

## De las “verdades múltiples” al “todo vale”. Marcas de origen y contextos de apropiación del relativismo cultural por la extrema derecha en el Brasil actual

**Ana Gretel Echazú Böschemeier**

Universidad Federal de Rio Grande do Norte

Brasil

gretigre@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0792-1307>

### RESUMEN

Proponiendo la resignificación de tradiciones vividas en antropología, este artículo presenta una genealogía de los primeros usos del concepto de relativismo cultural, observando sus resonancias durante la emergencia de la extrema derecha en el Brasil actual (Dias, 2018). Indagando su construcción inicial en los Estados Unidos del siglo XX (Boas, 1928), pondera la reacción de la antropología relativista frente a la Declaración Universal de los Derechos Humanos (Du Bois, 1947; Statement, 1947). Posteriormente, denuncia la apropiación del relativismo cultural por parte de los movimientos negacionistas (Roque y Almeida, 2021) en el Brasil actual, en un contexto que alimenta visiones autoritarias, neoliberales, individualistas, racistas y eugenistas (Leys Stepan, 2005) dentro y fuera del campo científico. Finalmente, frente a una situación que se define como de “abuso del relativismo cultural” (Afshari, 2001), el texto abre la reflexión sobre la necesidad de una actualización disciplinaria en diálogo permanente con el campo de los derechos humanos, resignificando nuestra tarea formativa como agentes de mediación de un conocimiento histórico, público, crítico y situado.

### PALABRAS CLAVE

Relativismo Cultural, Teoría Antropológica, Derechos Humanos, Negacionismos, Extrema Derecha.



## **From "multiple truth" to "anything goes"** ***Origin imprint and appropriation contexts of cultural relativism by current Brazilian far right***

### **ABSTRACT**

Proposing the resignification of lived traditions in anthropology, this article presents a genealogy of the first uses of the concept of cultural relativism, observing its resonances during the emergence of the extreme right in Brazil today (Dias, 2018). Inquiring into its initial construction in the United States in the twentieth century (Boas, 1928), he ponders the reaction of relativist anthropology to the Universal Declaration of Human Rights (Du Bois, 1947; Statement, 1947). Subsequently, he denounces the appropriation of cultural relativism by negationist movements (Roque and Almeida, 2021) in Brazil today, in a context that feeds authoritarian, neoliberal, individualistic, racist and eugenicist visions (Leys Stepan, 2005) within and outside the scientific field. Finally, in the face of a situation defined as "abuse of cultural relativism" (Afshari, 2001), the text opens up a reflection on the need for disciplinary updating in permanent dialogue with the field of Human Rights, redefining our formative task as agents of mediation of historical, public, critical and situated knowledge.

### **KEYWORDS**

Cultural Relativism, Anthropological Theory, Human Rights, Denialism, Far Right.

## **Das "verdades múltiplas" ao "vale tudo".** ***Marcas de origem e contextos de apropriação do relativismo cultural pela extrema direita no Brasil atual***

### **RESUMO**

Propondo a resignificação de tradições vividas na antropologia, este artigo apresenta uma genealogia dos primeiros usos do conceito de relativismo cultural, observando suas ressonâncias durante a emergência da extrema direita no Brasil de hoje (Dias, 2018). Ao pesquisar sua construção inicial nos Estados Unidos no século XX (Boas, 1928), ele pondera a reação da antropologia relativista à Declaração Universal dos Direitos Humanos (Du Bois, 1947; Statement, 1947). Posteriormente, ele denuncia a apropriação do relativismo cultural pelos movimentos negacionistas (Roque e Almeida, 2021) no Brasil de hoje, num contexto que alimenta visões autoritárias, neoliberais, individualistas, racistas e eugenistas (Leys Stepan, 2005) dentro e fora do campo científico. Finalmente, diante de uma situação definida como de "abuso do relativismo cultural" (Afshari, 2001), o texto abre uma reflexão sobre a necessidade de atualização disciplinar em diálogo permanente com o campo dos direitos humanos, redefinindo nossa tarefa educativa como agentes de mediação de um conhecimento histórico, público, crítico e situado.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Relativismo Cultural, Teoria Antropológica, Direitos Humanos, Negacionismos, Extrema-Direita.



FECHA DE RECIBIDO 12/02/2023

FECHA DE ACEPTADO 22/04/2023

**COMO CITAR ESTE ARTICULO**

Echazú Böschemeier, AG (2023) De las "verdades múltiples" al "todo vale". Marcas de origen y contextos de apropiación del relativismo cultural por la extrema derecha en el Brasil actual. Revista de la Escuela de Antropología, XXXII, pp. 1-27. DOI 10.35305/rea.viXXXII.238

**Introducción**

El propósito de este artículo es traer a la arena propia de los desarrollos de la teoría antropológica algunos procesos políticos, sociales e históricos que afectan la constitución dentro de nuestro campo de saber como espacio de debate público y situado. Al abordar los particulares devenires que nos trajeron hasta la situación de apropiación del relativismo cultural por parte de la extrema derecha actual, se propone una revisión histórica del origen del concepto de relativismo cultural en diálogo con las discusiones emergentes del campo de los derechos humanos algunas décadas atrás, a mediados del siglo XX.

En un espacio de discusión posterior, que nos trae para una genealogía de los desarrollos regionales más recientes de la antropología - ya dentro de los primeros años del siglo XXI hasta el presente - , me propongo mostrar algunas formas en que estos posicionamientos elaborados desde el norte global han marcado y definido nuestro *ethos* antropológico en latinoamérica y particularmente en el cono sur, y han influenciado en nuestra actitud frente a nuevas narrativas que, en los últimos años, se apropiaron de los espacios de discusión ganados por la democracia.

La tarea de realizar lecturas actualizadas y localizadas desde la antropología frente a los diversos desafíos que encaramos, como sociedad, en nuestros tiempos actuales, nos obliga no solamente a acompañar más de cerca a estos grupos desde plataformas más colaborativas y epistemologías que los contemplen, sino también a agudizar nuestra mirada crítica sobre el campo de la teoría y la historia de la antropología que aprendemos y enseñamos. ¿Cuál



es la relación entre una antropología que defiende el relativismo cultural de forma ortodoxa, y la emergencia de los negacionistas antidemocráticos alimentados por la extrema derecha latinoamericana? En nuestro contexto actual de reemergencia de la extrema derecha en países del cono sur (Bohoslavsky y Echeverría, 2005) como es el caso de Argentina, Paraguay, Chile, Uruguay y Brasil, el relativismo cultural aparece ante nosotros/as como un concepto especialmente sensible, multívoco y resbaloso, que ha sido apropiado por grupos particulares de forma descontextualizada. Estamos en un escenario en el que colectivos negacionistas se han apropiado de la idea del relativismo cultural, observándola como la traducción cultural del *laissez faire* dentro del campo de la ciencia, abriendo paso para la concepción de un espacio discursivo donde proliferan verdades supuestamente "múltiples" y percepciones "diversas" que ocultan, dentro de contextos construidos como variopintos, visiones únicas sobre la realidad, muchas veces inclusive supremacistas heredadas de la creencia en el "mejoramiento de la raza humana" propias de el eugenismo y el darwinismo social (Leys Stephan, 2005). Pareciera ser que iniciativas de este tipo, que niegan la historia, los consensos ciudadanos y cualquier forma de gravitación del campo científico público, puede encontrar en el relativismo cultural un aliado impensado (Menéndez, 2002). ¿Es posible en este contexto continuar defendiendo el carácter sustancial del relativismo cultural? Si es así, ¿por dónde empezar?

