La dialéctica entre sentido común y las ideologías sobre la alteridad

Artículo recibido: 13 de agosto de 2026

Artículo aceptado: 19 de septiembre de 2026

Publicado: 18 de noviembre de 2026

Julieta Gaztañaga[1,2]

[1] *Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales, Carrera de Cs. de la Comunicación, y Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Antropología. Buenos Aires, Argentina.*

[2] *CONICET – Universidad de Buenos Aires. Instituto de Ciencias Antropológicas. Buenos Aires, Argentina.*

julieta.gaztanaga@conicet.gov.ar

ORCID: 0000-0002-1135-1864

Resumen

Este trabajo aborda las ideologías sobre la alteridad desde la relación entre sentido común y categorías analíticas, tomando como eje el concepto de estereotipo y los efectos del sentido común. El punto de partida es un recorrido por el tema de la belleza en antropología, ejemplificado con contrastes socioculturales en torno a los dientes y el cabello. Seguidamente, sistematiza y aborda la distinción entre sentido común y sentido científico llevándola al tratamiento de dos ejes: la vigencia del estereotipo como forma que naturaliza y cosifica a la *alteridad*, y los alcances actuales del racismo, etnocentrismo, nacionalismo y xenofobia. Con este corpus conceptual, se examina la biologización histórica de las diferencias humanas y su reformulación contemporánea como genetización de la identidad ilustrada a través de diversos casos. Las conclusiones proponen que el sentido común no es un error que la ciencia simplemente corrige, sino una matriz de sentido sistemática y poderosa que no podemos dejar de indagar en el tratamiento de la *alteridad* y la producción de conocimientos situados.

Palabras clave: sentido común; estereotipo; ideologías de la alteridad; genetización; conocimiento situado.

Abstract

The dialectic between common sense and ideologies of otherness

By focusing on the concept of stereotype and the effects of common sense, this article seeks to address the ideologies of otherness from the perspective of the relationship between common sense and analytical categories. It departs from an anthropological exploration of beauty, illustrated by sociocultural contrasts regarding teeth and hair. It then systematizes the distinction between common sense and scientific sense, applying such differentiation across two key areas: the persistence of stereotypes as a means of naturalizing and objectifying *otherness*, and the current scope of racism, ethnocentrism, nationalism, and xenophobia. Drawing from this conceptual framework, the article then examines the historical biologization of human differences and its contemporary reformulation as the geneticization of identity through various case studies. The conclusions propose that common sense is not merely an error for science to correct, but rather a systematic and powerful matrix of meaning that demands ongoing inquiry in the treatment of *otherness* and the production of situated knowledge.

Keywords: common sense; stereotype; ideologies of otherness; geneticization; situated knowledge.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo aborda las ideologías sobre la alteridad para pensar el problema de la *otredad* o *alteridad* social y cultural desde la relación entre sentido común y categorías analíticas. La *alteridad* no es una cosa ni un atributo de los "otros", sino una categoría que define una relación social cambiante y dinámica (Krotz, 2004), que surge (es construida, producida) a partir de la práctica de demarcar simultáneamente identificaciones colectivas incluyentes y excluyentes del tipo nosotros frente a los otros (Boivin *et al*., 2004). Tomando como ejemplo el tratamiento de la "belleza" para analizar los efectos y la persistencia de los estereotipos como dispositivos de naturalización de la alteridad, el artículo desarrolla el concepto de estereotipo para pensar el problema de la alteridad en antropología y otras ciencias sociales. Argumenta que allí donde las explicaciones antropológicas y las del sentido común parece que se solapan (e.g. "ellos lo hacen de esa manera y nosotros lo hacemos de otra, responde a diferentes estilos

culturales"), en realidad es donde los contrastes se amplifican y tienen más efectos (usualmente negativos) en las vidas de poblaciones, colectivos y personas concretas.

El artículo se estructura en cuatro partes. Comienza con un recorrido ágil y breve por el modo en que diferentes grupos sociales perciben, crean y valoran la belleza según estándares "estéticos" ligados a las costumbres, los valores morales, las creencias religiosas, las formas de producción y las jerarquías. Presenta el caso de diferentes prácticas y valoraciones culturales respecto de los dientes y el cabello, destacando el enfoque relativista de la antropología frente a otras propuestas de tipo universalista. Este recorrido proporciona el material para llegar a la segunda parte, donde se sistematiza en qué consiste el "sentido común", para llevarlo a los dos ejes que configuran la siguiente sección. Se trata, por un lado, de la vigencia de la reflexión sobre los estereotipos para abordar las imágenes que naturalizan, reifican y cosifican la relación de *alteridad*, y, por otro, de los alcances actuales de las ideologías en torno a esta (especialmente racismo/racialismo, etnocentrismo, nacionalismo y xenofobia). En la cuarta parte, presenta una reflexión específica sobre prácticas, discursos y explicaciones basados en la genetización de las identidades y su rol en las lógicas de racialización. En las conclusiones, se retoma estos puntos y se propone repensar la dialéctica entre sentido común y categorías analíticas, una cuestión medular a la producción de conocimientos situados.

1. BELLEZA Y ALTERIDAD

Un buen lugar para comenzar a pensar en los alcances actuales de las ideologías sobre la alteridad son los parámetros asociados al ideal de perfección física, usualmente ligados a las ideas de "belleza". El concepto no es fácil de definir. Algunas de las preguntas que evoca su tratamiento son las siguientes. ¿Existe la belleza en sí misma o se define por su ausencia, sus conceptos afines y sus variedades? ¿Qué variaciones culturales o éticas de la belleza han dejado huella en la historia? ¿La belleza tiene modos específicos de producción? ¿Dónde expresamos e intercambiamos la belleza? ¿Cómo se va transformando la evocación de belleza en el cine de masas, en los comics, el documental, los videoclips, los anuncios, la ciencia, la moda, las instituciones de control, etc.? ¿Quién define la belleza y cómo se relaciona con los criterios de evaluación? ¿Cómo abordar la belleza natural, la belleza humana, la belleza moral, etc.? ¿Qué efectos positivos (o

negativos) éticos, políticos, existenciales o de bienestar puede tener la belleza en mensajes y audiencias?

Existen diversas interpretaciones de la belleza; históricas, teóricas, filosóficas, empíricas, etc. Algunas lo consideran un concepto ambiguo, otras un sinónimo de valor, gusto o placer estético, y otras prefieren verlo como algo siempre específico: una categoría comparable a lo bonito, lo sublime, lo tierno, lo kitsch, etc. En este terreno saturado de incertezas, podemos asegurar que la belleza nunca ha sido una cualidad estable o evidente, sino que ha adoptado formas diversas y, a veces, incompatibles, según la época, la geografía y el contexto social. Las voces críticas desconfían sobre todo de las implicaciones normativas, elitistas, sexistas e ideológicas de la belleza, tal como han sabido mostrar los enfoques poscoloniales y feministas (Sadre-Orafai, 2014; Liebelt, 2022) y teorías críticas como los análisis marxianos del consumo y el economicismo (Graeber, 2011). En antropología este tema se inserta en una tradición más amplia[1] que abarcan cuestiones disímiles: desde lo que tiene que ver con la política de la visión de los adornos corporales, la salud y la vestimenta (Graeber, 2018; cf. Berger, 2000) hasta el problema del gusto y las clases sociales (Bourdieu, 1988), pasando por cuestiones como formas y tipos de rostros (Malinowski, 1975) o el simbolismo pragmático de la corporalidad (Leach, 1967). En este marco, dientes y cabello son elementos que poseen gran carga emocional y ritual en la mayoría de las sociedades en tanto expresan estatus, etiquetas y usos, pueden funcionar como reliquias religiosas o incluso porque son el material por excelencia de ciertas formas de brujería.

