

Michel F. et Jacques D.: ¿antropólogos honoris causa? Notas para una genealogía de la “teoría social” posculturalista¹

Franz Flórez

Universidad Jorge Tadeo Lozano

Dirección electrónica: franz.florez@utadeo.edu.co

Flórez, Franz. 2007. “Michel F. et Jacques D.: ¿antropólogos honoris causa? Notas para una genealogía de la ‘teoría social’ posculturalista”. En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 21 N.º 38, pp. 381-390.

Michel Foucault, en una de las últimas entrevistas que concedió (o buscó, pues era una manera que había encontrado para dictar cátedra), respondió a una pregunta sobre el tipo de etiqueta bajo la cual podía cobijarse: si como un idealista, nihilista, antimarxista, anarquista o neoconservador. Como no podía ser de otra manera, Foucault contestó con orgullo que había recorrido esos caminos y aun otros menos conocidos, “uno tras otro y hasta simultáneamente. Ninguna de estas descripciones importa por sí, pero en conjunto significan algo. Y admito que me gusta lo que significan” (Foucault, 2001: 1412).

Maurice Florence, biógrafo de Foucault, dijo de él que si había que comprenderlo desde la etiqueta de filósofo (o ubicarlo en la tradición filosófica), habría que

1 “El posestructuralismo es un principio de inteligibilidad en positivo que argumenta que el discurso [...] que no es sólo significación sino relaciones de poder [...] es constitutivo de la realidad social [...]. Mientras se confundan posestructuralismo y posmodernismo [...] en parte por ignorancia y en parte por la osificación del pensamiento, se cierra de entrada la posibilidad de conversar productiva y críticamente con el universo de autores y enfoques que circulan desde hace al menos tres décadas en establecimientos académicos como el estadounidense [...]. Ya es tiempo de abandonar los lugares comunes de (des)calificación facilista que impugnan que ‘eso es antropología posmoderna’ para salirle al paso a lo que muchas veces ni nos hemos tomado la molestia de comprender” (Restrepo, 2006: 325). Este escrito es una primera respuesta a la invitación de abandonar lugares comunes desde otros lugares comunes; invitación que hasta ahora se atiende puesto que no estaba presente en el borrador original del escrito propedéutico (Restrepo, 2002).

“ubicarlo en la tradición kantiana, y su proyecto podría llamarse una historia crítica del pensamiento” (Florence, 1984: 942); y por “historia crítica” había de entenderse no una simple historia de las ideas, donde se aprende de los errores o se descifran textos de los maestros o autores clásicos para separar la paja de las malas interpretaciones del trigo que alimenta lo que hoy pensamos. En la tradición kantiana, se trataba de hacer un análisis de las condiciones bajo las cuales se formaron o modificaron ciertas relaciones entre sujeto y objeto; en términos de jerga antropológica, de las condiciones que hacían posible que un sujeto etnógrafo cosificara de una manera y no de otra (como “primitivo” o “aborigen ecologista” o “compañero oprimido por el capital”) a un objeto observado (alias “el otro”).

En la más canónica forma de historiar la llegada de Kant a la tradición filosófica, se plantea que ese filósofo trató de zanjar la disputa entre empiristas (el conocimiento depende de los sentidos) y racionalistas (el conocimiento depende de categorías) mediante su crítica de la razón pura. Y por ese camino fue que Foucault abordó la locura, la delincuencia, la sexualidad: no como fenómenos empíricos o problemas semánticos sobre los cuales se hacían progresivas adquisiciones de conocimiento, sino como fenómenos empíricos-culturales-personales que eran constituidos por, o en torno a los cuales se articulaba, una serie de discursos. Su problema no era la existencia de individuos psicópatas o comportamientos sexuales no orientados a la reproducción, sino la manera como gente del común, funcionarios o pensadores, convertían esas prácticas en una cosa que debía ser pensada, reglamentada o definida como buena o mala. Es decir, su interés no era dialogar con psiquiatras o jueces para “mejorar” o hacer “más humanos” manicomios o cárceles, sino dar herramientas conceptuales para pensar de otra manera la sexualidad o el castigo, pues las veía como prácticas atadas a sistemas de racionalidad irreflexivos. Pensar esos sistemas suponía tomar distancia de los supuestos morales (una ética), normativos (intereses de poder) y epistemológicos (hay un objeto del que se podía predicar algo verdadero o falso) que ayudaron a crear tales prácticas; tomar distancia con respecto a las condiciones que hacían posible diferenciar un loco de un cuerdo, una aberración de un sexo “normal”, era pensar con libertad. De modo que el punto no era legislar y proponer desde el escritorio del académico unas reglas de juego más racionales, sino describir las reglas de juego para que cada cual difiriera constantemente de las mismas. Más que los seres fueran sociales, racionales o justos, a Foucault le preocupaba que fueran “libres”.