### **El relativismo cultural y la antropología moderna**

El impacto de la construcción histórica del concepto de relativismo cultural (Boas, 1928; Ericksen y Nielsen, 2001) en la teoría antropológica moderna es innegable. Una de las notables contribuciones que ha realizado Franz Boas, fundador de la antropología cultural, ha sido el cuestionamiento del edificio de las grandes construcciones especulativas, evolucionistas y difusionistas de la antropología de gabinete propia del siglo XX, exponiendo las limitaciones intrínsecas al método comparativo que se desarrollaba en esta época (Boas, 1896). Este pensador ponderó secuencias



históricas y dinámicas de cambio donde, reconociéndose la base biológica común de la humanidad, se destacaba el carácter generativo de la cultura, que producía tanto la diversidad cultural como la variabilidad lingüística. De esta forma el arte, la mitología, el folclore, la religión, las estrategias de subsistencia, la cultura material: todos estos aspectos de la producción humana podrían ser leídos a través del prisma de la lógica generativa de la cultura. Tal máquina extraordinaria, que el antropólogo Alfred Kroeber propondría - alejándose un tanto de la propuesta empirista de su maestro - llegaría alcanzar un carácter "superorgánico" (Kroeber, 1917), estaría en diálogo permanente con restricciones ambientales y tendría el poder de garantizar a sí misma la propia continuidad, activando formas de control interno que darían pie a la propia variabilidad entre culturas.

Al mismo tiempo, la variabilidad intercultural sería una consecuencia directa del carácter históricamente coyuntural de cada comunidad humana, por lo que sería fundamental abandonar los grandes estudios especulativos sobre el desarrollo humano para focalizar, en lógicas radicalmente contextuales y con un trabajo desarrollado de acuerdo con estándares metodológicos definidos, en los desarrollos locales, regionales y nacionales que, de forma concéntrica, irían mostrando cómo se expanden regionalmente las fuerzas del cambio y la continuidad cultural. A la propuesta teórica y metodológica en cuestión se la ha llamado de "particularismo histórico" (Ericksen y Nielsen, 2001), y es tal vez una de las marcas más importantes dejadas por este autor y su red de trabajo, situadas en América del Norte, entre inicios y mediados del siglo XX. Otro punto cardinal de esta propuesta ha sido el énfasis en un modelo epistemológico que consiguiera dar cuenta de la diversidad cultural a partir de una mirada plural que, observando de forma empírica la inexistencia de razas humanas a nivel biológico - y redireccionando totalmente los estudios de la antropología física de la época, al mismo tiempo en que posicionándose por la igualdad normativa intrínseca a las culturas: mediante extensas críticas al concepto de etnocentrismo, la antropología cultural boasiana ha dejado una marca relevante en la historia teórica y también política de nuestra disciplina (Laraia, 2001).



En este contexto, los/as intelectuales boasianos/as elaboraron una serie de conceptos bastante extensa, que incluye desde disquisiciones filosóficas vinculadas a la historia de ideas como cultura, difusión, procesos y particulares hasta propuestas metodológicas de corte empírico. Uno de ellos, con fuerza innegable en la formulación del campo antropológico moderno, ha sido el concepto de relativismo cultural. Este concepto ha sido pautado a partir de una crítica al etnocentrismo, definido como el punto de vista según el cual la propia forma de vida, la propia cultura, es percibida como superior, y debe preferirse a todas las demás. El antropólogo Melville Herskovits (1972), discípulo de Boas, argumentó que, desde la perspectiva del relativismo cultural,

los juicios se basan en la experiencia, y esa experiencia es interpretada por cada individuo en función de su propia endoculturación. Quienes defienden la existencia de valores fijos encontrarán en otras sociedades los materiales que los obligan a reexaminar sus suposiciones. ¿Existen normas morales absolutas, o es que las normas morales sólo son efectivas en la medida en que concuerden con las orientaciones de un pueblo determinado en un periodo dado de su historia? [Con ello,] nos acercamos al problema de la naturaleza última de la propia realidad. ¿Es que la realidad no se encuentra definida y redefinida por los simbolismos de los innumerables lenguajes de la humanidad? (Herskovits, 1972: 15, traducción propia).

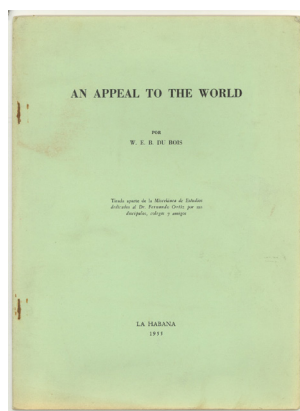
En este escenario, el relativismo cultural comienza a constituirse como un aliado metodológico y filosófico, un dispositivo que se elabora de forma crítica frente al eurocentrismo, cuestionando el carácter supremacista de la antropología evolucionista que imperaba en aquella época. Al mismo tiempo, este dispositivo estuvo muy ligado a manifestaciones institucionales: a través del énfasis de la relación entre el campo etnográfico, los museos y las escuelas, Boas y las generaciones que lo sucedieron contribuyeron para fortalecer el campo de una antropología pública y próxima de las actividades democratizantes del Estado moderno (Rocha y Pereira Tosta, 2017). Esta influencia se hizo sentir en contextos latinoamericanos y del cono sur, donde el particularismo histórico



dejó su marca en la reorganización de colecciones etnográficas y museológicas, en el énfasis en una metodología sistemáticamente organizada y en el diálogo entre las producciones de este campo intelectual con el espacio de lo público. Es así como podemos observar la impronta de la antropología culturalista, de origen boasiano, en diferentes manifestaciones disciplinares e institucionales de toda América Latina (Arizpe y Serrano, 1993), diseñando una parte importante de la matriz para los diversos “estilos” de antropología (Cardoso de Oliveira y Ruben, 1995) que emergieron posteriormente.

### Una gramática universal de los derechos humanos

Un año antes de la fecha de publicación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y consciente de las discusiones internacionales en curso, el sociólogo afro-norteamericano William Burghart Du Bois envió a la reunión de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en Ginebra un libreto de unas veinte páginas constituyendo una apelación al mundo - *An Appeal to the World*, como sugiere el título del manifiesto. En éste, expresa con precisión histórica “el estado de negación de los derechos humanos de las personas negras” (1947:1, traducción propia). Merece nuestra atención el hecho de que el autor ya está conceptualizando la cuestión dentro de la gramática emergente, denunciando las violaciones dentro del discurso que estaba gestándose y que se cristalizaría en la primera versión de la declaración.