La antropología suele interesarse por la belleza en su sentido situado, culturalmente y contextualmente estricto, en lugar de aceptar identificaciones amplias de la belleza con todo aquello que produce placer estético. A grandes rasgos, la antropología de la belleza estudia cómo las diferentes culturas perciben, crean y valoran la belleza a lo

[1] Aunque el interés por las denominadas cultura e industria de la belleza y las intervenciones corporales en Occidente parece un campo relativamente reciente y ciertamente se ha renovado con la conjunción entre teoría feminista crítica y postcolonial, las y los antropóloga/os siempre han examinado prácticas estéticas en una constelación institucional más amplia. Para una discusión antropológica sobre la "belleza" que complejiza su tratamiento como valor, véase el trabajo de Terry Turner (2002) con los kayapó, quienes atribuyen a ciertas cosas o acciones la cualidad de bello según sean "completas", en el sentido de que realizan de manera acabada su naturaleza o el objetivo buscado; ("lo completo" en esta sociedad tiene connotaciones de "perfección"). También véase el análisis de Nancy Munn (1986) de las nociones gawa de "belleza" y su papel en el intercambio kula. El propio Malinowski dedicó gran parte del libro *La vida sexual de los salvajes* (1932) e incluso de *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (1922) a este tema.

largo del tiempo y el espacio. En lugar de tratarla como una verdad universal y objetiva, se examina cómo los estándares estéticos están ligados a las costumbres sociales, los valores morales, las creencias religiosas y las jerarquías económicas. Este campo se diferencia de los estudios evolutivos de base biológica o los puramente filosóficos de la estética, en varios aspectos por la importancia dada a los valores y significados simbólicos y morales: la belleza se considera profundamente entrelazada con las definiciones culturales de lo que es bueno, apropiado o sagrado; el énfasis en la materialidad: la creación activa de la belleza implica técnicas, materiales y experiencias sensoriales; la indisolubilidad de la relación entre poder e identidad para situarla: los ideales de belleza son inseparables de otros ligados a la etnicidad, a la denominada expresión racial de las diferencias, a la clase social y al género, por nombrar las principales. Las prácticas de belleza pueden ser instrumentos de opresión, pero también sirven como formas de empoderamiento, resistencia y construcción de la identidad. En lo que todos estos puntos coinciden es en la impronta del relativismo cultural: lo que se considera bello cambia drásticamente según la sociedad, desafiando la idea de un estándar universal. Desde la idealización del cuerpo humano hasta la concepción de la belleza en la naturaleza, las deidades y las ideas abstractas, pasando por las formas artísticas que pueden albergar ideales de belleza contradictorios (i.e. la belleza celebrada en la pintura y la escultura de una época determinada no es necesariamente la misma que se celebra en la poesía o la prosa de esa época), la belleza moviliza a adoptar un relativismo sincrónico y diacrónico (Eco, 2004).

Este trabajo no es un artículo acerca de la belleza ni acerca de la antropología de la belleza. Su objetivo es contribuir a pensar la dialéctica entre "sentido común" y categorías analíticas o "sentido científico" respecto de un cúmulo de temas donde se plantea a la belleza. Sin embargo, se trata de un terreno fértil y promisorio para realizar los dos movimientos que nos llevan al argumento: por un lado, reflexionar sobre qué son los estereotipos, con el fin de abordar las imágenes que naturalizan, reifican y cosifican a la relación de *otredad* o *alteridad*; y por el otro lado, estudiar las expresiones y los alcances actuales de las ideologías sobre la alteridad (racismo, etnocentrismo, nacionalismo, xenofobia, etc.).

Dentro del amplio tema de la belleza ligada a la estética corporal, se seleccionaron dos subtemas: los dientes y el cabello considerados "deseables". Como se ha visto, estas cuestiones, además de ser importantes para medios sociales como indicadores (su presencia o su ausencia) de "belleza" en el sentido común, también se insertan en una enorme tradición de estudios antropológicos.

Para pensar en el efecto del sentido común en las ideologías sobre la alteridad, se propone un ejercicio sencillo con IA generativa a través de ChatGPT, adaptando los *prompts* según los temas que interesan estudiar (i.e. ideologías sobre la alteridad, estereotipo y contraste, explicaciones antropológicas/ del sentido común).

P (pregunta): Hola, ¿qué son los dientes perfectos?

ChatGPT: Los "dientes perfectos" es un término subjetivo que suele hacer referencia a una apariencia dental que se considera ideal desde el punto de vista estético y funcional. Aunque la perfección depende de la cultura, las preferencias personales y las normas sociales, hay ciertos criterios comunes que suelen asociarse con una sonrisa perfecta.

[*Análisis*] Aquí es necesario hacer una digresión debido a algunas cuestiones que la respuesta supone "universales" a través de la mención de la categoría de "criterios comunes" y asociados a la "sonrisa". Estos elementos no son universales ni se verifican en todas las culturas: desde ya, asociar belleza, perfección y sonrisa pertenece a un marco cultural muy concreto e histórico; no ha sido siempre así. Por ejemplo, en la Edad Media las mujeres que tenían los dientes amarillentos eran consideradas atractivas porque significaban que tenían acceso a mejores alimentos con azúcar (algo que era muy costoso e inaccesible para la gran mayoría de la población). Al mismo tiempo, como se puede observar en los retratos medievales, sonreír mostrando los dientes no era la forma de ser atractivo ni de dar imagen de poder. Por otro lado, está la cuestión problemática de dar una respuesta en términos de "criterios subjetivos". El asociar la respuesta a la subjetividad y las preferencias personales no solo cae fuera del rango de los intereses antropológicos que se interesan por los aspectos sociales y culturales de los fenómenos, sino que la propia idea de persona, individuo, "yo", ego, etc., no tiene ni el mismo rango

de alcance ni el mismo tipo de existencia en todas partes; de hecho hay sociedades donde el "yo" es transpersonal, trans-específico, puede incluir antepasados muertos, etc.

Según chat GPT los criterios comunes que suelen asociarse con una sonrisa perfecta son:

1. Alineación correcta: Los dientes están bien posicionados, sin torceduras, apiñamientos ni espacios excesivos entre ellos.

La mordida (cómo encajan los dientes superiores e inferiores) es adecuada: ni sobremordida pronunciada ni mordida abierta.

2. Tamaño y forma armónicos: Los dientes son proporcionales al tamaño de la boca y a la forma de la cara. Los incisivos centrales superiores suelen ser ligeramente más grandes que los laterales, lo cual se considera estéticamente agradable.

3. Color blanco natural: No necesariamente blanco brillante, sino un blanco saludable, uniforme y sin manchas visibles.

4. Encías saludables: De color rosa pálido, sin inflamación, sangrado ni retracción. La línea de las encías es uniforme y simétrica.

5. Simetría: La línea media de los dientes superiores coincide con la del rostro. La sonrisa es simétrica, lo que genera un efecto visual equilibrado.

6. Proporción diente-labio: Al sonreír, se muestra una cantidad adecuada de encía y dientes. En reposo, los incisivos superiores suelen verse ligeramente (1-2 mm).

¿Cómo se pueden lograr?: Ortodoncia (*brackets,* alineadores transparentes). Blanqueamientos dentales. Carillas o coronas estéticas. Limpiezas regulares y buena higiene bucal. Cirugía estética de encías en algunos casos.

[*Análisis*] Como es evidente que en la respuesta obtenida lo que prima es el enfoque de la "salud bucal" que viene a naturalizar y subrayar ciertos valores estéticos (ver el uso de conceptos como armónico, equilibrio, natural, saludable, etc.; todas cuestiones que no son universales, sino que varían según los contextos socioculturales y

por periodos históricos), se preguntó a ChatGPT por una práctica que consiste en teñir los dientes de negro. [2]

P: ¿Qué es el ennegrecimiento dental?

ChatGPT: El ennegrecimiento dental es el oscurecimiento parcial o total de uno o varios dientes, dando lugar a un color negro o muy oscuro. Es un signo de que algo no está bien en el diente o en su entorno, y puede tener causas diversas, tanto externas como internas. Principales causas del ennegrecimiento dental:

1. Caries avanzadas: Una de las causas más comunes. Cuando una caries no se trata, la descomposición del tejido dental puede volverlo marrón oscuro o negro.

2. Muerte pulpar (necrosis del diente): Si un diente sufre un traumatismo (golpe fuerte) o una infección que mata el nervio, el diente puede volverse grisáceo u oscuro con el tiempo.

3. Tártaro o sarro acumulado: La placa bacteriana que no se limpia se endurece formando sarro, que puede volverse marrón o negro, especialmente cerca de las encías.

4. Pigmentos externos: Ciertos alimentos, bebidas (café, vino tinto, té) o tabaco pueden manchar los dientes con el tiempo. Algunos enjuagues bucales con clorhexidina también pueden dejar manchas oscuras si se usan por mucho tiempo.

5. Medicamentos o materiales dentales antiguos: Algunos empastes viejos de amalgama (color metálico) pueden dar un aspecto oscuro al diente con el tiempo. Antibióticos como la tetraciclina, si se toman durante la formación dental (en la infancia), pueden causar manchas permanentes oscuras.

[*Análisis*] Parece que ChatGPT sigue obsesionado con el tema salud bucal, así que se resignificó el *prompt* a algo más explícito:

[2] Ver Wikipedia https://en.wikipedia.org/wiki/Teeth_blackening, https://www.youtube.com/ watch? v=ra P2hDcd-j0

P: Quiero saber lo que es el ennegrecimiento dental en diferentes contextos culturales, tribales, por ejemplo.

