado y reproducido en Occidente como regímenes que reducen al otro al lugar de la diferencia, la opresión, la subordinación y el alejamiento, produciendo y justificando relaciones asimétricas y desiguales. (Pérez, 2018)

Desde esta postura, el Trabajo Social epistemológica y ontológicamente se sustenta en y desde un *pluralismo epistemológico y crítico* (CONETS, 2022) desde el cual es posible intencionar, vincular y relacionar perspectivas y enfoques que permitan interpretar y actuar en esos bordes relacionales y asimétricos, donde los constructos culturales y la visibilización de identidades disímiles cobran sentido en una sociedad cada vez más heterogénea, pero a la vez más desigual.

Matus (2003) plantea que el horizonte de intervención del Trabajo Social debe tener como fundamento una rigurosa comprensión de lo social que permita develar tensiones entre teoría y praxis, interpelar moldes unívocos que desechan abordajes polifónicos y reducen al otro y lo otro a un lugar instrumental que coadyuvaría a reproducir el orden naturalizador de las injusticias y asimetrías.

En otras palabras, no podría existir intervención sin interpretación social y ello implica revisar las maneras como nos acercamos o distanciamos teórica y metodológicamente de lo que consideramos por fuera de nuestros límites. Ese otro que podemos narrar desde la comodidad de nuestra ventana o desde la mirada inquisidora de los modelos extractivistas y mercantilistas del desarrollo global. (Pérez, 2012)

Por ello, la importancia de situar debates frente a nociones que en ocasiones por posturas instrumentales en la intervención en y desde el Trabajo Social terminan acartonadas en eufemismos o arrinconadas a comodines carentes de sentido teórico y (de)negación política. De ahí, que este artículo presente una interpretación acerca de la configuración epistemológica de las nociones de

identidad y cultura, abordadas desde una mirada socio- antropológica, desde tres perspectivas o vertientes teóricas y ontológicas, propuestas por el autor, que permiten situar a los individuos como esencias, sustancias o como sujeto-actor y de esta manera generar interpretaciones e intervenciones liberadoras o cargadas de opresión colonizadora.

Estas perspectivas en sintonía con los planteamientos de Grimsom (2011) son nociones superpuestas y entremezcladas de manera confusa en los actuales debates de las ciencias sociales; por ello, intentar definir las fronteras de la cultura y de la identidad se convierte en un ejercicio complejo y borroso, porque estas son dos categorías y/o nociones que parecen caminar como sinónimos intercambiables, con sentidos disímiles y contradictorios.

Soy consciente de los riesgos de caer en miradas eclécticas por el relacionamiento de autores, de contextos y épocas diversas. Así mismo, estas posturas están imbricadas en una triada que relaciona el ejercicio de la intervención fundamentada, en tanto acción trasformadora que produce conocimiento. Sin embargo, creo que las maneras de definir la cultura son resultado histórico de múltiples confrontaciones que, en últimas, buscan clasificar, separar, comparar, nominar, interpretar y ordenar el mundo de las identidades e incluso de establecer límites o fisuras en términos de una supuesta identidad disciplinar- profesional dejando de lado que los conceptos y teorías trascienden lo unidisciplinar a lo inter y transdisciplinar y donde incluso, el orden racional de la ciencia occidental dialoga con las ontologías relacionales del conocimiento situado.

Ubicamos una vertiente hibridizante desde la cual es posible comprender órdenes simbólicos en una perspectiva histórica donde se supere la mirada del otro como un simple individuo enajenado a órdenes y estructuras de poder a un sujeto con agencia que configura fugas, quiebra sistemas de opresión y rompe con binarismos como Naturaleza-Biología (real- científico) cultura-ciencias sociales (ficción – simbología)

Las perspectivas o vertientes teóricas y ontológicas se presentan en este artículo a la luz de los siguientes apartados: en un primer momento, se desarrolla una crítica al historicismo que instala como verdad inquebrantable el repertorio de la civilización. En segundo lugar, el esencialismo cultural en tanto la dicotomía entre naturaleza y cultura y la identidad como adjetivo y como tercera perspectiva, se propone una mirada configuracionista desde la cual sea posible comprender órdenes simbólicos en una perspectiva histórica, de simultaneidad y situada en y desde el sujeto.