A Kant también le preocupó la libertad, pero no con respecto a la modernidad sino dentro de la modernidad. Postuló que la mente ponía unas condiciones (espacio, tiempo y categorías) para que un fenómeno empírico pudiera ser pensado y con ello replanteó la discusión entre sujeto y objeto. Foucault llegó a sentirse un segundo Kant al plantear que solo podíamos pensar los cerebros disfuncionales de criminales o locos, la satisfacción de deseos sexuales o —según sus discípulos— planes de desarrollo o políticas multiculturales desde discursos que determinaban cómo

habían de ser nombrados, experimentados o reglamentados tales fenómenos. En una de las aplicaciones de su “método arqueológico-genealógico” de historia crítica del pensamiento, esto es, en *Las palabras y las cosas* (1966), Foucault analizó el desarrollo, entre los siglos XVIII y XIX, de las ciencias humanas —economía, ciencia natural, lingüística— y las estudió como conocimientos “objetivos” en relación con un “sujeto”, el hombre; ese “hombre” que, según dijo en frase provocadora que mojó titulares de la prensa amarillista del existencialismo sartriano, era apenas “una formación discursiva destinada a desaparecer” (Foucault, 1974: 375).

A mediados de la década de 1960 el estructuralismo conocía su gloria pero, al mismo tiempo, cerca del círculo de sus íntimos surgían sus sepultureros. En la academia europea se daba por descontado que se había encontrado la piedra filosofal de las ciencias humanas que habría de explicar mitos, relaciones de pareja, novelas o el consumo de medios de comunicación. El problema del significado, entendido desde la tradición diádica o lingüística del signo (significante-significado) y no desde la triádica o lógica (signo-significado-objeto) era la clave para descifrar creencias o comportamientos.

Filósofos como Michel Foucault o Jacques Derrida pertenecieron marginalmente al “movimiento estructuralista”, pues sus intereses no dependían de la concepción lingüística del significado. Derrida, influido por Heidegger, se interesaba por la fenomenología de Husserl, al tiempo que Foucault, de la mano de la “genealogía de la moral” de Nietzsche y de su maestro Canguilhem que historizaba la ciencia inspirándose en Comte, se oponía al hombre del humanismo cuyo prototipo más connotado, a mediados del siglo XX, se podía hallar en el existencialismo de Sartre. El flanco filosófico común a autores como Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, Derrida o Foucault, no era la piedra filosofal estructuralista del significado (en su versión lingüística) sino la constitución del sujeto moderno que se constituía a sí mismo al constituir significados; era la rebelión contra el humanismo, por la vía de su determinación por estructuras (transposición de la noción de código en lingüística que, a su vez, era la nueva forma de llamar a la *lengua* que interesaba a Saussure).

El hecho de que Derrida se preocupara por “la gramática” y Foucault por “las palabras” no tenía que ver con suponer que las relaciones sociales y los fonemas tuvieran la misma naturaleza, como sugería el traslado estructuralista de conceptos de la lingüística a la antropología, la historia, el psicoanálisis o la sociología del consumo: el lenguaje de los objetos o las connotaciones ideológicas de los ritos burgueses (Barthes, 1999; Dosse, 2004).

