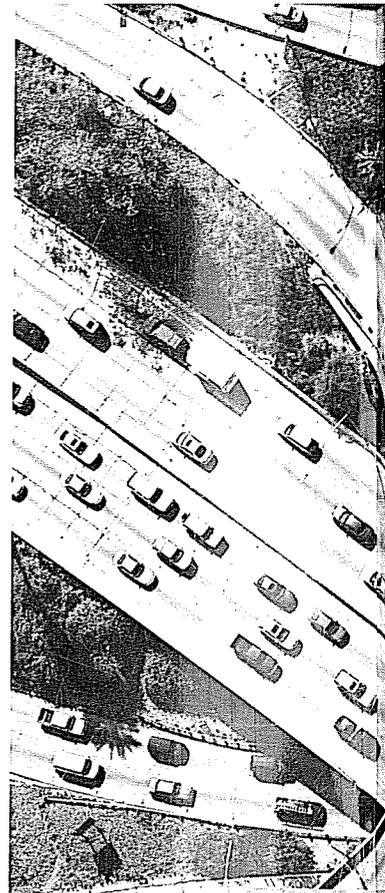


¿De qué modo se constituyen las versiones dominantes de una disciplina como la antropología? ¿Con qué criterios se delimita la especificidad de los estudios culturales, cada vez más presentes en los espacios intelectuales? ¿Qué puntos de encuentro tienen la antropología y los estudios culturales, y qué se están disputando? ¿Cuáles son las pujas de poder que los legitiman, y cómo influyen las relaciones (históricamente asimétricas) entre centro y periferia?

El presente libro recoge estas preguntas para elaborar un mapa exhaustivo de las prácticas, los circuitos, las instituciones y los sujetos que encarnan estos saberes, en el ámbito mundial, pero sobre todo en América Latina. Con frecuencia, los antropólogos desestiman los estudios culturales por irrelevantes, en nombre de sus propias certezas. A su vez, quienes se dedican a los estudios culturales a menudo destacan el carácter esencialista y colonial de la antropología. En ambos casos, el gesto reprobador suele deberse más al desconocimiento que a fundamentos reales.

Atento a estas divergencias, Eduardo Restrepo busca superar las caricaturizaciones mutuas (de ciego rechazo o de idealización ingenua), y examinar las limitaciones y los sentidos comunes disciplinarios que atraviesan hoy la antropología, así como ciertas concepciones de los estudios culturales.