### **1. La idea de una civilización universal**

Occidente se ha construido históricamente en un relato de civilización jerárquico, desde el cual se han fabricado sistemas de representación marcados por rígidas fronteras entre lo civilizado y lo salvaje, la ciudadanía y la barbarie.

Un mapa geográfico, donde el otro y lo otro, es ajeno y solo se hace visible como exótico o como una posible amenaza cuando se sale de sus límites. Allí la noción de cultura aparece vinculante a una sola manera de ver y ordenar el mundo, como una representación y práctica instaurada en un mito que hace que lo histórico parezca natural.

Autores poscoloniales, como Dipesh Chakrabary, Edwar Said, Shery Ortner, Lila Abu-lughod, entre otros, hacen un fuerte cuestionamiento al dominocentrismo expresado en este discurso de fronteras que podríamos ubicar como *eurocentrismo y orientalismo*; como formas hegemónicas de representación y prácticas de alterización de un "Otro", leído desde un marco meramente occidental y occidentalizable.

La pretensión de universalidad propia de la modernidad política que nace en Europa, está configurada de ideas abstractas, pero materializada en instituciones y prácticas que promueven la igualdad, la democracia y dignidad del ser humano como algo natural y propio al desarrollo de la humanidad, estableciéndose así, un referente y lupa desde donde es posible definir, limitar y dotar de un solo sentido racionalizado las cosmogonías y formas de estar en el mundo; como bien lo plantea Chakrabary, "*no hay nada como "la habilidad de la razón" para asegurar que todos convergemos en el mismo punto final de la historia pese a nuestras aparentes diferencias históricas"* (Chakrabary, 2008, 19)

Esta manera de definir el mundo y de marcar la otredad, responde a una lógica evolucionista e indica una linealidad en la historia y una ubicación de los hechos en esa linealidad; a ello, lo conocemos como *el historicismo*<sup>2</sup> que determina un tiempo histórico como si fuese una medida de la distancia cultural (desarrollo institucional) en tanto lo que es o no es Occidente y en comparación con las colonias consideradas salvajes, legitimar la idea de civilización.

En esta misma vía, Edward Said (2008) apoyado en Gramsci y Foucault, plantea la creación de un campo de saber en este caso sobre Oriente y correlativamente de dominación colonial: *el orientalismo*, el cual se presenta como un discurso hegemónico que tiene su base en el mundo erudito y de las instituciones y gobiernos con una pretensión de verdad. Este es un discurso que se convierte en un filtro para cualquier occidental que quiere conocer, decir o escribir sobre Oriente, en la medida que se ha fabricado como un sistema de ideas con fuerza coactiva; creando de esta manera, una imagen que fija los límites de lo verdadero.

Desde allí se acude al estereotipo como la estrategia discursiva mayor que opera como un dispositivo de conocimiento e identificación que vacila entre lo

---

<sup>2</sup> Para Ian Hacking (2008) el historicismo es la teoría de que los fenómenos sociales y culturales se hallan históricamente determinados y de que cada periodo de la historia tiene sus propios valores que no son directamente aplicables a otra época.

que siempre está en su lugar, algo que es ya conocido y que además debe ser repetido ansiosamente. Afirmaciones como: “el espíritu de los pueblos orientales es despótico”, “los orientales son capaces de acceder a la irracionalidad”, “son razas inmaduras políticamente”, son algunos prejuicios que no se cuestionan porque vienen desde la historia erudita y se siguen reproduciendo como un valioso signo del poder europeo sobre Oriente. Más que una fantasía, responde a un cuerpo compuesto de teoría y práctica que ha ayudado a una distribución de una conciencia geopolítica en textos estéticos, económicos, socio-antropológicos, etc.; en otras palabras, toda una reelaboración de una distinción geográfica básica (“un mundo formado por dos mitades diferentes”)