Tanto Michel como Jacques se inspiraban en un protoanalista del lenguaje que trasladó conceptos de la ética a la protolingüística: Nietzsche. El ex profesor de filología, en su afán por denunciar la limitada forma burguesa que había adquirido la libertad secular, y la todavía más infame versión de justicia que había engendrado la fraternidad cristiana, redujo la ontología a epistemología y postuló que el mundo en sí era interpretación, que su naturaleza no era la de ser un objeto que podía co-

nocerse sino una serie de interpretaciones ajustadas a las reglas de un sujeto que las asumía o les atribuía más interpretaciones. Por esta vía se podía desmontar lo que había hecho al hombre prisionero de su racionalidad: la valoración modernista del conocimiento objetivo y la verdad; ¿cómo? reconociendo que todo era ilusión, que no había nada, ningún mundo objetivo que conocer más allá de las interpretaciones mismas. Quedaba instalado el escenario para que un siglo después se redescubriera que la naturaleza o el ser de la realidad era el constituirse interpretativamente.

Derrida y Foucault asumieron la expresión “discurso” y no la más aparatosa y comprometida “estructura”, para abordar el problema filosófico de marras de la modernidad, el cogito de Descartes, en medio de la problematización lingüística de la noción de significado en que se planteaba la discusión en las décadas de 1950 y 1960. Pero el acento que fue la semilla del “posestructuralismo” era otro: no se trataba de un cogito, un ser pensante, sino de una manera de pensar que lo hacía existir a ese ser de una manera y no de otra. Y esa manera de pensar estaba anclada en la fusión de qué es el mundo (la sífilis de Nietzsche o el sida de Foucault) y cómo había de ser nombrado (los términos y los tratamientos, vernáculos o técnicos, para definir a los filósofos como enfermos y curarlos). Un producto de tal perspectiva era llegar a creer que cambiar términos y prácticas podía cambiar lo que era nombrado o tratado; porque pensar y hacer venía a ser lo mismo. Un precepto ético se había tornado en uno ontológico-epistemológico.

Discurso, pues, tiene claras denotaciones lingüísticas en su origen dado el uso “antihumanista” que se le daba en el apogeo del estructuralismo. Y por tal motivo los discípulos del deconstruccionismo o la arqueología-genealogía hacen, desde entonces, propedéutica con sus lectores para aclarar las connotaciones de la expresión. En resumen, insisten en que no están diciendo que la realidad sea puro lenguaje; que no se quieren tomar el poder por vía del departamento de idiomas, como ironizaba Rorty a propósito de los exabruptos de los análisis literarios en la década de 1980. Porque incluso el poder se debía comprender en términos discursivos, o sea, algo que no se puede “tomar” bajando de la Sierra (como en Cuba) o subiendo del Caquetá (como en Colombia), sino que era una de tantas formas de subjetivar a los sujetos modernos (para bien y para mal).

La misión del Perseo posestructural había de ser cortar la cabeza de la Gorgona Medusa que enarbola en su moderna cabeza científica a mil serpientes disciplina-rias, que convierten en piedra esencialista a todo lo que mira con su voluntad de saber (poder) única e indisoluble. “Saber es poder” ya no se refería a conocer, a un mundo objetivo cuya naturaleza se controla simbólicamente desde el sujeto por medio de su ciencia, sino a cambiar esa naturaleza en la medida en que cambiaba la forma de pensar del sujeto. Llevado al extremo, Nietzsche y Foucault se habrían podido curar de sus dolencias argumentativamente, puesto que sus males no tenían que ver con algo universal (el “ser” de esos ataques a las defensas del organismo humano) sino con una manera de constituir la realidad históricamente, desde el lenguaje-pensamiento-práctica.