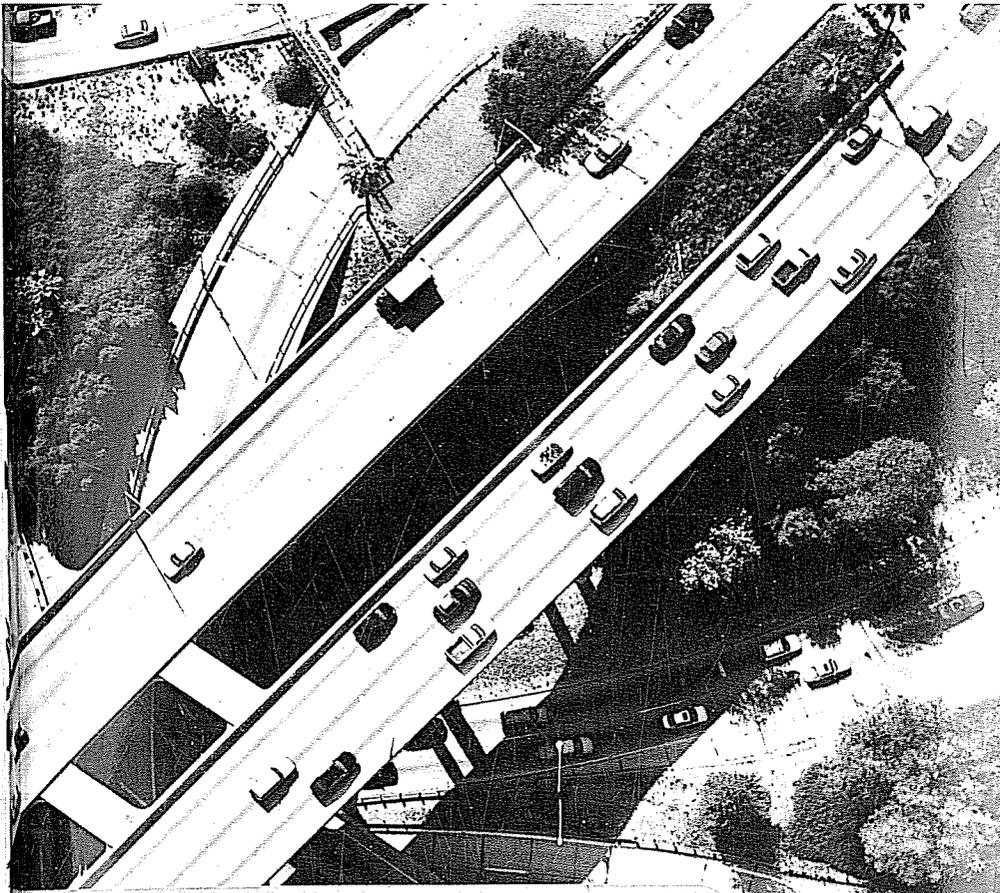
Antropología
y estudios culturales

Eduardo Restrepo

ISBN: 978-987-629-226-9



9 789876 292269



Antropología y estudios culturales

Disputas y confluencias desde la periferia

Eduardo Restrepo



siglo veintiuno
editores

ANTROPOLOGÍA Y ESTUDIOS CULTURALES

disputas y confluencias desde la periferia

eduardo restrepo

siglo xxi editores, méxico

CEPPO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREPOS
04310 MÉXICO, D.F.
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina

GUATEMALA 4824, C1425BUP
BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

salto de página

ALMAGRO 38
28010 MADRID, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

biblioteca nueva

ALMAGRO 38
28010 MADRID, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

anthropos

DIPUTACIÓN 266, BAJOS
08007 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Cambiar los términos de un argumento es sumamente difícil, ya que la definición dominante del problema adquiere, a través de la repetición, y a través del peso y la credibilidad de quienes la proponen o suscriben, la garantía del “sentido común”.

STUART HALL ([1982] 2010: 181)

Eduardo Restrepo

Antropología y estudios culturales: disputas y confluencias desde la periferia - 1ª ed. - Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012.
240 p.; 21x14 cm. - (Antropológicas / dirigida por Alejandro Grimson)

ISBN 978-987-629-226-9

1. Antropología. 2. Estudios Culturales. I. Título.
CDD 3306

© 2012, Siglo Veintiuno Editores S.A.

Diseño de cubierta: Peter Tjebbes

ISBN 978-987-629-226-9

Impreso en Impresiones Martínez // Camila Quiroga 870, Burzaco
en el mes de julio de 2012

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

Índice

Agradecimientos	11
Introducción	13

PARTE I

HACIA UNA ANTROPOLOGÍA CRÍTICA DE LA ANTROPOLOGÍA

1. Diferencia, hegemonía y disciplinamiento en antropología	
Lugar, poder y diferencia	23
Establecimientos antropológicos periféricos y “otras antropologías”	32
Hegemonías y disciplinamiento	40
2. Singularidades y asimetrías en el campo antropológico transnacional	53
Cuestiones de encuadre: las singularidades	55
Hacia una perspectiva sistémica: las asimetrías	60
Transformaciones tecnológicas y (nuevas) subalternizaciones	67
Comentarios finales	71
3. Naturalización de privilegios: sobre la escritura y la formación antropológica	73
Ansiedades de la escritura antropológica	75
Formación antropológica en la era de los posgrados	84

4. Red de Antropologías del Mundo	95
Red de Antropologías del Mundo (RAM-WAN)	98
Desplazamientos teóricos	100
El proyecto de la red	108
Reacciones y cuestionamientos	111
Conclusiones	116

PARTE II

**EN TORNO A LA ESPECIFICIDAD
DE LOS ESTUDIOS CULTURALES**

5. Apuntes sobre estudios culturales	121
Para perfilar consensos	125
Disputas	136
Conclusiones	148
6. ¿De qué estudios culturales estamos hablando?	153
Especificidad	153
Legados	159
Transdisciplinariedad	160
Intervención	163
Gestión cultural	164
Conclusiones	166
7. En torno a los estudios culturales en América Latina	169
Los estudios culturales desde la periferia	178
Estudios (inter)culturales en clave decolonial	187
Epílogo. Antropología y estudios culturales: confluencias y tensiones	193
La especificidad de la antropología	198
La especificidad de los estudios culturales	205
Tensiones y confluencias	212
Referencias bibliográficas	221

Agradecimientos

Este libro es el resultado de innumerables conversaciones sostenidas durante los últimos diez años con amigos y colegas, en torno a la antropología y los estudios culturales. Por el lado de la antropología, los enriquecedores debates que gestó la Red de Antropologías del Mundo han sido vitales para troquelar muchos de los planteos realizados en la primera parte de este libro. Agradezco por su honestidad y generosidad intelectual al núcleo impulsor de estos debates, en particular a Marisol de la Cadena, Arturo Escobar, Susana Narotzky y Gustavo Lins Ribeiro. También quiero agradecer a Julio Arias, Claudia Briones, Alhena Cacedo, Alejandro Grimson, Mauricio Pardo, Rosana Guber y Alcida Ramos por las edificantes discusiones sobre asuntos relacionados con las prácticas antropológicas en nuestros contextos y sin las cuales hubieran sido impensables muchos de los argumentos aquí elaborados.