Tapa del Libreto redactado por Du Bois y enviado a las Naciones Unidas en 1947



Algunos estudios han destacado el esfuerzo de Du Bois por desarrollar "sólidos argumentos teóricos para explicar la importancia sociológica de derechos humanos universales que trascienden la raza, la clase, el género y otras divisiones humanas" (Elias, 2009: 276, traducción propia). Al mismo tiempo, su contribución ha sido fundamental para evidenciar una tensión que hasta ese momento no era reconocida en la lucha por los derechos humanos: la necesaria diferenciación entre una agenda generalizada para los derechos humanos universales y una agenda específica para los derechos humanos de la población negra, así como para otras poblaciones diferenciadas. La acción afirmativa - también llamada de "discriminación afirmativa" -, impulsada por el movimiento negro, con la figura de Martin Luther King a la cabeza durante el gobierno Kennedy en los años 1960 en Estados Unidos (Contrubis, 1999) - puede ser considerada la recuperación posterior de esta demanda por equidad dentro de la universalidad de derechos pautada por las Naciones Unidas.

Sin embargo, la recepción de la idea de una carta universal de los derechos humanos no fue idéntica dentro de todas las áreas de las ciencias sociales y humanas. El día 25 de junio, también del año 1947, un texto fue presentado a la comisión de derechos humanos de las Naciones Unidas. Esta vez, el texto fue elaborado por el Consejo Ejecutivo de la Asociación Antropológica Estadounidense (*American Anthropological Association*). El documento, llamado de *Statement on Human Rights* (Declaración Sobre los Derechos Humanos), es un texto corto que fue redactado por Melville Herskovits en respuesta a un estudio global sobre los derechos humanos realizado por la recién creada UNESCO como órgano estructurado dentro de la ecología de instituciones vinculadas a la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, presidida por Eleanor Roosevelt. Esta declaración fue colectivizada por la Asociación y acabó sirviendo como representación de la postura oficial de la misma sobre los derechos humanos en esta época. En ésta, el plan de la ONU de integrar una declaración universal de derechos humanos como componente significativo del orden internacional de posguerra fue duramente criticado. Herskovits veía cualquier declaración univer-





salista como un problema que debía abordarse desde un punto de vista no etnocéntrico, relativista. El texto sostiene que los derechos humanos, tomados como "universales", excluían un compromiso moral con el relativismo cultural, la supervivencia colectiva y la integridad cultural de los pueblos colonizados y minoritarios: "El problema consiste en formular una declaración de derechos humanos que no se limite a enunciar el respeto del individuo como individuo. También debe tener plenamente en cuenta al individuo como miembro del grupo social del que forma parte" (*Statement*, 1947: 539, traducción propia). Y cuestiona: "¿Cómo puede la Declaración propuesta ser aplicable a todos los seres humanos, y no ser una declaración de derechos concebida únicamente en función de los valores predominantes en los países de Europa Occidental y los Estados Unidos?" (*Statement*, 1947: 539, traducción propia). El relativismo cultural se acciona como herramienta conceptual privilegiada en esta crítica directa a los derechos humanos al momento en que se inscribe en esta declaración que "los objetivos que guían la vida de cada pueblo son evidentes por sí mismos en su significado para ese pueblo. Es el principio que pone el acento en los universales de la conducta humana, más que en los absolutos en los que hace hincapié la cultura de Europa Occidental y los Estados Unidos" (*Statement*, 1947: 540, traducción propia). En este sentido,

Las normas y valores son relativos a la cultura de la que derivan, de modo que cualquier intento de formular postulados que surjan de las creencias o códigos morales de una cultura debe, en esa medida, desvirtuar la aplicabilidad de cualquier Declaración de Derechos Humanos a la humanidad en su conjunto. Las ideas de lo correcto y lo incorrecto, el bien y el mal, se encuentran en todas las sociedades, aunque difieren en su expresión entre los distintos pueblos. Lo que se considera un derecho humano en una sociedad puede ser considerado antisocial por otro pueblo o por el mismo pueblo en un periodo diferente de su historia (*Statement*, 1947: 542, traducción propia).

Finalmente, la comunicación cierra su argumentación en tono pesimista: "hoy en día el problema se complica por el hecho de que



la Declaración debe ser de aplicación mundial (...) Un documento así conduciría a la frustración, y no a la realización de la personalidad de un gran número de seres humanos" (*Statement*, 1947: 542-543, traducción propia), rematando "sólo cuando la declaración los derechos de los hombres a vivir de acuerdo con sus propias tradiciones se incorpore a la Declaración propuesta, se podrá dar el paso siguiente de definir los derechos y deberes de los grupos humanos entre sí" (*Statement*, 1947: 543, traducción propia). A manera de reflexión sobre la doble argumentación presentada en este tópico, podemos ponderar las visiones concomitantes presentadas previamente: una encarnada por Du Bois, mientras que la otra por Herskovits, en diálogo con una emergente declaración universal de los derechos humanos. En el primer caso, el sociólogo afro-estadounidense dialoga directamente con la declaración universal considerando la urgencia ética de una reivindicación de grupos oprimidos dentro de la gramática propuesta - un movimiento de encuentro de la equidad dentro de las políticas universalistas del espacio público democrático. En el segundo caso, el antropólogo blanco estadounidense con el apoyo de la mayor asociación profesional vinculada a la antropología, elabora una respuesta que cuestiona la importancia de esta declaración. Este segundo caso tuvo un impacto en la historia de la antropología y su posicionamiento frente al campo de los derechos humanos: la tradición antropológica permaneció, por varias décadas y de diferentes maneras, en los márgenes de la emergencia del campo de saber-poder de los derechos humanos a nivel global.

De hecho, las reacciones propuestas en el *Statement* escritas por Herskovits y apoyadas por la comunidad antropológica estadounidense de la época hoy en día pueden sonar un poco extrañas, pues una serie de reflexiones se han sumado a la observación de los límites del relativismo cultural como necesaria respuesta a las sostenidas violaciones a los derechos humanos en diferentes partes del mundo. En este punto, traemos breves referencias a este tipo de reflexiones que nos ayudan a posicionarnos críticamente en esta genealogía que coloca al relativismo cultural al frente de cualquier problematización crítica dentro del campo antropológi-



co. Una serie de reinterpretaciones respecto a la universalidad de los derechos humanos postulados en la declaración han continuado siendo realizadas desde el campo feminista (Segato, 2006; Zanotta Machado, 2014) así como desde los estudios post-coloniales (Afshari, 2001), ponderando la utilidad de la gramática de los discursos de carácter más universalistas sobre la dignidad humana, desde que concebidos de forma abierta, pluri-epistémica, interpretativa y multilocalizada.