ChatGPT: ¡Buena pregunta! El ennegrecimiento dental en contextos culturales tribales no es un signo de enfermedad, sino una práctica intencional con significado cultural, estético y simbólico. Ha sido común en varias culturas de Asia, África y Oceanía, y sigue practicándose en algunos lugares hoy en día.

También llamado "lacado" o "teñido" de dientes, es el proceso de oscurecer los dientes —generalmente de forma permanente— mediante la aplicación de sustancias vegetales, minerales o metálicas. Esta tradición tiene funciones muy distintas a las médicas modernas.

Ejemplos por región:

1. Sudeste Asiático (Vietnam, Tailandia, Laos, Filipinas, Indonesia). En Vietnam, era una práctica común entre las mujeres rurales. Se utilizaban extractos de cortezas, taninos y otros compuestos naturales para teñir los dientes de negro. Considerado un signo de belleza, madurez y estatus social. También se creía que protegía contra caries y era señal de que la persona ya no era una niña.

2. Japón. Durante siglos, las mujeres nobles japonesas practicaban el "ohaguro", que significaba "dientes ennegrecidos". Era símbolo de fidelidad conyugal, elegancia y sofisticación. En el periodo Edo (1603–1868), lo practicaban mujeres casadas y algunos miembros de la nobleza.

3. África occidental. En ciertas etnias de países como Malí o Senegal, el ennegrecimiento dental se ha relacionado con rituales de iniciación, atractivo sexual y protección espiritual. A menudo se usaban hierbas, carbón vegetal o pigmentos naturales.

4. Islas del Pacífico (Melanesia, Micronesia). Se realizaba con fines estéticos y como parte de ritos tradicionales de adultez. En algunos lugares se combinaba con el limado de los dientes para formar picos o formas geométricas.

[*Análisis*] Se sistematizaron las respuestas de ChatGPT a la hora de comprender qué significados sostienen la deseabilidad de esta práctica:

Por un lado, el ideal de belleza: lo que hoy se considera "blanco perfecto", en otras culturas se asociaba con lo animal o lo bárbaro; el negro se veía como refinado y humano. También en relación con los ritos de paso: es marca de transición a la adultez, especialmente para mujeres. Los significados religiosos y espirituales también tienen un papel: la protección contra espíritus o como parte de prácticas chamánicas. No menor es la higiene preventiva: algunas mezclas utilizadas para el ennegrecimiento tenían efectos antibacterianos y ayudaban a conservar los dientes mejor que los métodos modernos de la época.

¿Por qué desapareció en muchos lugares? Por influencia del colonialismo y la imposición de estándares estéticos europeos, estigmatización cultural: se empezó a ver como una "costumbre atrasada" y los cambios ligados a la urbanización y modernización. En Occidente, desde la era moderna, los dientes blancos y alineados se han convertido en el ideal de higiene, salud y atractivo, reforzado por la publicidad y los productos dentales. En cambio, en las culturas del sudeste asiático tradicional y el Japón feudal, el diente negro era el ideal estético: símbolo de madurez, estatus, civilización (y juicio de lo "bárbaro" o salvaje era la dentadura blanca). El negro generaba un contraste visual con la piel blanca, maquillajes tradicionales, atuendos ceremoniales y servía de protección ante la descomposición dental (similar a un sellador moderno).

ChatGPT: Estas prácticas nos recuerdan que las nociones de belleza varían profundamente según la cultura y la historia. Mientras que hoy valoramos la blancura dental, otras sociedades veían lo negro como refinamiento, civilización y protección funcional.

P: Quisiera hacer el mismo ejercicio de contraste en términos del cabello. ¿Qué sería un pelo perfecto en un contexto cultural y qué sería un cabello perfecto en otro contexto cultural?

ChatGPT: Excelente pregunta. Así como los dientes, la idea de un "cabello perfecto" varía radicalmente entre culturas, épocas y contextos sociales. El cabello no es solo una cuestión de estética, sino también de identidad, espiritualidad, política y poder. A continuación, te muestro un contraste entre diferentes ideales de cabello, según contextos culturales:

¿Qué es un "cabello perfecto"? En la cultura occidental moderna: liso, brillante y sedoso, o con ondas suaves y controladas; limpio, con movimiento, sin frizz ni exceso de grasa; colores naturales o tratados, pero que parezcan "cuidados"; largo o mediano, dependiendo de modas (p. ej., capas, *balayage*) asocia el cabello con salud, éxito profesional y atractivo sexual. Ejemplo visual: campañas de champús, *influencers* en redes, revistas de moda.

Contraste con otras culturas

1. Culturas africanas tradicionales. El cabello afro natural es símbolo de fuerza, herencia, conexión espiritual y resistencia. Trenzas, rastas, bantu knots, peinados geométricos: cada estilo puede indicar tribu, estatus, edad o incluso estado civil. El volumen y textura del cabello afro se celebra como algo natural y poderoso. En este contexto, un "cabello perfecto" puede ser: Denso, con forma definida, con patrones de rizo naturales. Pacientemente trenzado o tallado con simbolismo. Contraste: En la colonización y postcolonización, se intentó imponer el cabello alisado como "más civilizado".

2. Japón (periodo Edo y cultura geisha). El "cabello perfecto" era estructurado, oscuro, y elaborado en peinados simbólicos. Se utilizaban aceites (como el bintsuke-abura) y peines para dar forma a peinados como el *shimada* o el *mage*. El cabello reflejaba la edad, el rol social (maiko, geisha, esposa) y el respeto por la tradición. Contraste: El cabello suelto y desordenado podía asociarse a mujeres en duelo o locura.

3. Culturas indígenas americanas. El cabello largo, negro y lacio tiene un valor espiritual y cultural profundo. Cortar el cabello puede simbolizar luto, pérdida o humillación. En muchas tribus, el cabello es una extensión de la fuerza vital. Cabello perfecto: largo, natural, cuidado sin productos químicos. A veces trenzado para rituales o celebraciones.

4. India. El cabello largo y oscuro se ha visto como signo de feminidad, pureza y poder espiritual, especialmente en las tradiciones hindúes. Las mujeres suelen usar aceites naturales como coco o amla para nutrirlo. También se donan mechones en ofrendas religiosas (como en Tirupati).

ChatGPT concluyó que: así como el ennegrecimiento dental fue un símbolo de belleza y madurez en ciertas culturas, el cabello "perfecto" puede ser lo que conecta a una persona con su comunidad, con su espiritualidad, o con su historia. En el mundo globalizado de hoy, muchas personas están reivindicando la estética de su origen, cuestionando los cánones impuestos (por la publicidad, el colonialismo o la moda), y recuperando la libertad de definir lo que es bello.

[Fin de la interacción con ChatGPT]

Se pondrá en suspenso el uso sinonímico de ciertas categorías como "mundo globalizado de hoy", "occidente" y "mundo moderno" porque lo que interesa es resaltar que aquello que se considera bello, perfecto, normal, deseable, etc. (y sus opuestos: feo, imperfecto, anormal, indeseable, etc.) no solo es culturalmente relativo, sino que depende de la producción permanente de un "sentido común" donde esos significados están anclados, protegidos y reforzados. La antropología, en tanto ciencia, intenta romper con el sentido común en sus explicaciones sobre la alteridad. El problema es que a veces el sentido común proporciona respuestas que se acercan a las de la ciencia; en este caso a la antropología: ¿cuántas veces se oyen expresiones como: "lo hacen así porque fueron educados de esa manera", "hacen esto por su cultura"? De hecho, ChatGTP apeló varias veces al "significado cultural, estético y simbólico" en sus desarrollos, una tríada conceptual que suena bastante antropológica (nótese la redundancia, ya que el significado estético es simbólico, ergo, cultural, y que todo lo simbólico es cultural).

2. EL SENTIDO MENOS COMÚN DE LOS SENTIDOS

¿Por qué es importante comprender de qué se trata el sentido común?