Shery Ortner (2009) apoyada en Said, en el texto, *Resistencia densa: muerte y construcción cultural de agencia en el montañismo Himalaya*, describe como se fabrica el discurso del orientalismo de los sahibs (escaladores-montañistas) sobre los sherpas (habitantes de las inmediaciones) con relación al riesgo de morir al escalar el Himalaya. Desde esta mirada, analiza como los sherpas son representados por los sahib, como niños temerosos que huyen ante cualquier accidente, también aparecen como insensibles y que, por sus creencias budistas, la muerte no les afecta. De esta manera, presenta como el orientalismo produce unos sujetos subordinados que deben ser “sometidos” a acciones de regulación, disciplina y superioridad moral y cultural de los sahibs. Aparentemente este discurso no está en correspondencia con el poder político, pero Said (2008) afirma que este se produce y existe en virtud de un intercambio desigual con varios tipos de poder; se conforma a través del intercambio con el poder político (estado-colonial-imperial), con el poder intelectual (ciencias) con el poder cultural (ortodoxias y cánones que rigen los gustos, los valores y los textos) y también, con el poder moral (ideas sobre lo que ellos hacen, para comprenderlas del mismo modo como nosotros lo hacemos).

Esta delimitación de fronteras terminan fijando y cosificando a los grupos humanos, en una perspectiva culturalista que termina reduciendo al Otro a una esencia cultural, al respecto Alejandro Grimson afirma que: “*el énfasis en narrar ese mundo como si no estuviera en contacto con Occidente no sólo implicó negar el análisis de los procesos de interacción sino también producir imágenes a-históricas y la idea de distancias culturales mayores muchas veces a las realmente existentes*” (Grimson, 2011, 20)

De regreso a los planteamientos de Chakrabarty (2008) este autor considera que para superar estas miradas esencializantes del eurocentrismo es necesario “provincializar” a Europa para descubrir cómo y en qué sentido, las ideas europeas con pretensión de universalidad, surgieron de tradiciones intelectuales e históricas muy particulares las cuales no podían aspirar a una universalización particular. Un proceso que implicó la naturalización de lo obvio, de lo impensable y lo adecuado, en una tensión enmarcada entre un concepto trascendente y la contextualidad de dicho contexto.

Desde acá es clave plantear que las ideas no solo nos sirven para pensar, sino también nos modelan el pensamiento para encontrar en sociedades que establecen formas diferentes de desigualdad, modelos de parentesco e igualdad acordes a esa lógica de naturalización.

Este autor también hace un cuestionamiento a los modos de pensar y mirar desde un marco reducido a esferas, donde, por ejemplo, la dimensión económica se mira separada de la vida cotidiana. Las esferas son la construcción y el efecto de una forma de mirar y lo que encontramos en la vida social, no son esferas y, mirar esferas no siempre es productivo, no hay procesos ajenos a los significados, sentimientos y emociones; en ese sentido las esferas pueden volverse un obstáculo, puesto que no hay economía sin significación y los seres humanos no solo somos receptores, entes estacionados a los que se les asigna exógenamente una identidad y por el contrario existe una invención continuamente reinventada (Wagner,1981)

## **2. Una “esencia cultural” y una distancia simbólica**

Se ha instaurado en el mundo académico una perspectiva que considera que existen atributos invariables y permanentes que constituyen la “naturaleza” de un grupo social, de alguna manera son estereotipos que operan en los discursos y permiten fijar un signo de diferencia cultural, histórica y racializada. Para Chakrabarty (2008) la construcción de estereotipos opera desde Occidente como una efectiva estrategia para mantener el colonialismo; para definir unas fronteras entre un nosotros civilizado y unos otros en proceso de “evolución”.

Ese otro es un extranjero que se reconoce del otro lado de la frontera, perteneciente a un territorio representado como homogéneo y por ende con una identidad propia y cuando pasa esos límites, sus diferencias son percibidas como amenazas. Ahora bien, esta es una perspectiva que ubica al otro en un archipiélago, desconociendo que la distancia más que física es simbólica y a la vez que la distancia cultural no necesariamente determina lo identitario.