Esta tendencia gravitacional que marcó la reacción contraria a la declaración por parte de la antropología mayoritaria a partir de mediados del siglo XX ha sido revisada en varias oportunidades. De hecho, la posición del *Statement* escrito por Herskovits y colectivizado por la AAA, Asociación [Norte]Americana de Antropología fue oficialmente rectificada en dos oportunidades: en la primera, 1999; y en la segunda, 2020. En la Declaración de 1999, es posible observar que se insta a la colectividad antropológica y a la Asociación como organización clave a defender los derechos humanos actuales tal y como se definen en las convenciones internacionales, velando por la ampliación de una comprensión pública sobre los significados y luchas locales relativos al campo de los derechos humanos a partir de la investigación antropológica. La insistencia en el deber ético y ciudadano de la disciplina al “protestar y oponerse” cuando las diferencias culturales sirven de base para el abuso y la violencia son quizá los componentes más significativos de este posicionamiento público. Ya en la Declaración de 2020, la antropología radicaliza su percepción sobre el carácter de los derechos humanos:

Por la presente, la Asociación Americana de Antropología (...) confirma y amplía su compromiso con los principios de derechos humanos establecidos en la Declaración sobre Antropología y Derechos Humanos de 1999. Partiendo de esa visión previa, y reflejando más de dos décadas de investigación y compromiso, reconocemos además que (...) los derechos humanos *son inherentes a la existencia humana*. El significado y la sustancia de los derechos humanos no están definidos por el derecho y las instituciones internacionales y nacionales, ni delimitados por procesos judiciales y políticos formales. Es decir, las leyes no crean derechos humanos, sino que los reconocen y protegen (AAA Statement, Julio 2020, traducción y destacados nuestros).



Es interesante notar cómo es que, a partir de la constitución del concepto de relativismo cultural y una virulenta reacción por parte de la antropología - a diferencia de otras ciencias humanas y sociales, que aportaron elementos críticos para la construcción de la carta, como ha sido el caso de la sociología - este concepto, cuyo carácter polivalente destacamos aquí, ha sido apropiado por movimientos reaccionarios en el marco de América Latina, del cono sur, y aún más específicamente, de Brasil - espacio geográfico, intelectual y político en el que será detenida la presente mirada.

### **La extrema derecha en Brasil y los abusos del relativismo cultural**

El antropólogo francés Bruno Latour ha levantado hace unos años la pregunta por las consecuencias de un uso descontextualizado del relativismo cultural en contextos negacionistas (Latour, 2004). Esta pregunta ha reaparecido de varias formas en mi práctica docente y profesional, conversando en el espacio de lo cotidiano dentro y fuera de la comunidad antropológica: ¿Si todo es relativo - como afirma la antropología - , significa que todo vale? El relativismo cultural aparece hoy como un concepto multívoco que, dependiendo de los contextos de sentido donde sea activado, puede ser un aliado o un enemigo de la dignidad y diversidad de la existencia humana.

Es así como desde la estructura argumentativa del consenso del campo antropológico contemporáneo, podemos diferenciar entre una perspectiva relativista cultural en términos metodológicos y contextuales, y una posición donde el "todo vale" se manifiesta en la vida pública y, por extensión, en los propios contratos sociales que sostienen la vida en nuestras comunidades. De hecho, hay una distancia cada vez más importante entre esta definición técnica, *emic*, interna al campo de la antropología, y la proliferación de narrativas relativistas en la vida política y social de nuestras democracias contemporáneas, atravesadas por la fuerza de las narrativas negacionistas de la extrema derecha.

De acuerdo con el filósofo italiano Norberto Bobbio (1992), el punto dentro del arco político de las sociedades democráticas correspondiente a la derecha se caracteriza por la naturalización de las diferencias junto a una consecuente intolerancia a las mismas.



Por otra parte, en la tentativa de definir a la extrema derecha será útil la genealogía conceptual propuesta por los especialistas en ciencia política Ricardo Severo y Rodrigo Campos (2020), quienes se valen de una definición ampliada de la extrema derecha para definirla como “un término amplio que arrastra el péndulo izquierda-derecha más a la derecha del espectro (...) [observando una postura] hostil a la democracia (...) que favorece - o incluso glorifica - la violencia directa como necesaria para imponer su proyecto político” (op cit, 2020: 2, traducción propia).

En los últimos años, el evidente crecimiento de la extrema derecha en el contexto brasileiro ha sido encarnado, de forma nítida, por el movimiento ligado al ex presidente de la nación Jair Bolsonaro, el *bolsonarismo*. Este período nos ha puesto en posición de reflexionar sobre las formas en que el relativismo cultural ha sido absorbido por grupos negacionistas y apropiado por ellos como una justificación conceptual del *laissez-faire* liberal (Echazú Böschemeier, AG y Almeida, R, en prensa) en un mundo globalizado. Los negacionismos y los revisionismos - que, como sugieren los investigadores Tatiana Roca y Rafael Almeida (2021), son discursos ligados a grupos radicalizados que deben ser pluralizados, pues no se trata de movimientos únicos, sino complejos y multifacéticos. Una característica en común que ostentan los argumentos negacionistas y revisionistas, es que suelen echar mano del “todo vale” que permiten la justificación de excesos y omisiones dentro de la esfera de la construcción de lo público en estrategias que dentro del campo de la sociología del conocimiento se han llamado de lógicas *post factum*, “diseñadas para explicar observaciones” de forma posterior a los eventos sociales, y sin referencia directa a un cuerpo de conocimiento previo, pueden existir en casos específicos de la problematización científica.

De acuerdo con la propuesta clásica del estadounidense Robert Merton (1968), uno de los fundadores del campo de la sociología del conocimiento, estas lógicas no siempre son inadecuadas, pero pueden adquirir esta característica si es que de hecho no existe una articulación sistemática de las nuevas informaciones - los nuevos eventos y acontecimientos históricos - frente a cuerpo



de datos y problematizaciones científicos previos. Caso contrario, fuerzas ajenas a las de la problematización de las cuestiones sociales - arrojadas dentro del "sentido común" de una sociedad conservadora y estructuralmente injusta - pueden permear estas informaciones y tornarlas versiones higienizadas de las lógicas de los grupos dominantes, no sin cierta apariencia de cientificidad. Observamos que el posicionamiento político - implícito o explícito - de los grupos sociales radicalizados por la extrema derecha es un factor central al considerar el uso que los mismos realizan no sólo de los hechos, sino de las propias herramientas conceptuales del campo de las ciencias - y en especial, de las ciencias sociales y humanas, cuya tradición humanista, solidaria, crítica y reflexiva se ve, en estas instancias, fuertemente contestada. Si, junto con intelectuales como el ya citado Merton o la socióloga británica Hillary Rose (1994), pensamos en la ciencia no sólo como una forma articulada y colectiva de comportamiento social, sino también como una herramienta de saber-poder colectivamente organizada que puede ayudar a tomar decisiones, a nivel no sólo epistemológico, sino también social y político, comprendemos mejor la avidez por parte de los grupos radicalizados de extrema derecha respecto a la posibilidad de echar mano de estas herramientas.