A modo de ejemplo, en Argentina el Estado se fue forjando con prácticas genocidas y expropiatorias contra pueblos indígenas. Inclusive la misma Constitución que abolió la esclavitud, propuso una suerte de reemplazo poblacional euro-centrado. Desde entonces las narrativas hegemónicas favorecen la euro-descendencia, sostienen la extinción de la negritud y reduce a los pueblos originarios a fósiles vivientes. Ahora bien, todo esto ocurre en paralelo a otro hecho. Cada cuatro años, con el desarrollo del mundial de fútbol, llueven acusaciones de racismo al seleccionado argentino y al país entero por

no tener "negros" en su plantel. Lo curioso es que las respuestas caen en una trampa, donde el "colorismo" es solo la punta del iceberg. El problema de fondo es que se piensa en el racismo, la esclavitud y el régimen racial en términos estadounidenses precisamente porque se sabe más de ese contexto y ese régimen que de la propia historia de esclavitud y construcciones de diferencias. Las razones son muchas. Lo que interesa aquí subrayar es que se va forjando un sentido común que es la base intelectual popular y académica tanto para rechazar como para aceptar estas acusaciones

¿Qué es el Sentido Común?

Desde un punto de vista antropológico, el sentido común (SC) configura un "sistema cultural" (Geertz, 1994), porque es un elemento central de la cultura (de cada cultura). Es un sistema con coherencia propia, aunque no suele asociarse a la idea de orden. Esto no obsta para que el sentido común, también llamado saber vulgar (Todorov, 2007) sea problemático. Por lo general está plagado de prejuicios etnocéntricos y refuerza estigmatizaciones y estereotipos o romantiza aspectos negativos

Sus características son: ser natural, práctico, transparente, asistemático y accesible. La naturalidad se basa en la simplicidad y literalidad; representa el mundo como si fuera precisamente lo que el mundo parece ser; no en el sentido del naturalismo filosófico, sino de obviedad o elementalidad: "el agua moja". La practicidad remite a decir que alguien "tiene SC" es que es sensato, comedido, juicioso. No en el sentido pragmático de lo útil, sino más amplio: inteligencia popular, astucia. La transparencia sugiere que desde el sentido común los hechos no son algo que se esconden. Se privilegia la sobriedad sobre la sutilidad, y al realismo sobre la imaginación. Contra los "complejizadores" (poetas, artistas, intelectuales) y a favor de la obviedad. La asistematicidad sugiere una sabiduría *ad hoc.* Se presenta en forma de epigramas, proverbios, chanzas, anécdotas; el saber vernacular. La accesibilidad apunta a que no hay especialistas (reconocidos). Cada uno cree que es un experto. No implica un conocimiento esotérico, ni una técnica o un talento peculiar. En suma, el sentido común se basa en la afirmación de que no hay otra teoría que la vida misma; sus principios son deliberaciones inmediatas de la experiencia, y no reflexiones deliberadas sobre la experiencia (Geertz, 1994, p.95).

El sentido común descansa sobre la convicción de que poseerlo se relaciona con su valor y su validez (o sea, se relaciona de manera tautológica con la razonabilidad: aquello que sabe cualquiera que tenga sentido común es el sentido común…).

Está construido históricamente, es dinámico, y está sujeto a pautas que forman una maraña de concepciones, prácticas y valores. Puede llegar a variar dramáticamente de un pueblo a otro. A continuación, se verá cómo aparece esta variabilidad en el caso del hermafroditismo

Ejemplo del hermafroditismo o seres humanos intersexuados

Para el sentido común, la intersexualidad puede ser considerada un "desafío cultural" ya que no encaja en la red de concepciones prácticas y morales entretejidas alrededor de las realidades enraizadas de lo masculino y lo femenino (Geertz, 1994, pp. 101-105). Se vuelve un "dilema", frente a esa dualidad y a las concepciones de la sexualidad «normal» (o "natural"). Cabe revisar algunos ejemplos de pueblos que actúan de forma distinta cuando se enfrentan a individuos cuyos cuerpos son "sexualmente anómalos". Por ejemplo, los romanos mataban a los niños intersexuados (los consideraban malditos por causas sobrenaturales). Los griegos los aceptaban como seres peculiares (Hermafrodito, hijo de Hermes y Afrodita, compartía el cuerpo con una ninfa) y les permitían vivir sus vidas sin estigmas (Geertz, 1994).

En la era moderna también hay muchas diferencias. Clifford Geertz proporciona un panorama que evidencia la influencia del SC a nivel de las ideas y prácticas:

Tabla 1. Actitudes frente a la intersexualidad en tres sociedades, según Geertz (1994).

Estadounidenses	*Indios Navajo*	*Pokot de Kenia*
Actitud de horror. Enigma moral y legal (tema del baño público y DNI o la legibilidad estatal). Lo ambiguo es incongruente y molesto. Se les anima a adoptar el papel masculino o femenino, a convertirse en un ser parcialmente aceptable como "él" o "ella".	La intersexualidad es una anomalía, pero no provoca horror ni aversión, sino admiración y respeto. No buscan tomar medidas para resolverla, sino que la admiran y respetan (asociada a la riqueza y a la prosperidad).	No les tienen en gran estima, pero tampoco repugnancia. Los consideran errores, personas inútiles que no pueden prolongar un patrilinaje como verdadero hombre, ni conseguir una buena dote como verdadera mujer. A veces se les mataba de bebés o eran abandonados, aislados y tratados como objetos estropeados.

En el sentido común, la explicación de los fenómenos está en las cosas mismas, que se presentan como "evidentes". El SC parte de una verdad natural que se revela por la transparencia de las cosas: "lo que veo es lo que es". Brinda un tipo de explicación asistemática que no necesita demostrarse a través de pasos lógicamente interrelacionados ni pruebas falsables encadenadas. No necesita demostración porque está ahí, en los hechos. Sin embargo, el SC es coherente porque deriva de un cuerpo sistemático de ideas.

A diferencia del SC, el "sentido científico" no tiene como punto de partida a la verdad natural, sino a una pregunta, a un cuestionamiento de lo "evidente". La respuesta (explicación) necesita, a su vez, de una o más prueba(s), establecidas a través de un método (científico). Sus explicaciones deben ser sistemáticas. La "verdad" necesita ser demostrada, se debe llegar a ella en base a la prueba y la demostración. Para ello requiere de método y teoría. La forma que toma es de pasos lógicamente encadenados.

Sentido común y teorías científicas no son lo mismo, aunque ambas proveen explicaciones coherentes. Construyen sus argumentos de manera muy distinta. De hecho, responder, por ejemplo, "nuestras diferencias se deben a que tenemos culturas diferentes" es una respuesta del sentido común. Es decir, solo aclara y confirma que las sociedades difieren. Desde un punto de vista antropológico, en cambio, no basa porque la pregunta de fondo es la de: ¿por qué las sociedades difieren entre sí en aspectos tales como la estética, la alimentación o las prácticas de salud?

Hay hipótesis universalistas para el tema de la belleza (la de la simetría es la más aceptada) pero no basta para explicar toda la cantidad de valores en que las sociedades difieren en este tópico y además hay diferencias al interior de las propias sociedades en diferentes contextos. Como hemos visto, determinada forma de ennegrecemiento dental está asociado con cierto estatus "noble"; lo mismo pasa con el cabello que se asocia al género, edad, status y roles sociales diferentes dentro de un mismo grupo.

La antropología no solamente investiga el por qué sino también y sobre todo el "cómo" de las expresiones culturales contrastantes, divergentes, similares, etc. Por ejemplo, se podría preguntar ¿en qué términos, con qué prácticas se asocia, qué consecuencias tiene que haya sociedades que consideran bellos los dientes negros y que otras estén obsesionadas con su blancura? ¿Es la dicotomía blanco/negro apropiada para

expresar prácticas que reúnen temas de salud, belleza, estatus social, ritos de pasaje, ideas sobre la humanidad y la animalidad, etc.?

Lo que muestran estas dramáticas variaciones de las prácticas y concepciones es que hay una estrecha relación (de mutua influencia y por lo general reforzándose) entre sentido común, etnocentrismo y estereotipos. Corresponde abordar cada uno de estos conceptos separadamente.

3. ESTEREOTIPOS E IDEOLOGÍAS SOBRE LA ALTERIDAD

El estereotipo es una forma culturalmente codificada de representar a la alteridad. Las imágenes que construye son siempre formas simplificadas, fijas y que jerarquizan al "otro" (normalmente, aunque no siempre, lo inferiorizan), con el fin de delimitar simbólicamente las identidades (Barth, 1976). Funcionan como mecanismos cognitivos y sociales que clasifican a la alteridad, pero también pueden perpetuar relaciones de desigualdad y dominación (Hall, 1997; Leach ,1970; Todorov, 2007). De aquí que, lejos de ser una representación neutra, el estereotipo opere usualmente como un instrumento de poder, reduciendo a los *otros* a ciertas categorías que refuerzan los límites de la relación con un *nosotros*; tal como muestra Edward Said (2003) en su crítica al modo en que Occidente a través del colonialismo ha representado y estereotipado persistentemente a "Oriente".