Esta mirada culturalista que establece fronteras fijas, desde un orden administrativo y político lleva a que los grupos y personas sean cosificados y estereotipados. Los aportes antropológicos que podríamos nombrar como clásicos, hacen un énfasis en identificar y administrar las diferencias y a pesar del colonialismo imperante en dichos contextos se muestran unos individuos en unos archipiélagos aislados del contacto con lo no homogéneo. Ello ha posibilitado la fabricación de imágenes a-históricas y la cosificación de los sujetos.

Este fundamentalismo cultural paradójicamente en un mundo globalizado opera hoy como una teoría actual que legitima la exclusión. Para Verena Stolke (1999) en su texto la nueva retórica de la exclusión en Europa, plantea que existe una retórica política donde las desigualdades socio-económicas de los

inmigrantes son consecuencia de su exclusión política, es decir, se les niega la ciudadanía, aspecto que nada tiene que ver con su coeficiente de inteligencia o su diferencia cultural. Se instala un discurso entre aquellos que rechazan a los inmigrantes que sostiene que los seres humanos somos xenófobos por naturaleza y que por lo tanto es natural desconfiar de los extranjeros y mantenerlos a distancia. En ese sentido, si “todos somos xenófobos”, personas de culturas diferentes, sencillamente no pueden convivir puesto que producen conflictos sociales inevitables o relaciones hostiles.

Desde esta perspectiva, que no es otra cosa que un fundamentalismo cultural, todos los seres humanos poseemos una cultura, pero cada cual debe vivir en su propio país; en otras palabras, es una doctrina anacrónica que resurge de un mundo moderno y económicamente globalizado, de “un ensalzamiento de la identidad primordial”, de la diferencia cultural y de la exclusividad.

Desde esta doctrina se legitima y justifica la exclusión del otro, del extranjero, del forastero, del pobre... aquel que, además, fenotípicamente puede ser identificable como tal, como un extranjero indeseable, con cultura extraña. Se naturaliza que los inmigrantes no sean ciudadanos; es la construcción de una noción de alteridad, de otredad congelada, a-histórica, y no se percibe que todos somos el producto de procesos políticos de construcción de identidades, fronteras y exclusiones.

Para ahondar en esta perspectiva presento en debate inicial alrededor de la idea de cultura y naturaleza como un asunto binario y la identidad como adjetivo.

### **La cultura como fragmento**

Para acercarme a esta postura me centraré en dos niveles de contextualización, en los análisis socio-antropológicos de dos fuertes vertientes de Brasil, frente al campo de las relaciones interétnicas y la etnología indígena: una de estas vertientes está vinculada al análisis de la heterogeneidad y del poder y la otra, está más cercana a la comprensión de los modos de ser; estas dos matrices teóricas contrapuestas, pero no necesariamente antagónicas, ven procesos divergentes; son planteadas en primer lugar, desde el modelo de fricción interétnica, propuesto por Roberto Cardoso de Oliveira y el modelo del perspectivismo de Viveiros de Castro hacia la década del 90 del siglo XX.

El modelo de fricción interétnica, se presenta como una preocupación política por el destino de los pueblos indígenas, surgió como consecuencia de la insatisfacción de Roberto Cardoso (2007) acerca de los estudios antropológicos de aculturación que para la década del 70 dominaban la escena académica; discursos que desde un paradigma funcionalista solo daban cuenta de un supuesto equilibrio entre los sistemas culturales y las distancias fronterizas entre un nosotros y un ellos.

Al respecto Rita Ramos, afirma que en dichos estudios se *“resaltaban el encuentro de culturas a través de la pérdida o de la adquisición de rasgos, sin subrayar las transformaciones sociales y dejando de lado los conflictos generados por el contacto interétnico desigual”* (Rita Ramos, 2011,100). Contrario a ello, Roberto Cardoso propone una mirada de análisis de la situación desde un contacto interétnico, evidenciando la noción de fricción interétnica, donde analiza en una perspectiva dialéctica, las relaciones de conflicto entre las poblaciones, las cuales van más allá de la cooperación, la competencia y el conflicto entre sociedades.