En el caso brasilero, los revisionismos han aparecido vinculados a tentativas de normalización de la dictadura empresarial-militar a partir del golpe de 1964 (Melo, 2014). Ha sido analizado como estos discursos, pretendidamente "pacificadores", se han constituido como una forma de relativizar la responsabilidad histórica de los golpes y las dictaduras, haciendo corresponsables a sectores de la izquierda por las atrocidades cometidas. Todo esto se ha conformado como paño de fondo para aquellos discursos que niegan al otro, y que se han conceptualizado como "negacionismos" (Roca y Almeida, 2021).

La *Verneinung* freudiana, posteriormente conceptualizada como simplemente negación, ha sido un fenómeno largamente estudiado por el psicoanálisis: en este marco interpretativo, el proceso de negación representa no una desaparición del objeto, sino un intento de evasión de una realidad dolorosa, un sustituto de la re-



presión que alimenta la continuidad del conflicto neurótico (Freud, 1925). En términos socioculturales, desafíos específicos emergen en un nuevo nivel de complejidad, cuando pasamos del estudio de la negación al estudio de los negacionismos - esto es, de los agrupamientos sociales que se caracterizan por el fenómeno de, sistemáticamente, negar aspectos de la realidad histórica y social en la que viven.

Fenómeno complejo relevante para la historia moderna, los negacionismos aparecen especialmente en las últimas etapas del capitalismo en los países democráticos del norte global (Adorno *et al*, 1950). En América Latina, aparecen como síntoma de los procesos de interrupción e intervención antidemocrática en nuestras instituciones, de los que nuestros sistemas científicos forman parte. Así, estos fenómenos se constituyen como manifestaciones centrales de las tensiones intrínsecas de una ciencia periférica (Díaz, Texera y Vessuri, 1983), que lidia con las características de Estados nacionales marcados por lógicas coloniales.

Considerados como signos de vertientes antidemocráticas en los propios sistemas de gobierno democráticos, los negacionismos navegan por una amplia gama de prácticas relacionadas con los regímenes de post-verdad (Kalpokas, 2019; Cesarino, 2021) tales como el neofascismo, el populismo de derecha, el punitivismo, el conservadurismo moral, las teorías de la conspiración, el antisemitismo, el racismo y el antiintelectualismo (Hofstadter, 1963). A la vez, fomentan de forma consistente ciertas perspectivas ultra-liberales tales como el negacionismo sanitario - dentro del cual podemos localizar el movimiento antivacunas - , el *terraplanismo*, el negacionismo climático, el negacionismo histórico y, en última instancia, el neonazismo - cuyo resurgimiento en la escena pública brasilera desde la primera década del siglo XXI, y con más fuerza en la segunda, ha colocado en alerta a la comunidad internacional (Dias, 2007; Dias, 2018).

Ciertamente, no es tarea simple establecer las conexiones entre los negacionismos que emergieron recientemente, entrelazándose y fortaleciéndose de forma rizomática con dimensiones más antiguas del espectro negacionista: el negacionismo histórico se ma-



nifiesta, por ejemplo, en el revisionismo negacionista intrínseco a la idea de la existencia de una *ditabranda*, eufemismo que remite al juego de palabras de una dicta-dura no dura, sino "blanda" y que pretende suavizar el impacto social de la dictadura militar de 1964 en este país (Toledo, 2009). El uso popular de término ha generado acalorados debates en el espacio público brasileiro, generando olas de repudio y solidaridad, por una parte, y cinismo descarado en la justificación de la tortura y las prácticas del terrorismo de Estado, por la otra. En todos los casos y sobre todo a partir de la segunda década del siglo XXI, los debates han derivado en la necesidad de un consenso sobre lo que es la democracia, para poder comprender cómo es que los dispositivos de poder que configuran las dictaduras se alejan, inexorablemente, de esta forma de gobierno.

La estrategia de suavización de la historia, justificación de la violencia de Estado y minimización de la tortura y las desapariciones forzosas quedó explícita en los discursos del ex presidente Jair Bolsonaro frente a la Ley 12.528/2011, que instituye la Comisión Nacional de la Verdad (CNV). Los (anti)argumentos proferidos por este político - por aquel entonces en ascensión - tanto en la Cámara de Diputados como en la Asamblea Nacional han sido recientemente analizados de forma minuciosa con el objetivo de comprender el sistemático lenguaje de la negación política de los conflictos provocados por la dictadura cívico-militar brasileña, observando estrategias de negación de la memoria vinculada al sufrimiento colectivo y a la necropolítica de Estado (Almada, 2021).

El negacionismo climático, por su parte, concebido como un discurso que instala y mantiene dudas frente a la catástrofe ecológica del antropoceno, fue alimentado y fortalecido en Brasil por parte de los medios de comunicación hegemónicos, generando una serie de disputas que han sido llamadas de "controversias *fake*" (Rajão et al, 2022) por su carácter intrínsecamente falacioso y tendencioso, donde los medios masivos de comunicación no parecen albergar cualquier tipo de responsabilidad social respecto a la divulgación de estos contenidos. Jean Miguel (2020) analiza cómo en el año 2012, el programa de televisión de Jô Soares - líder de





audiencias en la franja horaria nocturna - invitó un profesor de la Universidade de São Paulo, Ricardo Felício, quien se dedicó a un presunto "desenmascaramiento" de lo que él mismo llamó de "farsa" del calentamiento global.

Este tipo de manifestaciones performáticas, que dejaron su huella digital diversas veces en internet, y que acabaron permitiendo la modificación del Código Florestal del país, el desmatamiento descarado y el acceso continuo de *garimpeiros* [sujetos que ejercen la minería extractivista de forma ilegal], llevaron en pocos años a la intensificación del acorralamiento y precarización de las vidas indígenas de las centenas de grupos étnicos que habitan el país, y muy especialmente del pueblo Yanomami, cuya experiencia histórica durante el bolsonarismo se ha configurado como un auténtico genocidio y ha sido denunciado en cortes internacionales (Biernath, 2023). A ello, se sumaron denuncias recientes de violaciones sexuales sistemáticas y embarazos de niñas y jóvenes indígenas por parte de los *garimpeiros* (Pimentel, 2023), trabajadores precarizados que extraen minerales de forma manual, muchas veces dentro de esquemas precarios y aún ilegales.

La isonomía valorativa entre "múltiples verdades" culturales que propone este tipo de relativismo fue especialmente aprovechada durante los años de la pandemia de COVID-19. De hecho, el negacionismo sanitario emergió de forma potente durante este período, que coincidió con el tenebroso mandato de Jair Bolsonaro. Podemos observar algunos aspectos clave de su narrativa en el siguiente discurso:

En mi caso particular, debido a mi historial como deportista, si me infectara el virus no tendría que preocuparme, no sentiría nada, o como mucho me afectaría un pequeño resfriado o *gripecita*, como dijo aquel conocido médico de aquel conocido canal de televisión. Mientras hablo, el mundo está buscando un tratamiento para la enfermedad. La FDA americana y el Hospital Albert Einstein, de São Paulo, están buscando pruebas de la eficacia de la cloroquina en el tratamiento del Covid-19 (Bolsonaro en Cadena Nacional, 24-03-2020, traducción propia).