Así como el estereotipo responde a representaciones colectivas culturalmente producidas y transmitidas a través de la socialización, la representación social (simplificada, empobrecida, rígida) que genera suele aparecer en forma de caricatura e incluso ser una herramienta del humor. Esto se debe a que su punto de partida es la imagen (Gaztañaga, 2019). Aquí radica su fuerza: a diferencia de otras figuras de la imaginación social (narrativas, rumores, leyendas, etc.), el estereotipo tiene un vínculo directo y fuerte con la imagen (Rautenberg, 2010, p.126) que funciona como evidencia, aunque sea falaz (por eso se dice que el etnocentrista es la caricatura del universalista: deduce lo universal a partir de un particular).

El estereotipo es la figura de la imaginación social que más se utiliza en relaciones cotidianas y por ello impregna al sentido común. Puede representar o

simbolizar fenómenos disímiles: desde un oficio o actividad deportiva hasta las personas de un país o de un colectivo social minorizado, pasando por un partido político o el *fandom* de cierto músico/a.

En antropología se estudia a los estereotipos. No se los considera cosas ni ideas "falsas" o meros "prejuicios individuales", sino formas culturales de las cuales depende la reproducción de los sistemas de diferenciación social. Se pregunta por su génesis, pervivencia, transformaciones, y de qué manera operan aplanando a la complejidad de lo real. Se busca entender cómo ocurre que se le asigna un conjunto cerrado de atributos, comportamientos y valores a cierto grupo, que ignora su variabilidad interna y que los fosiliza y les quita profundidad histórica, como si sus identidades (y las propias, así como la relación) no se transformasen. También se estudia cómo un grupo puede construir estereotipos sobre otro y esos estereotipos pueden ser apropiados y resignificados por ese grupo u otros (ej. "los japoneses son disciplinados", "los latinos son apasionados"; "los villeros son amenazantes", "las mujeres son histéricas", etc.). Las Cs. de la Comunicación han estudiado extensamente cómo los estereotipos se transmiten por medios culturales: además de la religión y la educación encontramos que el arte, cine, diarios, TV, radio, redes sociales, plataformas online, etc., son de gran importancia.

Volviendo a los ejemplos de los dientes y el cabello es posible retomarlos en función de este concepto:

- El estereotipo occidental de los "dientes blancos" como símbolo universal de salud y belleza ignora (y hasta rechaza) que en otras culturas el ennegrecimiento dental es símbolo de civilización y refinamiento y que es resultado de una práctica sociocultural razonable, no del dejarse abandonar o descuidarse.
- El "cabello liso" como canon de belleza invisibiliza y devalúa otras formas de belleza capilar, como el cabello afro, trenzado o naturalmente encrespado.

La mayor parte de los estereotipos están construidos desde una actitud frente a la alteridad social y cultural, que refuerza al estereotipo y lo naturaliza. Esta actitud se denomina *etnocentrismo*.

El etnocentrismo consiste en elevar a la categoría de universales los valores de la sociedad de pertenencia. Es una de las actitudes más extendidas entre los grupos humanos.[3] En el extremo se llega a repudiar formas culturales (morales, religiosas, sociales y estéticas) alejadas de aquellas con las que un grupo se identifica: tal rechazo surge de y profundiza construcciones imaginarias e imaginadas sobre lo propio y no solamente de lo ajeno. Desde un punto de vista antropológico, se estudian las dinámicas cotidianas del etnocentrismo y también los contextos en que se convierte en un problema y en una amenaza. Cuando el universalismo se plasma en políticas y prácticas concretas basadas en justificaciones doctrinarias, tales como el nacionalismo y el fundamentalismo cultural, y el racismo y racialismo (Todorov, 2007).

El etnocentrismo se manifiesta en el discurso sobre los *otros* valorados negativamente desde el *nosotros*. Cuando la relación es asimétrica y una parte domina a la otra, se puede pasar fácilmente de la actitud y el discurso a las prácticas concretas, a las acciones, a las políticas. Pero para ello se requiere de justificaciones, de doctrinas, con pretensiones científicas en algunos casos.

Una doctrina justificadora de prácticas violentas hacia otras personas demarcadas colectivamente es el *nacionalismo*. Es preciso distinguir el nacionalismo integrador del proyecto estatal-burgués (S XVIII y XIX), los nacionalismos separatistas (en distintos momentos históricos) y los Movimientos de Independencia y Liberación Nacional productos de las luchas contra el colonialismo (S XX). La base de esta doctrina es la existencia de la Nación como síntesis que relaciona territorio con fronteras, un grupo social con sustancia compartida (árboles y genealogías) y cultura (idioma, leyendas, mitos, costumbres, artes, deportes, comidas, etc.). Supone que hay una cultura homogénea, la cultura nacional y una identidad nacional que supera o integra la diversidad sociocultural previa. La Nación como proyecto político es creado por las élites dominantes. La educación pública es una herramienta homogeneizadora, al igual que la creación de la Historia Oficial y símbolos unificadores, origen común, héroes, padres de la patria, etc.

[3] Es paradójico, ya que "El bárbaro, en primer lugar, es el hombre que cree en la barbarie" (Lévi-Strauss, 1999, p.41).

El nacionalismo como doctrina llevada al extremo genera *xenofobia*: odio, menosprecio, hacia los extranjeros y junto con el chauvinismo (una exaltación exagerada o desmesurada de lo nacional frente a lo extranjero) puede desembocar en políticas como la expulsión/ deportación, poner muros, dejar morir en el mar o en jaulas en la frontera a los migrantes, etc. En su forma extrema, también aparece asociado al *fundamentalismo* cultural, el cual sostiene que las personas son "naturalmente etnocéntricas" (xenófobas en el caso de hablar de identidad nacional) y que "es natural" que las relaciones entre culturas sean hostiles. En el caso de no lograrse la integración a la cultura (del nosotros, dominante) se propone como solución la segregación (guetos urbanos, formas de apartheid, etc.).

Otra doctrina justificadora de prácticas violentas es la Doctrina Racialista. El racialismo es una particular forma ideológica en la cual la dialéctica entre biología y sociedad habilita un conjunto de proposiciones justificadoras con pretensiones de ciencia:

1. La existencia de las razas (hoy la ciencia diferencia fenotipos como adaptaciones);
2. La continuidad entre lo físico y lo moral (cultural);
3. Acción del grupo sobre los individuos: el grupo racial-cultural determina;
4. Existencia de una jerarquía única de valores;
5. Propuestas políticas: que la raza superior pueda generar prácticas sobre las inferiores tales como conquistarlas, dominarlas, asimilarlas y hasta exterminarlas.

El racismo está basado en el odio o menosprecio hacia personas/grupos con características físicas diferentes a las del racista. Pone el énfasis en (ciertos) marcadores externos. Pero el racista ordinario no es un teórico, no puede ni busca justificar sus comportamientos con argumentos supuestamente científicos.

Actualmente la idea de racismo se ha banalizado (se usa para diferentes tipos de actitudes y prácticas de discriminación, estigmatización, inferiorización, etc. aunque no estén basadas en criterios "raciales"). Pero esto no le hace perder su fuerza. Las formas de discriminación asociadas a ciertos elementos de la exterioridad física, la apariencia,

tienen en la actualidad dos vertientes que se entrelazan y refuerzan en el sentido común para crear clasificaciones y separaciones desiguales: el determinismo biológico y la genetización de la identidad

Ambas dependen del surgimiento de la ciencia biológica. El término "biología" como conocimiento o estudio de la vida, separado de la historia natural y de la filosofía, data del siglo XIX, y es consecuencia de las denominadas Revoluciones Científicas y la Edad de la Razón; su nominación se le atribuye a Karl Friedrich Burdach y Jean-Baptiste Lamarck, aunque existen menciones previas. Hasta el siglo XIX, se pensaba que la vida se debía a un alma intangible o "chispa vital". Hay más de 100 definiciones de vida, en torno a atributos como metabolismo y reproducción.[4]

Sin embargo, el problema de las razas es más antiguo. Lo que surge con la biología es una de sus expresiones y es la hegemónica actualmente.

Entre los siglos XIII y XV la idea de raza se usaba para linajes o estirpes de animales y humanos; se conectaba con la idea de limpieza de sangre y afiliación religiosa, especialmente en España con los conflictos entre cristianos, judíos y musulmanes.

