

Hernán Neira.

La Ciudad y las Palabras*



Las palabras y las demás palabras: Una revisión del texto *La Ciudad y las Palabras* Juan Carlos Skewes V.**

La lectura de *La Ciudad y las Palabras* invita a desenredar algunos hilos de una compleja madeja de ideas; a desmontar –si se quiere– lo que el autor describe, al referirse a su obra y siguiendo las indicaciones de Claude Lévi-Strauss, como un bricolaje. El hilo del que me hago cargo en este artículo es el que conduce a la crítica del colectivismo enunciada en este libro, crítica que merece ser inscrita en un trasfondo histórico de cuya complejidad cultural el filósofo no siempre se hace cargo. Hernán Neira formula una crítica a la modernidad a partir de los modos contemporáneos de habitar el mundo, y lo hace desde distintas perspectivas: la técnica, la vida urbana, el pensamiento humanista u otros. Trasunta tal crítica la

* Santiago, Editorial Universitaria, 2004

** Profesor investigador del Instituto de Ciencias Sociales, Universidad Austral de Chile. E-mail: jskewes@uach.cl

clásica dicotomía entre un mundo encarnado y un mundo desencarnado, tal cual fuera formulada por Karl Polanyi. Privilegia Neira las modalidades encarnadas de la vida social y dirige sus críticas a la eclosión de un mundo capitalista, monocultivador y analítico. Sin embargo, subyace en su planteamiento una crítica mucho más profunda e inquietante: aquella que se dirige contra la experiencia colectiva del ser humano.

Introducción

A través de 14 capítulos distribuidos en cinco partes y 207 páginas, Hernán Neira recapitula en lo que ha sido una parte significativa de su obra en la década de 1990. Lo hace como un nómada o transhumante intelectual, como él se autodescribe. Nacido en 1960, es una figura joven en la vida intelectual chilena. Se pasea cómodo, quizás demasiado, por temas que van desde la antropología poética hasta la sociología de la ciencia. Y esto es una advertencia, un llamado a la cautela al leer un texto cuya ambición es enciclopédica.

En la obra de Neira yo veo dos textos, uno introductorio, el otro argumental. El introductorio lo sugiero a mis alumnos, a quienes busquen información acerca de temas relativos al urbanismo, a la historia de la ciencia o a la teoría literaria. También lo sugiero a quien no se conforme con el común sentido de las cosas. El texto invita, provoca o seduce.

El libro argumental, en cambio, merece un nuevo texto. Uno que profundice, que se oponga, que oponga, que convoque a sus conversantes, que los involucre, que los contradiga. En este texto, *La Ciudad y Las Palabras*, todavía es muy Hernán Neira, en el poderoso papel de un narrador no conflictuado, dueño de la escena literaria, poderoso por tres razones: por lo versado, por lo literario y por lo inteligente.

Versado porque dominada temas dispares, porque merodea en la escena cultural contemporánea. Inteligente por que es capaz de ver donde otros no ven, porque puede desensamblar conocimientos ya establecidos. Literario porque es un buen escritor, porque comunica, convence y encanta. Tres razones que pueden confabular para hacer débil la obra de un autor significativo.

El lector – viejo y mañoso – reclama una línea argumental, una pregunta que se responda o que se declare vacante. Un destino a la lectura en vez o además de los pequeños destinos a que cada ensayo conduce.

De modo que yo propongo conversar acerca de una de estas líneas. La que más me acomoda, de aquella con la que puedo conversar. Mi propia transversalidad para encarar este libro se relaciona a ese complejo, difícil, dialéctico y embarazoso vínculo entre arraigos y desarraigos y no niego en mi lectura la inevitable referencia de Karl Polanyi (1944), quien – al igual que nuestro autor – reconoce en Aristóteles al descubridor de una economía que porfiadamente persiste en los campos y en la informalidad de los márgenes, aquella de la autarquía, de la autosuficiencia, aquella que torna pecaminosos la usura y el lucro.¹

La ausencia de Polanyi – o de Braudel (1994) o Wallerstein (1988), o de cualquiera de los historiadores económicos del capitalismo – produce como efecto el que en la obra de Neira los procesos que describe adolezcan de una ausencia de contexto similar a la contorsión del trapezista que, ilusoriamente, nos hace temer por su vida. Las palabras son las de Neira, las otras palabras son las de una historia que da sentido a su reflexión.