*“Se trata más bien de una oposición de los sistemas societarios en interacción, que pasan a constituir subsistemas de uno más inclusivo que se puede llamar sistema interétnico, Y que para realizar un diagnóstico e intentar un pronóstico de la situación de contacto interétnico lo que corresponde al investigador es analizar la estructura y la dinámica de dicho sistema”* (Cardoso de Oliveira, 2007, 23).

El segundo nivel o modelo de análisis retomado acá, se propone a partir de los planteamientos de Viveiros de Castro (2004) quien ubica desde el perspectivismo, el acto de reconocer que el mundo está habitado por *“diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que lo aprehenden desde puntos de vista distintos”* (Viveiros, 2004, 37) esta manera de habitar y ver el mundo sugiere interpelar el relato del multiculturalismo y para ello propone pensar en *un multinaturalismo*.

En la primera noción se indica la naturaleza y la multiplicidad de culturas bajo una lógica objetiva y antropocéntrica de universalización de los cuerpos y frente a la segunda, la resalta como el rescate de una particularidad subjetiva en los espíritus y sus significados; en otras palabras, el multinaturalismo se basaría en el reconocimiento de una unidad de espíritus y una diversidad de los cuerpos. Este modelo sobre la naturaleza y la cultura invierte la ecuación estructuralista vigente en el mundo accidental visible en los planteamientos de Levi Strauss. En el mundo indígena la Naturaleza no sería única y monolítica, ni las culturas las únicas que varían, sino exactamente lo opuesto: la cultura es constante y la naturaleza es variable; en otras palabras, la división entre naturaleza y cultura es una división cultural, no es de la naturaleza, es una construcción humana y no algo que viene dado (Latour, 2007)

Para Álcida Rita Ramos (2011) estos dos debates se enfrentan desde análisis centrados en niveles macro-micro y formas de mirar, externas o internas. El contexto interétnico actual ha provocado una complejidad tal, que el modelo de fricción interétnica antes tan productivo ya no alcanza a dar cuenta de una realidad en el sentido que los indígenas surgen hoy como actores políticos plenos, han dejado en muchos casos de ser los nativos pasivos y hoy desde sus propias voces, representan su vida y sus formas de apropiación compleja de Estado y los territorios donde habitan.



Frente al perspectivismo, considera Ramos (2011) que el énfasis del análisis se concentra solo en los principios dominantes de la ontología y de la cosmología propios de la concepción indígena pero no hay un análisis en la realidad política de los pueblos en confrontación con la realidad dominante con un riesgo adicional de caer en la sobre interpretación.

Frente al perspectivismo, Álcida Rita Ramos plantea que se volvió como un recetario y que al ser aplicado a culturas locales tiene como riesgo el regresar al culturalismo y al centrar, la mirada en el animismo de la “sabiduría ambiental indígena”, termina excluyendo importantes aspectos socioculturales.

Con estos cuestionamientos presentados a manera de síntesis, Álcida Rita Ramos, propone vislumbrar una “ecúmene antropológica” o transitar hacia una “investigación honesta”, teniendo claro que esas miradas separatistas terminan convirtiéndose en armas sociolingüísticas, en imágenes de ficción, con las que también se aniquila a los denominados débiles. En sintonía con lo que se ha venido planteando, en la primera postura, la autora piensa que producto del relato moderno y la triada progreso, desarrollo y razón se instalaron ideas distorsionantes acerca de los pueblos indígenas, por ello es necesario cuestionar la validez universal de algunas afirmaciones provenientes de una tradición altamente etnocéntrica y racista. Al respecto plantea:

*“Buscamos en el propio mundo indígena los antídotos contra esos venenos conceptuales e ideológicos que hacen del planeta un inmenso campo de refugiados culturales sin voz, ni voto, rehenes de los caprichos del Estado, de la modernidad y del mercado”* (Ramos, 2014, 30)

### **Identidad como adjetivo**

Grimson (2011-b) retomando los planteamientos de Abu Lughod (1997) y Appadurai (1996) afirma que el gran problema de la literatura denominada posmoderna fue que muchos autores se ubicaron e instalaron en la tranquilidad que otorga *la noción de diversidad*, alejando de su reflexión la existencia de interacciones y conflictos, generándose así una sustancialización de la alteridad. En la mayoría de estos estudios se plantea como un asunto incluso legítimo el hecho que la cultura produce y fabrica alteridades y fronteras; de esta manera centraron su mirada en interconexiones solo entre individuos dejando a un lado mediaciones y marcos culturales; posturas que terminaron sustantivando la cultura para buscar diferencias y a la vez estas superponerse como *identidad*.