La noción de raza y las categorías raciales fueron componentes esenciales del proyecto colonial europeo. La consolidación del dominio colonial no solo implicó el desarrollo de una tecnología militar para la conquista y sometimiento de las poblaciones y territorios, y de un aparato administrativo para el control y usufructo de sus recursos y fuerza de trabajo, sino también de una ideología colonial que justificaba la superioridad europea.[5]

[4] A principios del siglo XX, el redescubrimiento del trabajo de Mendel sobre la representación física de la herencia condujo al desarrollo de la genética, y al combinarse la genética de poblaciones y la selección natural, la síntesis evolutiva moderna 1930 que se había iniciado con la obra de Charles Darwin que dio por tierra con la inmutabilidad de las especies e inauguró la biología actual basada en cambios y evolución. Entre 1940 /1950, los experimentos indicaron que había un componente de los cromosomas que contenía las unidades portadoras de rasgos (genes). Desde allí se produce la transición a la genética molecular, vía el estudio de virus y bacterias, y el descubrimiento de Watson y Crick de la estructura de doble hélice del ADN en 1953.

[5] En el terreno académico estadounidense, por ejemplo, raza y cultura se configuraron como reflejo negativo mutuos: la cultura era lo que no era la raza y viceversa (aprendido versus innato); a la larga, esto afectó la capacidad de la antropología para el estudio de la raza y sostuvo los efectos del racismo (Trouillot, 2001).

El surgimiento del pensamiento racial y la expansión del colonialismo europeo, son dos procesos interrelacionados, desde al menos el siglo XVII. La idea de raza y el racismo van asociados a la diferenciación y jerarquización de la fuerza de trabajo y a la inferiorización de poblaciones en la consolidación del sistema mundo capitalista (Quijano, 2014; Wallerstein, 1988). Desde el siglo XVIII, la idea de raza se fue convirtiendo cada vez más en una categoría conceptual para clasificar tipos humanos. El sueco Carl von Linné o Linneo (1707-1778) en la tradición de Aristóteles (en la *Historia de los animales*) y Galeno clasificó al hombre entre todos los seres vivientes. Linneo nunca reconoció en el lenguaje un factor diferenciador del ser humano, pero entendió que la razón lo particularizaba entre los animales; a partir de la 10° edición de *Systema naturae* reemplazó a los cuadrúpedos por los mamíferos y, como primer orden de estos, puso a los primates, entre los cuales colocó al hombre.[6] La intolerancia a la diversidad cultural de Occidente llevó a buscar diferentes justificaciones para ejercer violencia hacia los otros a los cuales conquistó, colonizó, explotó, segregó o integró forzosamente a lo largo de su historia. Hubo justificaciones religiosas, morales, territoriales, etc. Aquí se hará hincapié en las justificaciones basadas en lo biológico, la noción de raza en su expresión contemporánea, y particularmente el sentido común sobre la genética y los desarrollos médicos y biotecnológicos.

Los enunciados raciales desde el XIX comparten una nueva valoración de la constitución física, desde la apariencia externa, como marcador, o su composición interna como vehículo y determinante en la constitución social-moral. El concepto moderno de raza abre una mayor preocupación sobre la centralidad de la dimensión física. Se produce una suerte de "biologización de las diferencias naturales": la apariencia corporal externa (facciones, el color de la piel, la talla, la forma del pelo, etc.) al ser biologizadas se vuelven marcadores potentes que hacen posible el racismo. Se seleccionan arbitrariamente ciertos rasgos físicos y otros no importan (se recuerdan los ejemplos de dientes y cabellos; siendo

[6] La razón como factor diferenciador permitía entender el concepto de *Homo sapiens*, en contraposición al de *Homo sylvestris*, que englobaba a los antropoides. Linneo reservaba una categoría especial al hombre salvaje, *ferus*, al que definía como mudo, erizado de pelos, caminando en cuatro manos: *mutus, hirsutus, tetrapus.* En tal grupo incluía a los chicos salvajes, al hombre oso de Lituania, al hombre lobo de Hesse y al hombre buey de Bamberg. Otra clase era el *Homo monstruosus,* que podía cambiar por influencia del clima (como los habitantes de los altos Alpes, ágiles y tímidos, y los patagones, grandes y perezosos) o por el arte (los hombres sin barba, algunos de los cuales vivían en América, o los hotentotes, que, decían, poseían un solo testículo). Entre los monstruos artificiales incluía a los que tenían el cráneo deformado y el rostro achatado. El hombre salvaje y el monstruoso son categorías imaginarias, sin base científica.

posible agregar el color del pelo, de los ojos, la forma de la nariz, la altura, la constitución corporal, etc.). En el siglo XIX los "tipos humanos" se entendieron como especies separadas y jerarquizadas de acuerdo con valores como el color de piel y culturales como ciertas costumbres (culinarias, vestimenta, políticas, familiares, etc.). Se empezó a plantear que las características físicas (el fenotipo o su biología) de los grupos humanos no solo dependía del ambiente sino también del comportamiento y su moralidad.

4. BIOLOGIZACIÓN DE LAS DIFERENCIAS: RACISMO Y GENETIZACIÓN

La concepción de raza que se asocia al racialismo o racismo científico fue muy influyente hasta comienzos del siglo XX, cuando empezó a perder validez como dispositivo científico, proceso que termina de consolidarse con los horrores del nazismo. Las declaraciones de la UNESCO (1950 y 1951) tuvieron un papel importante para argumentar la falta de validez científica en cualquier jerarquía biológica de tipos raciales. Desde entonces la noción de raza aplicada a lo humano se entiende como una construcción social, que usa el sentido común, que asocia aspectos culturales usando como indicadores señales fenotípicas vinculadas a categorías racializadas previamente existentes (por ejemplo, la de negro africano, blanco europeo, asiático amarillo y mestizo indio...).

La ciencia muestra que las sociedades humanas cambian por evolución cultural, y no como resultado de alteraciones biológicas. La evolución biológica (darwiniana) continúa operando en la especie, pero su ritmo es tan lento que su influencia sobre la historia del Homo Sapiens es ínfima. En el tiempo en que el gen de la anemia falciforme ha disminuido entre los afronorteamericanos, se inventaron el ferrocarril, el automóvil, la radio y la televisión, la bomba atómica, la computadora y las naves espaciales (Gould, 1997).[7]

[7] Stephen Jay Gould demostró los errores del determinismo biológico al medir la inteligencia a partir de la craneometría y los test psicológicos. A algo no mensurable se le asigna un número que es único para cada individuo y que luego se usa para clasificar a la gente en una escala de méritos donde (oh, casualidad) los grupos-razas, clases o sexos oprimidos y menos favorecidos siempre son los mismos y ello "confirma" que son naturalmente inferiores y merecen ocupar esa posición. La evolución cultural opera mediante herencia de caracteres adquiridos por métodos de continuidad de la cultura: el aprendizaje mediante la escritura, la instrucción, el ritual, la tradición... La evolución darwiniana es un proceso indirecto: para construir un carácter ventajoso tiene que haber antes una variación genética (¡donde interviene el azar!) y para preservarlo, es necesaria la selección natural en cierta combinación con los cambios del medio. Las

Los sociobiólogos no son deterministas genéticos en el viejo sentido eugénico de postular la existencia de genes únicos para conductas complejas. No sostienen que haya "un gen de la agresividad", pero buscan la base genética de la conducta humana entre los productos de las leyes generadoras. Por ejemplo, si algunos pueblos son ahora pacíficos, entonces la agresividad está potencialmente en sus genes.[8]

¿Cuáles son los efectos de que el ADN aparezca como el marcador definitivo de la similitud y diferencia humana? Los efectos en la racialización (Bradby, 1996) y la esencialización de la etnicidad son enormes, porque las narrativas y los términos genéticos se entretejen con los discursos populares sobre el comportamiento. El problema no es meramente la ausencia o indiferencia de conocimiento técnico, sino que las complejidades de la genética se divulgan con expresiones familiares y accesibles para el gran público e implican temas donde ya había previamentee identidades en disputa, creencias y valores en forma de prejuicios, diferenciación y exclusivismo.

El trabajo de Bob Simpson (2004) nos permite comprender cómo se "esencializa" la identidad a partir de la "genetización de la identidad cultural". Simpson estudia la relación entre nuevas tecnologías reproductivas y genéticas (años 1980- 2000) y la comprensión cotidiana de hechos relativos a proyectos que involucran al genoma

diferencias genéticas globales entre las razas humanas son tan pequeñas que si llegara el holocausto y los únicos sobrevivientes fueran los miembros de una pequeña tribu de Nueva Guinea, se conservarían casi todas las variaciones genéticas actuales (Gould, 1997).