Nociones como el individualismo intrínseco a la supervivencia del más apto y la búsqueda de la no intervención para garantizar la inmunidad de rebaño estuvieron presentes en este y otros posicionamientos públicos de forma permanente durante su gobierno. En este contexto, Brasil alcanzó un lugar alarmante, destacado en el escenario mundial en lo que respecta al número de muertes sufrido por su población, cosa que ha sido leída por autoras contemporáneas (Morel, 2021) como una estrategia sistemática de producción necropolítica (Mbembe, 2018) - que explicaría el foco genocida en aquellos cuerpos condenados racialmente como cuerpos que no importan. Como forma de enfrentar el racismo estructural que permea la necropolítica, y que se manifiesta como un caldo de cultivo para el negacionismo sanitario, la autora propone acciones educativas que tengan como referencia "a la educación popular en salud (...) [como] estrategias importantes para hacer frente a este fenómeno, movilizándolo los conceptos freirianos de diálogo y de conflicto" (Morel, 2021: 1). La línea genealógica del negacionismo sanitario, así, se liga al problema más amplio, complejo y antiguo del negacionismo racial - que es anterior inclusive al propio establecimiento del Estado-Nación brasileño -, el cual niega cualquier violencia histórica y sistemáticamente excluye a las comunidades negras e indígenas de la posibilidad de reconocerse como víctimas de un régimen estructuralmente injusto. Por su parte, el negacionismo científico se manifiesta en el movimiento *terraplanista* de forma explícita: este movimiento se caracteriza por un revival de mitos antiguos sobre la constitución plana de la tierra. Y si bien ya existía desde la década de 1950 a partir de la fundación de la *Flat Earth Society* (Marineli, 2020) está recobrando fuerza en los últimos años, impulsado por movimientos de carácter conservador situados en el Norte Global. Es importante mencionar la importancia de internet y las nuevas formas de comunicación en esta configuración, que permite la existencia de mensajes cuyo tránsito a través de "burbujas filtrantes" [*filter bubbles*] (Pariser, 2011) tiende a aislar grupos con opiniones semejantes respecto a otros, incidiendo así en fracturas y polarización social con el potencial de afectar profundamente la convivencia,



elevant los conflictos y hasta de minar la legitimidad de la convivencia plural en sociedades democráticas.

En artículo reciente, Fabio Marineli ensaya una conceptualización de esta apropiación del relativismo científico a partir de lo que él denomina de "empirismo personal limitante". Y lo define de la siguiente forma: "éste aparece como algo más restringido que el empirismo clásico - dentro del cual es posible hablar del conocimiento que deriva de la experiencia - ya que aquí solamente las experiencias personales, adquiridas individualmente, importan" (2020: 1177, traducción propia). Es así como los negacionismos que dialogan con el ámbito científico tienden a cuestionar los dinámicos y siempre cambiantes consensos alcanzados en los espacios institucionales donde se producen las varias formas de ciencia, destacando su carácter parcial, histórico y relativo, sembrando dudas, manipulando informaciones y proponiendo contradiscursos sensacionalistas fundamentados en la imposibilidad del debate, el rechazo y, no menos frecuentemente, el odio dirigido a colectivos específicos.

Es posible observar grupos que se están asumiendo como científicos - sin serlo, porque la ciencia "se basa en consensos amplios" (Roque y Almeida, 2021: 20, traducción propia), que "están reivindicando una metodología propia" (Roque y Almeida, 2021: 20, traducción propia). El *laissez faire* neoliberal, servido al gusto de la producción de una cultura de reacciones emocionales y violentas, se aprovecha de una parte de la exploración antropológica reflexiva tal como es la experiencia personal, y coloca en una situación derogatoria a toda la producción teórica vinculada al relativismo cultural. En el precario universo liberal del pensamiento negacionista, como nada sería absoluto, todo pasa a valer - "todo vale". La negación de la ciencia, especialmente de la ciencia democrática producida en instituciones públicas - que incluye la negación de sus conflictos, sus tensiones internas, sus puntos de fuga y sus fisuras - muestra nítidamente el rostro de las narrativas autoritarias de la contemporaneidad capitalista, con raíces en el autoritarismo de entreguerras (Adorno *et al*, 1950). Es así como desenraizado, el relativismo cultural es apropiado y fortalece exactamente las



fuerzas que quizás sus ideadores/as y promotores/as combatían de forma más explícita: el fantasma del racismo autoritario, del nazismo antidemocrático (Boas, 1928).

Siguiendo un *insight* del historiador islámico Reza Afshari vinculado al contexto de violaciones de derechos humanos en Irán, caracterizamos estos discursos contemporáneos de la nueva extrema derecha brasileña como de abuso del concepto de relativismo cultural (Afshari, 2001), fenómeno caracterizado por la manipulación de pseudo verdades establecidas *post factum* y la defensa liberal de una "diversidad de opiniones" pautaada como "diversidad cultural". Llamamos la atención aquí para el hecho de que este abuso del relativismo cultural encubre todo tipo de violaciones de derecho, demostrando una dificultad de establecer diálogos con gramáticas más amplias sobre la dignidad humana, tal como es el caso de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, así como estimula la sistemática omisión de posicionamientos públicos frente a cualquier tipo de violaciones de derechos.

### **Relativismo cultural y derechos humanos**

Los innumerables problemas y limitaciones de la Declaración Universal de los Derechos Humanos han sido trabajados por intelectuales de diversas áreas del conocimiento, tales como la antropóloga argentina Rita Segato (2006), el jurista sudanés Abdullahi Ahmed An-Na'im (1991) y el teólogo español Raimon Panikkar (2004). En estas aproximaciones, las cuestiones relativas a la emergencia de la declaración en el contexto de la guerra fría y a la mirada liberal intrínseca al humanismo moderno propuesto por la declaración han sido destacadas y cuestionadas desde diversos puntos de vista: feminista, interseccional, pluralista, multicultural. Y es que en la declaración - sobre todo en sus primeras versiones - se observa un énfasis nítido en la propiedad individual - expresada en el foco dado a temas como la titularidad individual y exclusiva de los bienes materiales, tanto como a la propiedad intelectual y formas de patentamiento exclusivo y excluyente del conocimiento producido en regímenes científicos públicos o privados.