Una vez hecha la labor de traducción de la filosofía posestructuralista a la antropología, la arqueología, la historia o la política, era menester dedicarse a trabajar, a hacer intervenciones posestructurales: deconstruir el desarrollo o hacer un análisis arqueológico-genealógico de los discursos racistas o los discursos patrimonialistas de museólogos. Lejos quedaban los devaneos marxistas de la década de 1970 y 1980 de adoctrinamiento de las masas para formar las bases y tomarse el poder... para poder. No era suficiente organizarse como células partidistas que un día cambiarían las leyes burguesas y permitirían la financiación estatal de hospitales o colegios. Había que ir más allá del discurso de la justicia social que suponía la modernista categoría de igualdad, e invocar a Gayatri Spivak² cuando se preguntó a sí misma si podían hablar los subalternos (otra vez el lenguaje como práctica-objeto, epistemología como ontología) y contestó por ellos que no, que estaba hablando era consigo misma. ¡Liberación perpetua! Es la nietzscheana consigna que alimenta la terminología y la problematización justiciera (¿por qué nos subalternizan o subalternizamos? ¿Por qué colonizamos o nos dejamos colonizar?) del devenir histórico.

El sujeto modernizado debe entonces liberarse de su mayor y más determinante sujeción: el moderno discurso de la libertad por vía del conocimiento científico. El mostacho de Friedrich Nietzsche, momentos antes de que sucumbiera abrazado a un caballo en Turín, aparecía entonces para anunciar el hombre nuevo que no había podido parir el socialismo pero que avizoraba el posestructuralismo.

El esclavista valor de la igualdad debía dar paso al más noble valor de la liberación de todos los valores y a la realización dionisiaco-apolínea de cada cual. ¿Cómo podía una esencialista, positivista y estática noción como cultura dar cuenta de la búsqueda de “modernidades alternativas”, de la liberación que viene luego de la “descolonización”? Había que desmontar el barco disciplinario para crear, con el mismo material, un submarino epistémico. ¿Qué nos permite flotar y pasar de un consultorio médico a un museo o una universidad y creer que nos damos a nosotros mismos unas normas de convivencia o unos ideales de libertad en forma autónoma? El cogito; el sujeto pensante o, mejor, la cosa pensante; el sujeto cartesiano que se objetiva a sí mismo para no caer en el error. Ese es el hombre que, anunciaba Foucault, no existía previamente a los discursos de las ciencias naturales (organismo biológico) o las ciencias humanas (el ser social del epicureísmo-marxismo, el ser burgués libre

2 Antes de que sea acusado de profanación en monumento ajeno, aclaro que no interpreto la posición de Spivak (2003) asumiendo que el cuestionamiento de las categorías occidentales y burguesas para narrar la historia sea una discusión ya resuelta. Entiendo que aplicar tales perspectivas poscoloniales al caso latinoamericano requiere revisar las particularidades del componente pragmático del lenguaje así como la no necesaria correspondencia de hegemonía y dominación colonial (Fontana, 2001: 360-362), pero tomando en cuenta que las categorías no burguesas u occidentales para interpretar los acontecimientos no son universales, pues el caso particular de la relación India-Inglaterra no necesariamente es el común denominador de los demás imperios europeos (H-Latam, 2001; Archila, 2001, 2005).

del liberalismo hobbesiano-lockeano, el ser fraterno del catolicismo-protestantismo) sino que era apenas una “formación discursiva”, un conjunto de reglas que creaban un molde al que llenábamos con nuestras expectativas pequeño-burguesas liberales, o cristiano-socialistas, alias, nuestra subjetividad.

Ahora: lo que permitía flotar al barco o hundirse al submarino era el significado. Sin embargo, al reducir el debate a su limitada forma lingüística no era posible darse cuenta de que se flotaba sobre discursos; por eso, había que crear algo que nos permitiera meternos entre el océano de los discursos sin mojarnos: untarnos el dedo sin untarnos la mano. Tales son las estrategias deconstruccionista de Derrida y arqueológico-genealógica de Foucault. Así, una vez superado el escepticismo basado en la incompreensión del tipo de problema que había sido mal planteado por la ciencia social burguesa y su contraparte marxista, era menester capacitar en esas estrategias ya no a las bases —que difícilmente tienen tiempo para comunicarse con sus congéneres en metalenguaje— sino a los investigadores mismos, ocupados en especializarse en doctorados para no profundizar en las condiciones de posibilidad de sus propios discursos.