[8] Como han señalado antropólogos como Sahlins (2011) y Graeber y Grubačić (2020**)**, se han creado sistemas intelectuales como la sociobiología y la psicología evolutiva que difunden la suposición de que estamos impulsados en última instancia por "genes egoístas". Gould (1997) ha trabajado extensamente acerca de cómo los sociobiólogos descubren una analogía e infieren una similitud genética; intentando descubrir los fundamentos adaptativos y genéticos de la agresividad, el odio, la xenofobia, el conformismo. Es decir, identifican una conducta que parece adaptativa porque favorece la transmisión de los genes de un individuo, y explican su origen por la selección natural que habría actuado sobre la variación genética. Por ejemplo, E. O. Wilson (1975, 1978) explica la homosexualidad partiendo de la adaptación, pese a que los homosexuales exclusivos no se reproducen. La supuesta sociedad humana ancestral estaba organizada en unidades familiares rivales, algunas exclusivamente heterosexuales y otras cuyo patrimonio genético contenía factores ligados a la homosexualidad. La función de los homosexuales era ayudar a criar a los hijos de sus parientes heterosexuales. Ese comportamiento favorecía a sus genes, porque la mayor cantidad de parientes a cuya crianza contribuían determinaba que estos fuesen portadores de más genes similares a los suyos. Los grupos que contaban con ayudantes homosexuales podían criar más niños, porque, gracias a los mayores cuidados y a una tasa de supervivencia más elevada, podían contrarrestar las pérdidas potenciales de la no fecundidad de los homosexuales. Así, los grupos que incluían homosexuales acabaron prevaleciendo, y esto explicaría la supervivencia de los genes de la homosexualidad.

humano. Le interesa conocer la biologización de los prejuicios en forma de racismo, etnocentrismo y nacionalismo.

Simpson propone el concepto de "comunidades genéticas imaginadas", uniendo la idea de las "imaginaciones genéticas" y la definición de nación como "comunidad política imaginada".[9] Muestra que la idea de sangre (sustancia) no ha perdido importancia. En Occidente, las ideas de consustancialidad por medio de la sangre han conformado ideologías de descendencia, base de la unidad simbólica de un grupo y sus reclamos territoriales. De hecho, familia y parentesco son metáforas importantes para el establecimiento de nociones abstractas de nacionalidad y etnicidad (en el lenguaje del nacionalismo, patria-matria-lengua materna y tierra natal). Sin embargo, con la nueva genética aparece la posibilidad de basar la etnicidad y nacionalidad en hechos (frecuencias, secuencias y mutaciones de genes) supuestamente "más científicamente" determinables. Aparece también un nuevo vocabulario para fundamentar diferencia y similitud: la sangre es desplazada por el ADN como marcador esencial de la identidad compartida. Ofrece un buen ejemplo de cómo se relacionan las comprensiones populares de la etnicidad y nacionalidad con las nuevas tecnologías genéticas y reproductivas con el caso de "La invasión de los bebés vikingos".

Tal como nos explica el autor, ante la baja oferta de donación de esperma y los bancos en el Reino Unido, unos médicos de Glasgow proponen importar esperma desde Dinamarca. Los periódicos presentaron la historia en términos familiares: aludiendo la idea de qué los vikingos volvían a invadirlos, evocando imágenes de la contribución temprana y forzada al pool genético británico: incendiar, saquear y donar.[10] Preocupados, los escoceses empiezan a donar esperma.

[9] Simpson propone regresar a la noción de comunidad imaginada de B. Anderson (1993) porque le interesa ver qué ocurre cuando las ideas de imaginación y genética se juntan con la de comunidad. Señala que nuevas imaginaciones posibles por la fatalidad de la diversidad genética humana y las nuevas tecnologías reproductivas y genéticas que comienzan a informar la noción de etnicidad. Siguiendo a C. Wright Mills, Glasner y Rothman (1998) invocan la idea de las imaginaciones genéticas para la conexión entre biografía, historia y sociedad posible gracias al mapeo del genoma humano.

[10] Por ejemplo, "Los antiguos invasores transformaron Gran Bretaña, pero no su AND. Los romanos, vikingos y normandos ocupan un lugar destacado en la historia británica, pero apenas dejaron rastro genético" en: https://www.newscientist.com/article/2019075-ancient-invaders-transformed-britain-but-not-its-dna/ y "¡Ya nos invadieron una vez en barco y ahora lo hacen con esperma!». Por qué cientos de mujeres británicas están dando a luz a «bebés vikingos» vía donantes daneses", en

¿Qué conexiones hay entre el aumento de la voluntad de algunos varones escoceses de donar semen y la pretendida amenaza de una invasión genética causada por la importación de semen danés? El *Glasgow Herald* sugirió que los orígenes del esperma no importaban siempre y cuando proviniera de una nación que pudiera jugar fútbol. Pero si a los 18 años el chico descubriera sus orígenes genéticos, ¿Sería aceptable jugar para Dinamarca tanto como para Escocia? ¿Se percibe amenazada una comunidad de varones, mujeres y chicos cuya identidad cultural y social distintiva, se cree, está enraizada en un genotipo distintivo? ¿Esta amenaza se experimenta en otros marcadores de identidad tales como el lenguaje, la literatura o las costumbres? ¿Se vuelve la donación de esperma una forma lógica de resistencia? (Simpson, 2004).

La idea de que existan genes para el "ser escocés" es una noción ridícula. Proviene del discurso eugenésico y sociobiológico de que habría genes para esto y aquello, y que presenta al ADN como la esencia reduccionista de nuestra humanidad. No son "hechos científicos"; se trata del trabajo cultural de la metáfora y la analogía que presiona a la ciencia, al fútbol o la cocina para ponerlos al servicio del nacionalismo. La noción de ciudadanía biológica refiere al uso de rasgos genéticos para definir la pertenencia y los derechos a un Estado-nación. Esto que es ciertamente una caricatura estereotipada, tiene efectos nocivos cuando se combina con la genetización de la identidad. ¿Qué es la genetización? Es el proceso por el cual las diferencias entre los individuos se reducen a sus códigos de ADN, y la identidad y la pertenencia se conciben en términos genéticos (por ejemplo, el consumo de test de ADN para usos recreativos como fetichismo genético que reifica los genes y les atribuye capacidad de determinación como iconos culturales).

El determinismo genético también nos obliga a reconsiderar el papel del género, especialmente cuando se vuelve una variable subyugada a las relaciones entre categorías sociales de etnia, raza y población. Así como la Nación siempre ha estado feminizada y en muchos casos desexualizada frente al Estado considerado masculino y varonil y sexualizado (Alonso, 1995; Aretxaga, 2001). El papel del género en las relaciones entre genómica y las ideas de raza, etnicidad y nación es fundamental para la persistencia de

https://www.dailymail.co.uk/femail/article-2667262/Why-British-women-giving-birth-Viking-babies-conceived-Danish-donors.html (último acceso 22 de septiembre de 2026).

prejuicios y prácticas segregacionistas desde el sentido común. En América Latina, el estudio de la matrilinealidad y la patrilinealidad en el ADN ha mostrado y confirmado las conclusiones historiográficas acerca del proceso colonial: las poblaciones mestizas muestran altos niveles de variantes amerindias en el ADN mitocondrial y altos niveles de marcadores europeos en el cromosoma. Es que siempre que se trate de encuentros sexuales asimétricos o mezclas genéticas sexualmente sesgadas ¡este será el resultado! Las ideologías y prácticas de formación de naciones en los procesos de mestizaje siempre están cruzadas por conflictos de género y raza (López Beltrán *et al*., 2017).

Para finalizar, se menciona la cuestión del mestizo y el mestizaje, como categorías racializadas y complejas. Mestizaje y mestizo eran palabras usadas en el siglo XVI en las colonias americanas. Sin embargo, los términos no tenían un significado biológico: solo connotaban la idea de mezcla cultural. En las colonias había un complejo sistema para calcular la calidad y el estatus social: blancos en la cima, esclavos negros e indígenas debajo del todo, y en el medio una serie de categorías cambiantes como mestizo, mulato, zambo, pardo. Esto era fundamental para saber el lugar que se ocupaba en la jerarquía social; incluso afectaba a las familias poderosas, las cuales se sometían a procesos de "blanqueamiento". La concepción taxonómica del mestizaje alude a nociones biopolíticas orientadas hacia proyectos nacionalistas y transnacionales: "La biopolítica trabaja con la población. Más precisamente: con la población como problema biológico y como problema de poder" (Foucault 1996, p. 198). En la realidad, el mestizo varía según las prácticas científicas e interpretaciones de la información obtenida en los laboratorios: es una noción biopolítica, tan heterogénea como el resto de los dispositivos estatales, y poco estable tras su apariencia de inmutabilidad.