La gran transformación ha dispuesto el mundo de modo tal que el ideal aristotélico sucumba ante la dependencia creciente de los procesos locales respecto de las transformaciones globales. Semejante es el régimen a que Neira refiere como tecnocrático, régimen que impone a los seres humanos una finalidad diversa a la propia, que convierte a la naturaleza en un tremendo arsenal de recursos y que dispone de máquinas y seres vivientes de un modo racional a fin de aumentar la valorización del capital (Neira 2004: 18).

Pero no debiéramos quedarnos con la impresión según la cual es la generación de un capital sediento de lucro la crítica principal que Neira formula en relación a la escena contemporánea. Hay otra crítica, no tan evidente que se levanta contra el colectivismo, una suerte de fantasma totalitario que amenaza bajo la forma del estado, el sistema, la metrópolis o la multitud al individuo y su libertad. Es esta segunda crítica la que concita parte importante de mi preocupación con estos ensayos. Ello por dos razones: una, se inserta en una concepción occidental ciega de sí misma, y, dos, pone coto al desarrollo de mundos alternativos en una escena mundializada.

¹ He optado por traducir los conceptos clave de Polanyi de *embedded* y *disembedded* como encarnados y desencarnados, palabras que permiten traducir nítidamente la idea de la autor según la cual la economía puede operar (al modo precapitalista) engarzada o a través de las relaciones sociales, mientras que, con el advenimiento del capitalismo, lo hace de un modo autónomo. En este nuevo escenario, que es el escenario moderno, la economía existe de un modo desencarnado, como si tuviese vida propia.

La propuesta de Hernán Neira sesga de modo unilateral las posibilidades de una re-visión del pasado y su compleja interconexión con el presente. Y lo hace sobre la base de un concepto de historia que tiene un fuerte sesgo unilineal y cuyo destino pareciera ser occidente tal cual lo conocemos. Bajo esta mirada se soslaya la heterogénea composición del tiempo presente, y se tiende a confundir globalización con la occidentalización, nociones que coyunturalmente coinciden pero que no son sinónimos. La distinción entre ellos permite dar cuenta del carácter más bien caleidoscópico de la escena contemporánea que, sin duda, es hegemonizada desde occidente, pero en la cual tal dominación no se agota.

Las palabras

Nuestro autor se detiene en Friedrich August von Hayek (1889-1992), una especie de antihéroe de la guerra fría, quien invita a pensar que el enemigo habita entre nosotros. Von Hayek ve los signos inequívocos del totalitarismo en el colectivismo propiciado por la Unión Soviética, no obstante vivir él en un medio donde buena parte del así llamado mundo libre está sumido en el oprobio de la discriminación racial, materia que pareciera no tener mayor relevancia en sus reflexiones.

En el seno de la sociedad europea se incubaba, desde la perspectiva de von Hayek, un germen cuya proliferación favorece las medidas proteccionistas que devienen de un estado benefactor. A pesar de contrariar los intereses políticos de su época, el autor plantea una mirada valiente: es un intelectual a toda prueba. Entre sus planteamientos y las doctrinas de seguridad interior del estado no hay más que un paso.

La lectura que Neira hace del libro *Road to Serfdom*, un opúsculo en el que el autor se da licencias para trascender el campo de su especialidad, es, en cierto modo, generosa (Hayek 1969). Neira no ha abundado en la relación que se da entre las sociedades individualistas y las sociedades holistas (Douglas 1998; Dumont 1987) y ésta es una pista que no merecería descuido si lo que se quiere es desarrollar una lectura crítica del texto. En efecto, la progresión hacia un mundo crecientemente individualizado, como bien lo describen Mauss (1971) y Taylor (1989, 1993, 2004), entre otros, produce una igualmente creciente tensión con las experiencias de un ser colectivo cuyo sitio es despojado por los procesos emancipatorios. Empero, tal contradicción pareciera no ser más que expresión de una tensión inevitable en la experiencia humana: la sospecha de totalitarismo

es el equivalente estructural de las desviaciones pequeño burguesas que se denunciaban al otro lado de la cortina de hierro. En ambos casos resulta imposible reconocer la virtud del contrario. La prosperidad individual es vista como traicionera a los intereses colectivos, tal como se sugiere en la imagen del bien limitado (Foster 1964), y, a la inversa, la riqueza colectiva es tenida como la tragedia de los comunes (Hardin 1968). Privatizar o estatizar son las consecuencias lógicas de tales razonamientos. Sin embargo, el llevar al extremo la contradicción es suicida puesto que no es sino a través de la acción individual como se moldea la historia de la especie, pero tal agencia es inviable a no ser del colectivo en el que ella se sostiene.