Estas cuestiones han tornado a los derechos humanos, tal vez no sin razón, espacios en principio sospechosos como propuesta emancipatoria. De hecho, esta sospecha, nos arriesgamos a decir, ha marcado una buena parte de la historia reciente de la antropología contemporánea. Y es sobre ella que pretendemos detenernos temporalmente. Aquí es propuesto que una historia invisible de aquella antropología que fue institucionalizada de ocho décadas a esta parte - si establecemos la limitación temporal a mitad del siglo XX, año en que emerge la declaración - puede ser leída bajo la clave de las reacciones más o menos explícitas a la discusión de los derechos humanos que esta disciplina ha ido teniendo. Desconfianza y recelo por un lado, optimismo por el otro: los desarrollos antropológicos mayoritarios han reaccionado de varias maneras a las discusiones y avances sobre derechos humanos, mientras que han vuelto a apretar la tecla del relativismo cultural como la marca de su propuesta epistemológica frente a los desafíos de la contemporaneidad. En este texto, se ha localizado esta discusión en el punto del surgimiento histórico de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y luego en los posicionamientos de los grupos de la extrema derecha brasileña actual, mostrando cómo es que buena parte de los desarrollos internos de la teoría y de la historia de la antropología continúa siendo material relevante a ser discutido en nuestros procesos formativos actuales. Y luego se ha observado que este conflicto, interno a nuestra disciplina y a los campos de saber de las ciencias sociales y humanas, ha sido una especie de pantalla que nos ha impedido identificar violaciones de derechos y abusos del concepto de relativismo cultural por parte de grupos de extrema derecha en nuestros contextos más próximos.

### **A manera de cierre**

En este trabajo, se conceptualizan las primeras discusiones sobre relativismo cultural y derechos humanos situadas en el campo anglosajón, para después pasar a pensar en las implicaciones de las mismas en el momento actual latinoamericano y particularmente del cono sur, asediado por la reemergencia de la extrema derecha,



enfocando específicamente el contexto brasileiro. Durante las dos primeras décadas del siglo XXI, Brasil ha decantado en un relativismo ultra individualista que se apropia de la idea de una isonomía de valor entre "múltiples verdades" culturales. En la inercia social de la desigualdad narrativa, los negacionistas convergen en una narrativa que se aglomera en torno de pautas revisionistas, de carácter unificador, y que con ello niega o incluso persigue cualquier forma de organización colectiva de narrativas históricamente subalternizadas. En esta supuesta igualdad normativa intrínseca al "todo vale" del relativismo apropiado, la idea de verdad que acaba por imponerse no lo hace por su veracidad, ni por su construcción pautada por su diálogo científico de discusiones vivas, sino por su mera verosimilitud, entendida como una fuerza social y política por detrás de un enunciado que lo hace parecer verdadero.

Como se ha observado, el foco en las experiencias aisladas es una estrategia narrativa habitual en el contexto negacionista, que no valoriza los acuerdos metodológicos ni disciplinarios previos, proponiendo "revisar todo" en una actitud metodológica que se traviste de crítica social. El cuestionamiento y la duda de los avances de la discusión científica - y, dentro de esta, antropológica - son diversos: grupos antivacunas, colectivos terraplanistas, aglomerados conspiracionistas, grupos que niegan el calentamiento global conectados con grupos que sostienen otras formas de negacionismo ambiental. Los negacionismos utilizan el discurso de la isonomía valorativa entre las "verdades múltiples" que pueden existir en las sociedades para reafirmar valores liberales de una sociedad en la que "todo vale".

En este sentido, la apropiación de la actitud metodológica del relativismo cultural por parte de los movimientos negacionistas puede leerse como una advertencia para la comunidad antropológica: no es lo mismo la constatación de la existencia de "verdades múltiples" que la afirmación de que "todo vale". Y esta señal de advertencia no es tan reciente como podríamos suponer: ella aparece algunas décadas atrás, pudiendo situarse inclusive desde el momento en que la Asociación Americana de Antropología reacciona frente a la presentación de la Declaración Universal de los Dere-



chos Humanos a mediados del siglo XX. Un relativismo cultural que, como sucedió durante el año 1947, tenga dificultades en dialogar con el carácter innegable e irrenunciable de las conquistas de la gramática universalista de los derechos humanos, puede tornarse una herramienta peligrosa a ser manipulada de forma oportunista en narrativas de dentro y fuera del campo científico. Este fenómeno nos conduce a reflexionar sobre nuestra tarea formativa como agentes públicos/as de mediación de conocimiento. Un uso poco reflexivo - y, podríamos adicionar, descontextualizado de las luchas sociales por la dignidad humana en sus más variadas formas - del concepto de relativismo cultural puede contribuir a lógicas de legitimación de atrocidades dentro y fuera del campo científico: la aceptación de que el genocidio, el etnocidio y el epistemicidio puedan configurarse como una especie de "imponderables", hechos inevitables de la historia humana. Los grupos negacionistas, que operan muchas veces como autómatas de una propaganda desensibilizadora, embrutecedora y negadora de la dignidad humana, continúan difundiendo sistemáticamente estrategias de desinformación, cultivando un pensamiento fascista que cuestiona el consenso democrático sobre la ciencia y toda forma de ciudadanía alimentada por la cultura y sus expresiones - dentro de ellas, la propia ciencia.

La afirmación con la que concluyo este ensayo es que, sin el enraizamiento necesario en la gramática universalista - siempre en tensión con los particulares, y atravesada por dimensiones interseccionales y de pluralidad cultural - provista por la comprensión de los derechos humanos, el relativismo cultural aparece como un poderoso concepto que se halla "suelto", descontextualizado, y que en esa deriva puede justificar actitudes ultra-individualistas, anticientíficas, reaccionarias y contrarias al dinámico y plural orden democrático. Contra el genocidio, el etnocidio y el epistemicidio, se configura como una tarea de justicia epistémica continuar realizando nuestra producción teórica, metodológica y práctica en compromiso con la democracia y las políticas públicas que la fortalezcan.



Es menester señalar que, a pesar de los abusos registrados, el relativismo cultural continúa siendo una actitud metodológica necesaria y urgente en el contexto de la reparación histórica de las comunidades tradicionales y los movimientos sociales dentro del espacio democrático, y que aún tiene la potencia de impulsar modelos de ciencia y sociedad más inclusivos, plurales y mejores para todos/as. En este sentido, el escenario presentado más bien nos conduce a reflexionar sobre el carácter estratégico de una actualización disciplinaria de la antropología en diálogo permanente y formativo con el campo de los derechos humanos, atenta al enfrentamiento epistemológico y político de aquellos discursos contemporáneos que, usando las herramientas producidas por la propia antropología, se empeñan en continuar negando la alteridad, perpetuando con ello la injusticia social.

## Referencias bibliográficas

- AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION. (1947). "Statement on Human Rights. The Executive Board, American Anthropological Association". *American Anthropologist*, New Series, Vol. 49, N. 4, Parte 1, Oct. - Dic: 539-543
- AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION. (2020). "Statement on Anthropology and Human Rights".
- ADORNO, Theodor *et. al.* (1950). *The authoritarian personality*. New York: Harper.
- AFSHARI, Reza. (2001). *Human Rights in Iran: The abuse of Cultural Relativism*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- ALMADA, Pablo. (2021). "O Negacionismo Na Oposição De Jair Bolsonaro à Comissão Nacional Da Verdade". *Revista Brasileira De Ciências Sociais*, Vol. 36, N. 106: 1-21.
- AN-NA'IM, Abdullahi (ed.). (1991). *Human Rights in Cross-Cultural Perspective: A quest for consensus*. Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press.
- ARIZPE, Lourdes y C. SERRANO. (1993). *Balance de la antropología en América Latina y el Caribe*. México: Ed. UNAM.
- BIERNAT, André. (2023). "Por que o governo Bolsonaro é investigado por suspeita de genocídio contra os yanomami". En: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-64417930>.
- BOAS, Franz. (1928). *Anthropology and modern life*. New York: W. W. Norton & Company.
- BOAS, Franz. (1986). "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology". *Science*, New Series, Vol. 4, N. 103, Dec: 901-908.