Ese submarino sería a prueba de filtraciones críticas no deconstruccionistas o arqueológico-genealógicas, dado que plantear una distinción significativa entre discurso y realidad —entre practicar la natación y deconstruirla o hacer su genealogía— sería caer en el discurso racionalista propio de esa formación discursiva llamada “hombre”, y esas ilusiones (verdad, método científico o conocimiento objetivo) con las que se impugnan y demarcan los conocimientos premodernos, no científicos o ideológicos, de los que no nos subjetivan. O tal vez no se trate de un submarino sino de aguantar la respiración: porque no se ha visto al primer positivista cuyo plan de vida sea denunciar todo tipo de manifestación artística por metafórica, ni se conoce del primer posestructuralista al que le hayan confiado un paciente de apendicitis para que le recete la deconstrucción o la arqueología-genealogía como tratamiento.

Si hay algo que vale la pena discutir no es, como decía Foucault, la etiqueta que mejor permita clasificar al interlocutor, sino los caminos que se escogen en función de la meta a la que se pretende llegar. Porque el objetivo de ensayar caminos no es llevar “el paso infinito del caminante” sino llegar a alguna parte. Y el imperativo de la ciencia era el de resolver problemas puntuales, no quedarse en reflexiones sobre por qué se ensaya una medicina y no otra para curar una migraña. El imperativo de la filosofía no es el de hacer el mundo a la medida del hombre: es el de reflexionar sobre el tipo de relación que establece ese hombre con el mundo y consigo mismo (o sea, los otros); porque —suponía el espíritu ilustrado de marras— hay otras maneras de relacionarse con el mundo aparte de convertirlo en santuario, mercancía o laboratorio.

Las llamadas ciencias sociales se supone que hacen teorías con recursos filosóficos para llegar a alguna parte en terrenos no filosóficos. No se puede alegar que el desandar caminos sea una alternativa viable para llegar a alguna parte. Kant creyó

que sus reflexiones podían llevar a sus contemporáneos a un mundo menos violento y dogmático. Foucault y Derrida asumieron que sus herramientas críticas podían ayudar a evitar los errores de juicio en que habían caído las ciencias humanas o la política al partir del supuesto de que se las veían con seres racionales que se bastaban a sí mismos. Eso con el fin de abrir el ideal moderno de autodeterminación a una mayor variedad de posibilidades de existencia: algo más que blancos protestantes sajones o mestizos católicos rolos.

Para el caso de sus discípulos en la antropología, arqueología, sociología o historia, cambiar la meta de una sociedad sin clases sociales por una conformada por subjetividades alternativas a las modernistas (liberales, marxistas) o premodernas (católicas, islámicas) supone dedicar tiempo, esfuerzo y verbo a convencer a nuestros patrocinadores de que el significado del significado es un problema resuelto con las categorías hechas para discutir su formalización y uso, y no su origen. Más que darnos propedéutica unos a otros sobre las aplicaciones de algunas ideas filosóficas, sería justo reconocer que los inspiradores filosóficos de tal zafarrancho disciplinario no sabían cómo se origina el sentido ni pretendieron resolver problemas epistemológicos sino imperativos éticos. Lo que dijeron, hasta donde yo entiendo, es que esos problemas intelectuales o modernistas no hacían a la gente más libre.

Dado que estos debates suponen reglas de juego académicas (publicaciones, argumentación), resulta confuso que se pidan cuentas en términos académicos (“la ignorancia y osificación del pensamiento [...] cierra la posibilidad de conversar productiva y críticamente con [...] establecimientos académicos como el estadounidense”)³ y luego le salgan a uno con que nuestro conocimiento *amateur* de epistemología es irrelevante o innecesario, puesto que sobre nociones como conocimiento, objetividad o verdad ya se pronunció Foucault entre el 21 y 25 de mayo de 1973 en Brasil, en “La verdad y las formas jurídicas”; o que sobra traer a cuento la filosofía del lenguaje o la lógica, porque hace casi medio siglo la gramatología de Derrida resolvió el problema del origen del significado o su iteración.