Lo que ha ocurrido en Von Hayek, a nuestro parecer, ha sido el enclaustramiento del pensamiento en un período histórico donde se instaura el reino de la necesidad como norma de vida. Es la necesidad y el concepto de escasez que a ella se asocia lo que define de un modo taxativo la cosmología occidental contemporánea. Ideas tales como: “Los seres humanos tienen necesidades infinitas y medios limitados para su satisfacción”, o “Los seres humanos maximizan la satisfacción de sus necesidades, minimizando sus costos” son el fundamento cosmológico de una civilización que ató el concepto de libertad al de necesidad (Baudrillard 1996) y, al hacerlo, mutiló las posibilidades de acceder a una realización plena de la existencia humana.

Es en este punto donde se me hace un imperativo distinguir los procesos de occidentalización de los de mundialización o globalización. Von Hayek constituye una de las vertientes más significativas en el tiempo contemporáneo de una forma de construir el mundo que es propio de occidente y que encuentra sus raíces más profundas en el cristianismo: aquella fe que convoca a sus seguidores a ausentarse de la sociedad para volver a ella y redimirla a través de sus existencias individuales, que no son sino el testimonio de el salvador. El mundo más que ancho y ajeno es pecaminoso y el pecado está entabado en el ser colectivo de la existencia humana. Es esa la traba a la que occidente enfrenta y que hace percibir al individuo que cualquier amenaza contra el sistema (el capitalismo, en este caso) es una amenaza contra sí mismo. Es en esta perspectiva donde sitúo los dilemas del individualismo y del colectivismo y la cosmología occidental nativa, materia que merece mayor atención (Dumont 1987; Sahlins 1996).

De haber sido consecuente con su reflexión, el libro *La ciudad y las palabras*, debiera haber procurado un puente entre el desarrollo de ciertas formas de tecnología y la individualización de la que von Hayek aparece

como un de los voceros más autorizados. Sin embargo, se advierte una cierta contradicción entre una mirada que nos lleva a la instauración de un sistema tecnocrático que nos domina y una convocatoria a expiar cualquier forma de colectivismo. La primera expresa la culminación de una civilización fordista, la segunda –en cambio- inaugura un mundo post-fordista. La escena contemporánea es mestiza en el sentido de albergar múltiples sistemas tecnológicos que, aún aspirando a ello, no logran monopolizar el dominio sobre lo social. Según von Hayek, tal hegemonía no sería posible: la URSS demostró que la concentración y manipulación de la información no era viable históricamente. La hegemonía en el tiempo presente nos sugiere, más bien, la existencia de una “modernidad líquida” (Bauman 2005).

La técnica

Neira parte de la clásica escena de 2001 Odisea del Espacio donde un hueso es arrojado a los aires por un sapiens, quien da el salto fundamental hacia la autoconciencia. La transformación, en la escena siguiente, del objeto en una estación orbital sugiere la continuidad de la experiencia humana en su relación con las técnicas a las que ella da vida y de las que ella se sirve.

Hay en la secuencia descrita por Neira una teleología que convendría revisar. Como lo señala Lévi-Strauss (1970a: 4), de las hachas no nacen nuevas hachas y, por lo tanto, las secuelas tecnológicas son obra de las circunstancias a las que la inventiva humana se enfrenta. En la misma escena de Stanley Kubrik habría que prestar atención a lo que ocurría antes del lanzamiento del objeto, a la escaramuza entre primates que lleva a echar mano del objeto más próximo. Son las pre-condiciones sociales las que van moldeando el decurso de las técnicas.