Suponer que la persona es igual a una sustancia preexistente a la que se le van añadiendo particularidades intercambiables es fabricar una idea fija que niega, por ejemplo, que un mismo sujeto pueda ser trabajador, hombre heterosexual, femenino, negro, etc., y que siendo cada uno de ellos, puede ser el mismo, pero también distinto. Y en esa construcción se vivencian diversas experiencias influenciadas por marcos externos y fronteras morales y reguladoras.

### 3. La perspectiva de la configuración cultural

Una tercera perspectiva responde a una comprensión de des-órdenes simbólicos en una perspectiva histórica que supere la mirada del otro como un simple individuo enajenado de los órdenes y estructuras de poder. Los rituales y prácticas permiten construir nociones culturales de poder y de agencia y estas construcciones permiten a los sujetos “manejar” a los otros, sin someterse al poder ni “resistirlo”.

En una perspectiva de Geertz (1987) en un plano metodológico, es importante leer los rituales como texto, buscar supuestos subyacentes frente a como los sujetos piensan sobre el poder y la agencia. En un terreno analítico desde este mismo autor, es clave comprender el punto de vista del actor, cuya subjetividad es en tanto fuente como un producto de esas construcciones culturales. Ello permite abrir un abanico para interpretar como los actores formulan necesidades, deseos, planes, esquemas y formas de trabajar en y sobre el mundo.

En esa configuración cultural aparecen de cierta manera unos intersticios que no son sometidos a la hegemonía y/o dominación externa; puesto que el poder en una perspectiva foucaultiana se constituye también desde la subjetivación y desde el establecimiento de mecanismos propios de control que van más allá de la reproducción instrumental y que están vinculados a la reelaboración de significados desde esas relaciones de poder que operan también internamente en las culturas. Estas configuraciones son históricas, ello no significa que estén sujetadas a una historia predeterminada hacia alguna dirección.

Para Alejandro Grimson la perspectiva de la configuración cultural es una noción integradora y articuladora de oposiciones y de fronteras que históricamente estuvieron objetivamente aisladas. En ese sentido afirma que una configuración cultural es:

*“Un espacio en el cual hay tramas simbólicas compartidas, hay horizontes de posibilidad, hay desigualdades de poder, hay historicidad. Se trata de una noción útil contra la idea objetivista de que hay culturas esenciales y contra el postulado posmoderno de que las culturas son fragmentos diversos que sólo los investigadores ficcionizan como totalidades. La noción de configuración busca enfatizar tanto la heterogeneidad como el hecho de que esta se encuentra, en cada contexto, articulada de un modo específico”. (Grimson, 2011, 28)*

En esa perspectiva se tendría que cuestionar la construcción de una identidad que oculta el sentido desde la subjetivación y termina describiendo o mejor, alterizando al otro desde un sin sentido. Por ello es clave de-construir discursos de poder que producen y excluyen ciertos elementos y que no analizan significados subyacentes y prácticas en contextos de relaciones de poder.

Esta es una mirada que no solo establece ambivalencias en los sentidos, sino que le permite transitar a una perspectiva más cercana a lo multivalente y también a lo que podría plantearse como una etnografía situada propuesta por Abu-lughod, (s f) y ello le permite mostrar diversas formas de integración desde unas relaciones no horizontales entre religión, clase y etnia y en su texto, refleja una ruta metodológica frente a cómo es posible estudiar dichas formas de integración y de diálogo y no solo miradas en oposición.

Preguntarse por lo que implica mirar una cultura de manera autónoma, desde el derecho a tener un propio sentido, sin apelar a las comparaciones, implica que el investigador “olvide” todos aquellos discursos fabricados alrededor de ella y así darle una verdadera escucha a sus posibilidades y la necesidad de tratar las culturas populares como si no lo fueran.