El hecho es que ni Derrida ni Foucault se pronunciaron sobre la constitución del mundo físico o de la realidad social sino sobre la constitución de sujetos modernos. Es decir, no plantearon que los tratamientos médicos podían alternar química y alquimia para subir las defensas del paciente o que ellos eran colegas de lingüistas e historiadores, ni crearon mejores herramientas que los antropólogos o arqueólogos para entender a los otros prehispánicos o premodernos, sino que revisaron el fundamento de enunciados ingenuos como “nosotros somos colombianos” o “de cada cual según sus capacidades a cada cual según sus necesidades”, típicos de la modernidad. Tampoco pretendieron reemplazar las reflexiones de Durkheim o Weber sobre la forma institucional o jurídica que adquiere el poder, la religión o

3 En esta y subsiguientes expresiones entre comillas el autor de esta nota parafrasea el artículo original de Restrepo (2006).

la burocracia. Sobrevolaban sobre tales debates disciplinarios puesto que su punto era discutir si tales conceptos podían llevar a los académicos mismos o sus objetos de estudio a ser menos predecibles y más experimentales consigo mismos. Y parece que no: el *logos*, en tanto palabra o estudio (de Platón y Aristóteles a Kant y Husserl, pasando por Descartes), no estaba muy lejos del *mythos*. Más allá de los juegos de palabras de la ciencia o la religión solo había más palabras. Ahora: que la distinción masculino/femenino pueda ser tomada como una metáfora —un artificio que esconde definiciones de género inestables y contingentes— no quiere decir que no haya un mundo no discursivo con sus propias leyes que permite o no reproducir seres sexuales. Pero si el discurso fusiona lo ontológico y lo epistemológico, es claro que Jesús pudo nacer de “María siempre virgen”, ya que la reproducción heterosexual más que un fenómeno biológico (anterior a la modernidad y a la humanidad misma) es una construcción discursiva. Por esa vía de confusión posestructural⁴ —vía que en realidad viene a ser una cinta de Moebius— acerca de las teorías sobre el significado⁵ es claro que el capitalismo tiene sus milenios contados.

De modo que más que avanzar en un debate es preciso comenzarlo. Aclarar de qué se supone que estamos hablando, con qué fin y en qué términos. Si el reclamo por la falta de ilustración de los interlocutores no posestructuralizados es académico, se asume que es porque uno se sujeta a esas reglas académicas (que permite a unos tener un salario como graduados, M. A. o Ph. D.). Y si es político, pues se despidе a la lógica y se discute sobre asumir valores o negociar intereses contradictorios (libertad, igualdad, fraternidad). Pero fusionar las reglas del juego puede ser equivalente a volverse inmune e impermeable a la argumentación moderna por vía de la jubilación de la epistemología. El interlocutor aprovecha su liminalidad o intersticialidad científico-política para decir que es tratado injustamente cuando se cita a descargos académicos (“mi teoría es validada por propiciar a largo plazo las condiciones de posibilidad del cambio social”) o cuando se cita a descargos políticos (“yo no discuto sobre problemas positivistas y empíricos”).

Al elevar un problema ético a un nivel epistemológico (“la lógica es hegemónica”, “las reglas de sintaxis son machistas”), se “cierra de entrada la posibilidad de conversar productiva y críticamente con el universo de autores y enfoques que circulan desde hace al menos 2.500 años en establecimientos académicos como el griego” o desde hace 400 años en el caso alemán y en el inglés, 100 años en el del pragmatismo y el positivismo estadounidense o 50 en el caso de la ciencia cognitiva.

4 La discusión realismo-antirrealismo no es patrimonio de los seguidores del posestructuralismo (Watzlawick, 1989; Dancy, 1993; Nudler, 1996; Haack, 1997; Searle, 1997; Follari, 2000, 2003; Hacking, 2001; Hoyos, 2005).

5 Teorías que no comenzaron ni terminaron en la década de 1960 con la “Gramatología” o “Las palabras” (Greimas, 1971; González, 1986; Nicolás y Frápolli, 1997; García, 1997; Valdés, 2000; Picardi, 2001; Tamba-Mecz, 2004; Rastier, 2005).