Es esta historia de la cual hemos de hacernos cargo

Y en esta historia hay rupturas importantes. ¿Qué más importante que la de la alienación de los medios de producción? La técnica que ordena, que subordina la acción humana, es aquella, como lo sostiene Neira, que sirve al lucro.

“Por una parte, designa el tipo de uso que hace de la naturaleza el antropoide que toma el hueso en sus manos por primera vez o el uso que hacen de ella los seres humanos en viaje por el espacio. Por otra,

designa un sistema político que busca instrumentalizar racionalmente la naturaleza interna y externa del ser humano”. (Neira ob.cit.: 20)

Neira define, pues, la técnica en este doble sentido: como instrumento y como régimen. ¿Qué es lo que omite? Siguiendo una larga tradición del pensamiento occidental, Neira discierne entre sujetos y objetos, siendo la técnica externa o ajena al mundo humano. En un caso, el de la estación orbital, y en el otro, el regimen tecnocrático, la materialidad aparece como extraña a los seres a cuyas vidas la técnica se articula. Sin embargo, ¿es posible concebir la existencia humana como separada de la técnica?

La disociación entre ser humano y técnica constituye la negación del punto de encuentro entre seres humanos. Los medios de producción no son sin el vínculo más carnal y profundo en el que se asienta la experiencia colectiva y su enajenación desarticula la experiencia colectiva a que ellos servían. De aquí que sea necesario no confundir la existencia en un mundo occidentalizado donde las cosas ocurren fuera del mundo de las personas con la existencia humana en general.

Marcel Mauss (1971), en su Ensayo sobre el don, nos ofrece la visión alternativa donde cosas, personas y espíritus se intercambian. El hau o espíritu de las cosas une a las personas con los objetos de su creación. Bástenos recordar que, para Malinowski (1961), cuando una nueva embarcación era arrojada a las aguas, se trataba del nacimiento de un nuevo ser en el mundo. Era, si se quiere, un desprendimiento obstétrico, la criatura seguía siendo parte del mundo y era condición del mundo.

En este último sentido, el paso que sería necesario dar es el que vincula las agencias humanas con las no-humanas, al modo como Latour (1999) sugiere. Seres humanos y seres no humanos, vivos o inertes, constituyen un ensamblaje de acciones cuyo entrevero de efectos da lugar a consecuencias rara vez previstas. No es el fetichismo de una tecnología que se vuelve contra sus creadores, de un gigantesco computador que al modo propuesto por Isaac Asimov conduce a un operador a hacerlo contra su propia existencia. Las tecnologías no existen de por sí. Los seres humanos tampoco. Lo que entre ellos se produce es una nueva realidad: digámoslo así, un arma en un armario no es más que un objeto inerte, la mano de un niño no es más que la mano de un niño, pero la mano del niño gatillando el arma es una realidad del todo diversa. La técnica no constituye peligro, los seres humanos tampoco, pero el entramado entre ambos puede ser explosivo.

La tecnología y los medios de producción pueden constituirse tanto en el arma puesta en manos de una pequeña elite o ser encarnación y, a la vez, encarnarse en un ser colectivo que puede, eventualmente, torcer el curso de la historia.

Esta reflexión nos obliga a considerar el asiento social de la técnica tanto como el asiento tecnológico de la sociedad y, como resultado de ello, se nos revela ya no una secuencia lineal entre el “primer hombre” y “la llegada del hombre a la luna”. Se trata más bien de constelaciones diversas, donde las mismas hachas de acero pueden servir los fines del progreso en una comunidad mientras en la vecina pueden llevar a su destrucción. Un ejemplo clásico en antropología es el devastador efecto que tuvo la introducción de hachas de acero entre los Yir Yoront de la desembocadura del río Coleman, en Australia (Sharp 1953).²

Las tecnologías demandan un discurso tanto como el discurso demanda una tecnología. El lenguaje político provee un marco en el que se hace inteligible un cierto sentido a las cosas no humanas agendadas por seres humanos. Y es en el contexto de este lenguaje donde han de procurarse las claves para la reconstrucción de civilizaciones desbaratadas históricamente. El desarraigo implantado a fuerza de tecnologías e inversiones, el monocultivo de las mentes, aparece como la fuerza globalizadora. Semejante fuerza no puede sino plantear la destrucción del otro, toda vez que el otro obstruye el cálculo de rentabilidad.