- BOBBIO, Norberto. (1992). *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus.
- BOHOSLAVSKY, Ernesto y ECHEVERRÍA, Olga (eds.). (2015) *Las derechas en el Cono Sur*. Buenos Aires: Siglo XX.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto y G. RAUL RUBEN (orgs.). (1995). *Estilos de antropologia*. Campinas: Unicamp.
- CESARINO, Letícia (2021). "Pós-verdade e a crise dos sistemas peritos: uma explicação cibernética". *Ilha, Revista de Antropologia*. Florianópolis, Vol. 3: 73-96.
- CIDADE VERDE TV (2020) "Em pronunciamento, Bolsonaro diz que COVID-19 é gripezinha". En: <https://www.youtube.com/watch?v=b7KAP31EqTU>
- CONTRUBIS, John. (1999). "Executive Orders and Proclamations Report". En: <https://digital.library.unt.edu/ark:/67531/metadc815229/m1/1/?q=september%2011th>
- DIAS, Adriana Abreu Magalhães. (2007). *Anacronautas do teutonismo virtual: uma etnografia do neonazismo na Internet* (tesis de maestría). São Paulo: Universidad Estadual de Campinas.
- DIAS, Adriana Abreu Magalhães. (2018). *Observando o ódio: entre uma etnografia do neonazismo e a biografia de David Lane* (tesis de doctorado). São Paulo: Universidad Estadual de Campinas.
- DÍAZ Elena, Yolanda Texera y Hebe Vesuri. 1983. *La ciencia periférica*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- DU BOIS, William B. (1947). "An Appeal to the World: A Statement of Denial of Human Rights to Minorities in the Case of citizens of Negro Descent in the United States of America and an Appeal to the United Nations for Redress".
- ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel y ALMEIDA, Rafael (2023) "E as marés mudaram completamente": desafios da antropologia brasileira em face dos negacionismos. Texto de presentación del dossier "Antropologia brasileira face aos negacionismos" a ser publicado na revista *Anuário Antropológico*, 2. En prensa
- ELIAS, Sean. (2009). "W.E.B. Du Bois, Race, and Human Rights". *Societies Without Borders*, Vol. 4, N. 3: 273-294.
- ERIKSEN, Thomas Hylland y NIELSEN, Finn Sivert. (2001). *A History of Anthropology*. Londres: Pluto Press.
- FREUD, Sigmund. (1925). "Negation". *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, Volumen XIX (1923-1925): The Ego and the Id and other Works. pp. 233-240. Londres: Hogarth Press.
- HERSKOVITS, Melville J. (1972). *Cultural Relativism*. New York: Random House.
- HOFSTADTER, Richard. (1963). *Anti-intellectualism in American Life*. New York: Vintage Books.



- KALPOKAS, Ignas. (2019). *A political theory of post-truth*. Londres: Palgrave Macmillian.
- KROEBER, Alfred (1917). "The superorganic". *American Anthropologist*, Vol. 19: 163-214.
- LARAIA, Roque de Barros. (2001). *Cultura: um conceito antropológico*. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LATOUR, Bruno (2004). "Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern". *Critical inquiry*, Vol. 30, N. 2: 225-248.
- LEYS STEPAN, Nancy. (2005). "A hora da eugenia": *raça, gênero e nação na América Latina*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- MARINELI, Fabio. (2020). "O terraplanismo e o apelo à experiência pessoal como critério epistemológico". *Caderno Brasileiro de Ensino de Física*, Vol. 37, N. 3: 1173-1192.
- MENÉNDEZ, Eduardo. (2002). *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Barcelona: Bellaterra.
- MBEMBE, Achille. (2018). *Necropolítica*. São Paulo: N-1.
- MELO, Demian Bezerra de. (2014), "Revisão e revisionismo na historiografia contemporânea", en D. B. de Melo (org.) *A miséria da historiografia: uma crítica ao revisionismo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Consequência. pp. 17-49.
- MERTON, Robert. (1968). *Social Theory and Social Structure*. New York: The Free Press.
- MIGUEL, Jean. (2020). "Negacionismo climático no Brasil". *COLETIVA*, Dossier 27, Crise climática, Ene-Abr.
- MASSADAR MOREL, Ana Paula (2021). "Negacionismo da Covid-19 e educação popular em saúde: para além da necropolítica". *Trabalho, Educação e Saúde*, Vol. 19.
- PANIKKAR, Raimon. (2004). "Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental?", en Baldi, C. A. (Org.), *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar. pp. 205-238.
- PARISER, Eli. (2011). *The filter bubble: what the Internet is hiding from you*. London: Viking.
- PIMENTEL, Carolina. (2023). "Relatos apontam 30 casos de jovens yanomami grávidas de garimpeiros". En: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2023-02/relatos-apontam-30-casos-de-jovens-yanomami-gravidas-de-garimpeiros>.
- RAJÃO, Raoni *et al.* (2022). "The risk of fake controversies for Brazilian environmental policies". *Biological Conservation*, N. 266: 1-11.
- ROCHA, Gilmar, y TOSTA, Sandra P. (2017). "O campo, o museu e a escola: antropologia e pedagogia em Franz Boas". *Horizontes Antropológicos*, Vol. 23, N. 49.
- ROQUE, Tatiana y ALMEIDA, Rafael. (2021). "A propósito da confiança na ciência: Uma conversa com Tatiana Roque". *Dossiê temático "Ciência, negacionismo e desinformação"*. *CTS em Foco - ESOCITE*. Número 5, 18-28.



- ROSE, Hilary. (1994). *Love, power and knowledge: towards a feminist transformation of the sciences*. Cambridge: Polity Press.
- SEGATO, Rita Laura. (2006). "Antropología e derechos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais". *Mana*, Vol. 12, N. 1: 207-236.
- GONÇALVES SEVERO, Ricardo y CAMPOS, Rodrigo Duque (2020). "Breves notas sobre o estudo da extrema-direita: introdução ao dossiê especial". *Revista Interações Sociais*, Vol. 4, N. 1: 5-13.
- TOLEDO, Caio. (2009). "Crônica política sobre um documento contra a *dita-branda*". *Revista De Sociologia e Política*, Vol. 17, N. 34: 209-217.
- ZANOTTA MACHADO, Lia. (2014). "Interfaces e deslocamentos: feminismos, direitos, sexualidades e antropologia". *Cadernos Pagu*, Vol. 42, Enero-Julio: 13-46.