En el afán de problematizar toda experiencia desde el discurso, y no las condiciones en que surgió el análisis discursivo como una experiencia filosófica más, es posible llegar a reiterar “lugares comunes de (des)calificación militante que impugnan que ‘la distinción ente-representación es positivista’ para salirle al paso al anatema del realismo que pocas veces nos hemos tomado la molestia de comprender”.

Bibliografía

- Archila Neira, Mauricio (2005). *Voces subalternas e historia oral*. Ponencia presentada en el Encuentro Internacional de Historia Oral “Oralidad y Archivos de la Memoria”. 5, 6 y 7 de mayo, Bogotá. Inédito.
- _____ (2001). “R. Guha, Dominance without hegemony; P. Chatterjee, The nation and its fragments. [Reseña]”. En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, N.º 28, pp. 216-218.
- Barthes, Roland (1999 [1957]). *Mitologías*. Siglo XXI, México.
- Dancy, Jonathan (1993 [1985]). *Introducción a la epistemología contemporánea*. Tecnos, Madrid.
- Dosse, François (2004 [1992]). *Historia del estructuralismo. Tomo I: el campo del signo, 1945-1966*. Akal, Madrid.
- Florence, Maurice (1984). “Foucault”. En: Huisman, D. (comp.). *Dictionnaire des philosophes*. Presses Universitaires de France, París, pp. 942-944.
- Follari, Roberto (2003). *Teorías débiles (para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales)*. Homo Sapiens, Buenos Aires.
- _____ (2000). *Epistemología y sociedad. Acerca del debate contemporáneo*. Homo Sapiens, Buenos Aires.
- Fontana, Joseph (2001). *La historia de los hombres*. Crítica, Barcelona.
- Foucault, Michel (2001 [1984]). “Polémique, politique et problematisations”. En: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Gallimard, París, pp. 1410-1417.
- _____ (1974 [1966]). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.
- García Suárez, Alfonso (1997). *Modos de significar. Una introducción temática a la filosofía del lenguaje*. Tecnos, Madrid.
- González Ochoa, César (1986). *Imagen y sentido. Elementos para una semiótica de los mensajes visuales*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Greimas, Algirdas Julián (1971 [1966]). *Semántica estructural. Investigación metodológica*. Gredos, Madrid.
- Haack, Susan (1997 [1993]). *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*. Tecnos, Madrid.
- Hacking, Ian (2001 [1986-1998]). *¿La construcción social de qué?* Paidós, Barcelona.
- H-Latam (2001). “Debate sobre estudios postcoloniales y subalternos”. En: *Fronteras de la historia*, N.º 6, pp. 137-187.
- Hoyos, Luis Eduardo (ed.) (2005). *Relativismo y racionalidad*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Nicolás, José A. y Frápolli, María J. (eds.) (1997 [1901-1995]). *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Tecnos, Madrid.
- Nudler, Óscar (comp.) (1996). *La racionalidad: su poder y sus límites*. Paidós, Barcelona.

- Picardi, Eva (2001 [1999]). *Teorías del significado*. Alianza, Madrid.
- Rastier, François (2005 [1987]). *Semántica interpretativa*. Siglo XXI, México.
- Restrepo, Eduardo (2006). “Teoría social, antropología y desarrollo: a propósito de narrativas y gráficas de Arturo Escobar”. En: *Boletín de Antropología*, Medellín, Vol. 20 N.º 37, pp. 307-326.
- _____ (2002). *La teoría social, las rupturas en antropología y la antropología del desarrollo: a propósito de las narrativas de Arturo Escobar*. University of North Carolina, Chapel Hill. Inédito.
- Searle, John R. (1997 [1995]). *La construcción de la realidad social*. Paidós, Barcelona.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2003 [1988]). “¿Puede hablar el subalterno?”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, N.º 39, pp. 297-364.
- Tamba-Mecz, Irène (2004 [1988]). *La semántica*. F. C. E., México.
- Valdés Villanueva, Luis M. (comp.) (2000 [1991]). *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*. Tecnos, Madrid.
- Watzlawick, Paul (comp.) (1989 [1981]). *La realidad inventada*. Gedisa, Barcelona.