En “Mestizaje y canibalismo”, y amparado en la reflexión etnohistórica de Sergei Gruzinski (1991), Neira pone en evidencia la traducción destructiva instaurada por las tempranas oleadas mundializadoras, aquellas de la Conquista, las cuales, despojan a los habitantes originarios de estas tierras de sus categorías gramaticales para terminar, como lo señala la misma Rigoberta Menchú, usando el idioma español como el único medio posible para comunicarse entre sí y con sus conquistadores (Burgos 1998). La ausencia de semejante gramática rompe, sin duda, con el decurso y la continuidad histórica, fundando una tradición donde se instaura su permanente autodestrucción. Basta ver Sao Paulo, dice Levi-Strauss (1970b), donde nada envejece sin antes haber caído en el deterioro.

² En este caso, la bien inspirada donación de hachas de acero produce como efecto una intensificación de la producción en la economía de los Yir Yoront y con ello se tensiona el sistema de relaciones sociales, especialmente las relaciones de género. Así, la sociedad ve profundamente desestabilizadas las bases para su normal funcionamiento.

¿Impide ello pensar el mundo de otro modo? Hoy hay bastante menos lenguas en el planeta, pero parecieran ser más los que se reconocen como originarios en relación a lo que ocurría, digamos, en 1950. Hay nuevas formas de hibridación y mestizaje, como lo sugieren Boccara (1999) y Clifford (1997), y tales formas permitirían ser indígena de un nuevo modo. La cuestión radica en producir el ensamblaje necesario entre la fabrilidad y la historia, en palabras de Bonfil (1991), o en la constitución de una simbiosis informada con la naturaleza, tal cual lo sugerimos con D. Guerra (Skewes y Guerra 2004).

La ciudad

Las reflexiones de Hernán Neira dan cuenta de una mirada nostálgica a ratos, apesadumbrada, que denuncia la existencia de grandes procesos que – como la tecnología – van tomando control sobre los seres humanos. No es extraño, pues, que en “Imágenes de la Ciudad”, emerja la noción de ciudad como un espacio desdichado. Lo que otrora pudiese ser definido del modo aristotélico como una comunidad política autosuficiente es, ahora, rebasado por procesos masivos de urbanización que obligan al autor a distinguir la polis de la urbe.

Neira parte de la metáfora de Gaston Bachelard (1964) acerca de la casa como refugio, intentando poner de relieve el desmantelamiento de las relaciones sociales resultante en la urbe. Asunto que, en la literatura, como lo recordara Carlos Munizaga Aguirre (1975), se expresa nítidamente en *La Casa Tomada*, de Julio Cortázar y en *La Ruina de la Casa de Usher*, de Edgar Allan Poe. El desplome de la casa o el confinamiento progresivo expresan un deterioro creciente de las condiciones históricas en que se desenvuelve la vida de los personajes de ambos relatos. Como en *La Ciudad y las Palabras*, la ciudad – o mundo exterior – pierde el sentido de espacio moral, “donde se realizaban las virtudes de los hombres libres para adquirir el de conglomerado indiferente a los seres humanos y sus virtudes” (Neira ob.cit.: 106), transformándose en un lugar de degradación o de peligro moral. La posibilidad de la libertad ve mermada por el encarcelamiento a que la multitud somete al individuo. Otra vez el fantasma radica en el colectivo y la seguridad en el yo.

El elogio del individualismo toma nuevas posiciones en la mirada de Neira. A la par, su perspectiva incurre en algunos sesgos románticos. Se excusa por ello al invitar a otros a buscar la felicidad donde él ha encontrado la

infelicidad. Al hacerlo tiende a glorificar un pasado que de seguro no ha sido lo gratificante que se hubiese creído como tampoco sea la urbe lo infeliz que se supone. Así como el texto niega al indígena la posibilidad de concebir un mundo otro, vuelve a negar al habitante urbano la posibilidad de trocar la adversidad en esperanza. Pero, ¿no es la urbe acaso un modo de reacomodar las diferencias? ¿No abre ese reacomodo la posibilidad tanto de polarizar los conflictos – de volverlos aterradores – como de proyectar nuevas, y mejores, formas de habitar el mundo?