Cada cultura representa un sistema simbólico, sin desconocer las múltiples relaciones de poder y de dominación existentes que operan desde adentro de los sistemas simbólicos, por lo que la “automatización metodológica” de las culturas que podría reproducir el relativismo, es un riesgo que no permite constituir las culturas como tales, en la medida que entraría a desconocer las relaciones de fuerzas que las atraviesan.

Es clave señalar, desde la perspectiva de Ortner (2007) que la interpretación de las culturas no podría dejar de lado que, cualquiera que sea el sentido de una práctica, producto o ritual, este no sería el mismo si no existiesen relaciones de dominación y de resistencia. Esto implica también tener como punto de análisis que la dominación no se añade solo desde el afuera, puesto que aparece inscrita de distintas maneras, en lo que podría ser un sentido denso (Geertz, 1987) en todas las tramas de significación que la conforman como cultura y ahí, aparece una clave más para superar posturas dominocéntricas.

Para terminar, me resta por decir, que toda configuración cultural supone múltiples sentidos, eso significa transitar de una mirada ambivalente a una de multivalencia, desde donde sea posible reconocer las múltiples maneras en que las relaciones de poder y de dominación aparecen, se producen y se reproducen en todas las tramas de significados que conforman la cultura.

### **Simultaneidad y situacionalidad**

Esta perspectiva remite entre muchos cuestionamientos que intentan romper con fronteras y límites preestablecidos, que invitan a la in-disciplina, a replantearse preguntas como por ejemplo, lo hace Stuart Hall (2003) frente a ¿quién necesita identidad?

Parte de reconocer que las formas de identificación pueden ser a la vez dicotómicas, contradictorias, no necesariamente causales, que pueden emerger en lugares no categorizados, intermedios y no categorizables en su

especificidad; en otras palabras, es una mirada que deja claro que no todo es representable en una palabra o en un atributo unívoco.

En ese orden de ideas, se reconoce que todas las identidades son construcciones, modos y procesos de relación; la pregunta aquí no es por los atributos y las diferencias, sino por las condiciones de construcción, teniendo como referente el hecho de que si bien, todas las tradiciones son inventadas, unas son más eficaces que otras.

La identidad y el contexto son inseparables, pero los seres humanos han desdibujado esas fronteras y han establecido planos más resbaladizos; donde los atributos son inextricables y la identidad un continuo y permanente proceso.

### **A manera de conclusiones**

Una perspectiva configuracionista situada y de simultaneidad en la interpretación de las culturas y la configuración de identidades implica asumir posturas críticas, abiertas al cambio sin desbocarse en el relativismo, ni ajustarse al esencialismo o determinismo cultural. Implica un reconocimiento de los sujetos en tanto constructores-hacedores de cultura e historia; en otras palabras, superar la idea de que el otro tiene cultura e historia por una perspectiva donde ese sujeto es un agente activo de cultura e historia, de vida e identidades móviles.

Es necesario superar lecturas e intervenciones instrumentalizadas en lógicas de poder y ancladas a sistemas de opresión, puesto que como plantean Pérez, Cogollo y Barrios (2017) esa instrumentalización lleva a que el Trabajo Social desconozca, un consenso intercultural, el valor de los sujetos como personas y ciudadanos(as). Así mismo, verlos como un asunto acabado y definitivo, conduce a desconocer su sentido abierto e indeterminable.

Esta concepción configuracionista en ningún momento hace referencia a un relativismo en el que todo o nada vale y, por el contrario, es en este diálogo donde cada sujeto se sabe depositario de una valiosa tradición que espera poder enriquecer con los aportes de los otros, desde sus culturas particulares, acerca de lo que es el ser humano, su dignidad y su destino. Ello implica trascender repertorios que sitúan las diferencias bajo la óptica del miedo y la sospecha, que definen la otredad desde un lugar acrítico de lo diverso y borran las historias, agencias y resistencias de los sujetos-actores.