CONCLUSIONES

Regresemos al argumento desarrollado en los apartados previos. ¿Por qué es tan importante el análisis crítico del sentido común, en tanto base y sustento de actitudes frente a la *alteridad*?

La dialéctica entre sentido común y categorías analíticas es medular a la producción de conocimientos situados. Como se ha visto, ni la belleza ni los desarrollos

en genética se dan en un vacío sociocultural; al contrario se producen activamente en ciertos contextos y con coordenadas económicas y políticas precisas.

Hay un giro faltante para cerrar este trabajo: advertir sobre las tecnologías genéticas y la divulgación de sentido común acerca de sus bondades. La genética no es buena ni mala *per se,* sino que produce consecuencias peligrosas cuando se conectan con discursos de discriminación e ideologías de la alteridad (racismo, nacionalismo, xenofobia, etc.) preexistentes. Así como la biologización de las diferencias físicas permite a un grupo de personas imaginarse como una comunidad de "naturaleza" única (inmutable, heredable, inmodificable, etc.) y esencialmente diferentes a los demás (los otros), hoy la genetización de la identidad/ etnicidad lleva este problema a un límite cuando se refuerza el sentido común de las ideologías sobre la alteridad.

En el caso del nacionalismo es bien evidente. La nación ha sido un vehículo de la idea de raza y la noción de raza ha sido una categoría central en la formación de lo nacional. Por eso evocar a la nación en el contexto de la genética humana puede tener significados raciales. La nación se connota genéticamente muchas veces apoyada por los bancos de datos genéticos creados por los Estados-Naciones. Esta manera del pensamiento realizado incluso hoy aparece ligada a la genómica poblacional, donde las ideas sobre etnicidad se integran a la de nación como si las naciones fueran entidades homogéneas culturalmente y además biológicamente distinguibles y delimitables; donde lo británico o inglés se concibe en términos de blanquitud, mientras que lo brasileño se concibe en términos mulatos.

En síntesis, los dos movimientos que estructuraron este trabajo —la reflexión sobre los estereotipos que naturalizan y cosifican la relación de *alteridad*, y el examen de las ideologías sobre la alteridad (racismo, etnocentrismo, nacionalismo, xenofobia)— convergen en un mismo punto: el sentido común no es un residuo prelógico que la ciencia simplemente disipa, sino una matriz de sentido tan sistemática como persistente. Tanto los ejemplos ligados a la belleza como los desarrollos sobre biologización y genetización muestran una misma operación: transformar diferencias históricas y relacionales en esencias fijas (culturales, raciales o genéticas) que el sentido común presenta luego como evidentes. Repensar la dialéctica entre sentido común y categorías analíticas no consiste, entonces, en oponer un saber verdadero a uno falso, sino en reconocer que ambos

comparten coherencia interna y eficacia práctica, y que la tarea de la antropología es exhibir los mecanismos (estereotipia, biologización, genetización) por los cuales el sentido común produce sus propias certezas sobre la *alteridad*. Esa desnaturalización es, en última instancia, la condición de posibilidad de un conocimiento situado: uno que no pretende hablar desde ningún lugar, sino que asume su propia historicidad para volver visibles las de los otros. La alteridad a fin de cuentas es siempre una relación social que en el mismo movimiento de producir, construir, delimitar, señalar a *otros*, produce, construye, delimita a un *nosotros*. Las actitudes frente a la alteridad no son neutras y muchas ideologías se esconden bajo la sistematicidad y seguridad ontológica que provee el sentido común.

Julieta Gaztañaga: Conceptualización, Investigación, Recursos, Curación de datos, Redacción – borrador original, Redacción – revisión y edición.

DECLARACIÓN DE AUTORÍA

J.G.: Conceptualización, Investigación, Redacción – borrador original, Redacción – revisión y edición.

La autora declara no tener conflictos de interés.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alonso, A. M. (1995). *Thread of Blood. Colonialism, Revolution, and Gender on Mexico´s Northern Frontier*. The University of Arizona Press.

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.

Aretxaga, B. (2001). The sexual games of the body politic: fantasy and state violence in Northern Ireland. *Cult. Med. Psychiatry,* 25:1-27.

Barth, F. (1976 [1969]). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica

Berger, J. (2000 [1972]). *Modos de ver.* Gustavo Gili.

Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (Eds.) (2004). *Constructores de otredad: Una introducción a la antropología social y cultural.* Antropofagia.

Bourdieu, P. (1988) [1979]. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus.

Eco, U. (2004). *Historia de la belleza*. Random House Mondadori

Foucault, M. (1996). *Genealogía del Racismo*. Akal.

Gaztañaga, J. (2019). Independentismo no es nacionalismo. Estereotipos y hábitos epistemológicos en la política vasca contemporánea. *Anuario Guregandik*, Vol. 15, 111-127. Lauburu.

Geertz, C. (1994). El sentido común como sistema cultural. En *Conocimiento Local. Ensayos sobre la interpretación de la cultura* (pp. 93-116). Paidós.

Glasner, P., & Rothman, H. (1998). *Genetic Imaginations: Ethical, Legal and Social Issues in Human Genome Research*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315254524

Gould, S. J. (1997 [1981]). *La falsa medida del hombre*. Planeta.

Graeber, D. (2011). Consumption. *Current Anthropology*, *52*(4), 489-51.

Graeber, D. (2018 [2001]). *Hacia una teoría antropológica del valor. La moneda falsa de nuestros sueños*. Fondo de Cultura Económica.

Graeber, D. y Grubačić A. (2020). "Introducción a El apoyo mutuo. Un factor iluminado de evolución". En: http://comunizar.com.ar/david-graeber-and-andrej-grubacic-introduccion-apoyo-mutuo-factor-iluminado-evolucion/

Hall, S. (1997). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Sage y The Open University.

Krotz, E. (2004 [1994]). Alteridad y pregunta antropológica. En M. Boivin, A. Rosato y V. Arribas (Eds.), *Constructores de otredad: Una introducción a la antropología social y cultural* (pp. 16-21). Antropofagia.

Leach, E. R. (1967). Magical Hair. En John Middleton (ed.), *Myth and Cosmos: readings in mythology and symbolism* (pp. 77-108). Natural History Press.

Leach, E. R. (1970). Nosotros y los demás. En *Un mundo en explosión* (pp. 47-64). Anagrama.

Lévi-Strauss, C. (1999[1979]). Raza e Historia. En *Antropología Estructural II*. Siglo XXI. (Digitalización a partir de *Raza y cultura*. Altaya, Madrid, 1999, pp. 37-104.)

Liebelt, C. (2022). Beauty: What Makes Us Dream, What Haunts Us. *Feminist Anthropology*, 3(2), 206-213. https://doi.org/10.1002/fea2.12076

López Beltrán, C., Wade, P., Restrepo, E., y Santos, R. V. (2017). Introducción. En *Genómica mestiza: Raza, nación y ciencia en Latinoamérica* (pp. 21-72). Fondo de Cultura Económica.

Malinowski, B. (1975 [1932]). *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia*. Morata.

Munn, N. (1986). *The Fame of Gawa. A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society.* Cambridge University Press.

Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad / descolonialidad del poder.* CLACSO.

Rautenberg, M. (2010). Stereotypes and Emblems in the Construction of Social Imagination. Outlines. *Critical Practice Studies* 12(2), 126-137.

Sadre-Orafai, S. (2014). Beauty. John L. Jackson (Ed.), *Oxford Bibliographies in Anthropology*. Oxford University.

Sahlins M. (2011). *La ilusión occidental de la naturaleza humana.* Fondo de Cultura Económica.

Said, E. (2003 [1978]). *Orientalismo*. Nuevas Ediciones de Bolsillo.

Simpson, B. (2004[2000]). Comunidades genéticas imaginadas. Etnicidad y esencialismo en el siglo XXI. En M. Boivin, A. Rosato y V. Arribas (Eds.), *Constructores de otredad: Una introducción a la antropología social y cultural* (pp. 88-93). Antropofagia.

Todorov, T. (2007). *Nosotros y Los Otros*. Siglo XXI.

Trouillot, M. (2001). The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind. *Current Anthropology*, 42(1), 125-138. https://doi.org/10.1086/318437

Turner, T. (2002). Lo bello y lo común: Desigualdades de valor y jerarquía rotativa entre los kayapó. *Revista de Antropología Social*, 11, 203-220.

Wallerstein, I. (1988 [1983]). *El capitalismo histórico*. Siglo XXI.