En suma

Se desprende en la lectura de Ciudad y las Palabras una contradicción entre un mundo descarnado y un mundo encarnado, para usar las palabras de Polanyi. Y tal vez del mismo modo como este gran historiador económico, Hernán Neira valora el ideal aristotélico por sobre cualquier cosa. El libro invita a valorar el mundo autocontenido, autárquico. Pero tal modalidad de la existencia merecería, a la luz de la historia y de la antropología, ser repensada. Tal vez la casa sea desdichada y la ciudad venturosa o, más probablemente, ambos lo sean de un modo y de otro al mismo tiempo.

La crítica que se desliza en estos ensayos apunta en dos sentidos distintos. Una es la crítica al capitalismo, al “monocultivo de las formas y paisajes urbanos”, a decir del autor (p. 113). Tal monocultivo, amparado por fondos monetarios internacionales, va des-articulando la vida de la ciudadanos, otrora replegados en las certezas de sus confianzas recíprocas.

Sin embargo, hay otra crítica, más soterrada en la obra de Neira. En una reflexión más bien detectivesca, nuestro autor desenmascara la otra historia o el subtexto que, aunque yace en la argumentación de Fiedrich von Hayek, puede hacerse extensiva a otras reflexiones en La Ciudad y las Palabras, acerca del verdadero enemigo de la humanidad que no es otro que “el colectivismo” que vive, aunque no reina entre nosotros. Es el colectivismo que mana de tradiciones antiguas en las que los dioses habitaban el mundo y los seres humanos eran habitados por sus semejantes humanos y no humanos. Semejante colectivismo, en esta perspectiva, no es más que traba al progreso de las naciones, y, peor aún, constituye una ruta segura a la miseria. Así, por lo menos, lo sugiere no sólo von Hayek sino en cierto modo Hernán Neira.

Bibliografía

- Bachelard, G. 1964. *The poetics of space* (trans.) M. Jolas. New York: Orion Press.
- Baudrillard, J. 1996. *El espejo de la producción o la ilusión crítica del materialismo histórico* (trans.) I. Agoff. Barcelona: Gedisa.
- Bauman, Z. 2005. *Modernidad líquida* (trans.) M. Rosenberg. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Boccaro, G. 1999. *Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político*. In *Lógica mestiza en América* (eds) G. Boccaro & S. Galindo. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas.
- Bonfil, G. 1991. *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza.
- Braudel, F. 1994. *La dinámica del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Burgos, E. 1998. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México: Siglo Veintiuno.
- Clifford, J. 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Douglas, M. 1998. *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- Dumont, L. 1987. *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza.
- Foster, G. 1964. *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, S. 1991. *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII* (trans.) J. Ferreiro. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Hardin, G. 1968. The tragedy of the commons. *Science* 162, 1243-1248.
- Hayek, F.A.v. 1969. *The road to serfdom*. Chicago: University of Chicago Press.
- Latour, B. 1999. *Pandora's Hope. Essays on the reality of science studies*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Levi-Strauss, C. 1970a. *Antropología estructural* (trans.) E. Verón. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- . 1970b. *Tristes trópicos*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Malinowski, B. 1961. *Argonauts of the Western Pacific*. New York: E. P. Dutton.
- Mauss, M. 1971. *Sociología y antropología*. Madrid: Teknos.
- Munizaga Aguirre, C. 1975. *La relación entre la vivienda y la conducta humana en la literatura y en las ciencias sociales*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, Programa Organización y Equipamiento Urbano.
- Neira, H. 2004. *La ciudad y las palabras*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Polanyi, K. 1944. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Hill.
- Sahlins, M. 1996. The sadness of sweetness: The native anthropology of Western cosmology. *Current Anthropology* 37, 395-415.
- Sharp, L. 1953. Steel axes for Stone-Age Australians. *Human Organization* 11, 17-22.
- Skewes, J.C. y D.E. Guerra. 2004. The Defense of Maiquillahue Bay: Knowledge, Faith, and Identity in an Environmental Conflict. *Ethnology* 43, 217-332.
- Taylor, C. 1989. *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, Ma: Harvard University Press.
- . 1993. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- . 2004. *Modern social imaginaries*. Durham and London: Duke University Press.
- Wallerstein, I. 1988. *El capitalismo histórico*. Madrid: Alianza.