Es necesario tener una mirada crítica que reconozca perspectivas múltiples, contradictorias, simultáneas y en fuga. Una perspectiva configuracionista de las identidades y las culturas que no oculte la oposición, las tensiones, contradicciones y fisuras, que trascienda lo intercultural como intercambio de folclore y ponga en debate la intervención en lo social, como una acción con sentido ético, político y generadora de conocimiento desde donde es necesario

además develar y potenciar un reconocimiento no solo de la diversidad cultural, sino también cómo ese Otro-Otra, construye su vida.

Para Cecilia Aguayo (2006), la intervención en y desde el Trabajo Social requiere en el día a día, de unos lenguajes que complementen y trasciendan las lógicas naturalistas, esencialistas y binarias que, a manera de matriz, han orientado el ordenamiento cultural de la sociedad. Es así cómo, el reconocer lo cotidiano e intersubjetivo debe posibilitar romper con patrones universalistas y deterministas.

### **Bibliografía**

Aguayo, Cecilia (2006) Las profesiones modernas: dilemas del conocimiento y del poder. UTEM. Santiago.

Cardoso de Oliveira, Roberto (2007) Etnicidad y estructura social. Universidad Autónoma Metropolitana. México

Chakrabarty, Dipesh (2008) Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica. Tusquets. Barcelona.

CONETS (2022). Lineamientos para la formación en trabajo social en Colombia. Bogotá.

Geertz, Clifford (1987). La interpretación de las culturas, México, Editorial GEDISA,

Grimson, Alejandro (2011) Los límites de la cultura. Críticas de las teorías de la identidad. Siglo XXI. Buenos Aires.

Grimson, Alejandro (2011-b) Cultura e identidad, dos nociones distintas. En Revista Virtual Sibila: <http://sibila.com.br/cultura/cultura-identidad-dos-nociones-distintas/4878>. Acceso 1 de junio de 2022

Hacking, Ian . (1996). Representar e intervenir, México D.F. México, Paidós / UNAM

Hall, Stuart (2003) ¿Quién necesita identidad? En: Cuestiones de Identidad Cultural. Amorrourtu. Buenos Aires.

Ingold, Tim (2012) *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo. Ediciones Trilce. "Contra la cultura, abrazando la vida: la antropología más allá de la humanidad" y "Reconsiderando la teoría para la antropología del Siglo XXI".

Latour, Bruno (2007) Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica. Siglo XXI. Buenos Aires.

Kondo, Dorinne (1990) "The eye/ I". *Crafting selves*. The University of Chicago

Matus Teresa. (2003). Propuestas contemporáneas en trabajo social. Hacia una intervención polifónica. Espacio. Buenos Aires

- Pérez Álvarez A. (2012). De la diferencia como amenaza a la diversidad como potencia: reflexiones en torno a la relación entre ciudadanía intercultural e intervención en lo social. *Eleuthera*, 7, 264 - 281. Recuperado a partir de <https://revistasojs.ucaldas.edu.co/index.php/eleuthera/article/view/5064>
- Pérez Álvarez, A. (2018). Figuras para resignificar la práctica profesional de Trabajo Social. Una reflexión con estudiantes de la Universidad de Cartagena en El Caribe colombiano. *Cuadernos de Trabajo Social*, 31(2), 393-405. <https://doi.org/10.5209/CUTS.53343>
- Pérez, Alexander, Cogollo Kenia y León Lewis (2016) Texturas para reflexionar trabajo social desde una perspectiva intercultural. Universidad de Cartagena.
- Ramos, Álcida Rita (2011) Por una antropología ecuménica. En: Grimson, Noel y Merenson: Antropología ahora. Siglo XXI, Buenos Aires
- Ramos, Álcida Rita (2014) Pueblos indígenas y rechazo al mercado. Revista de Antropología Social. Vol. 23. Universidad Complutense. Madrid
- Said, Edward (2008) Orientalismo. Cultura libre. Barcelona.
- Ortner Sherry (2009) Resistencia densa: muerte y construcción cultural de agencia en el montañismo Himalaya. En: Papeles de trabajo. Revista Electrónica del IDAES de la Universidad Nacional de San Martín. Año 2. No 5. Buenos Aires.
- Wagner, Roy (1981) 2019 *La invención de la cultura*. Nola Editores 33. Madrid.