En relación con los estudios culturales, debo agradecer a Lawrence Grossberg por compartir su pasión en defender una práctica intelectual, contextual y políticamente relevante. Entre los muchos interlocutores cercanos a esta corriente, tengo una particular deuda intelectual con Axel Rojas, con quien he trabajado en conjunto a lo largo de estos años, y quien ha conocido y comentado los borradores que finalmente forman parte de este libro. También han sido de particular relevancia para decantar argumentos en diferentes momentos las conversaciones sobre algunos aspectos aquí tratados con Juan Ricardo Aparicio, Santiago Castro, Jesús Martín-Barbero, Constanza Mendoza, Juan Manuel Rodríguez, Nelly Richard y Víctor Vich. Muchos de estos intercambios han tenido lugar en diferentes partes de América Latina,

en el marco de la Red de Posgrados en Estudios y Políticas Culturales, impulsada y coordinada por Alejandro Grimson, a quien quiero agradecer muy especialmente por su apertura al debate y, sobre todo, por su capacidad para poner en cuestión no pocas certezas.

Introducción

Antes que una disciplina homogénea conformada por las mismas prácticas, énfasis, agendas, entramados institucionales y estrategias metodológicas en todo el mundo, el campo antropológico transnacional se ha caracterizado por la existencia de tradiciones provenientes de comunidades locales, nacionales o regionales, cuyas especificidades, siguiendo a Cardoso de Oliveira (2000), están constituidas por paradigmas y “estilos” diferentes. Sin dudas, la heterogeneidad ha sido una de las improntas de la disciplina antropológica: no sólo se pueden marcar divergencias significativas entre tradiciones nacionales (como la francesa o la estadounidense) o regionales (como la antropología crítica latinoamericana y el estructural-funcionalismo europeo), sino también en el interior de estas formaciones antropológicas nacionales (entre lo que aparece como “escuelas”, por ejemplo).

Esta heterogeneidad, sin embargo, no excluye la existencia de un campo antropológico transnacional. Por empezar, más allá de que ser antropólogo signifique cosas distintas en diferentes lugares y momentos para ciertos colectivos, todos los antropólogos se sienten interpelados como tales, es decir, tienen rasgos en común. Del mismo modo, una serie de criterios de reconocimiento y de traducción entre estas diferentes tradiciones (que pasan por apropiaciones y por disputas), así como un conjunto de relaciones institucionalizadas en y entre las distintas formaciones nacionales constituyen este campo transnacional. Por último, este campo implica una serie de referentes compartidos con respecto a la historia de la disciplina, una constelación de trabajos, autores y problemáticas reconocidos como propios y, sobre todo, ciertos estilos predominantes en el trabajo intelec-

tual (como la perspectiva etnográfica o el énfasis en la diferencia cultural).

Ahora bien, las visibilidades y audibilidades de las diferentes tradiciones antropológicas en el campo antropológico transnacional se encuentran lejos de ser equitativas: algunas –así como ciertos antropólogos– tienen mucha más presencia que otras. Las asimetrías en este punto han delimitado las condiciones de conversabilidad en este ámbito desde sus inicios.

En la primera parte de este libro se examina una serie de aspectos relacionados con estas diferencias y jerarquizaciones en y entre las tradiciones antropológicas y los antropólogos. El primer capítulo discute un conjunto de conceptualizaciones sugeridas por varios autores para comprender el posicionamiento distinto y desigual de las antropologías del mundo. Con este objetivo en mente, se abordan de manera crítica algunos planteos fundados en la distinción centro/periferia, poniendo el énfasis en la relevancia de un enfoque sistémico que dé cuenta de las implicaciones contradictorias de las desigualdades estructurales en el campo antropológico transnacional. Este capítulo concluye abordando algunos mecanismos que instauran y reproducen estas desigualdades estructurales desde el análisis de la hegemonía y el disciplinamiento.

En el segundo capítulo se argumenta que las concepciones normativas de la disciplina tienden a obliterar la multiplicidad de genealogías, trayectorias y configuraciones de las antropologías existentes en el mundo. Derivadas de paradigmas naturalizados que pocas veces son objeto de escrutinio, las singularidades se opacan. Se propone, de este modo, una serie de planteos teóricos sobre la relevancia de comprender estas singularidades, así como sobre las relaciones de poder que estructuran las condiciones de existencia y de visibilidad en y entre las antropologías del mundo.

A partir del caso colombiano, el tercer capítulo se centra en cómo se articulan ciertos privilegios entre los antropólogos, con relación a las prácticas de escritura y la formación antropológica. Por una parte, se examinan las actitudes de algunos investigadores en cuanto a la autoría de sus escritos, cuya circulación entorpecen adrede, así como también dificultan una filiación más o

menos explícita a una postura política. Por otra, se cuestiona la decisión de fomentar programas de posgrado de antropología en el país, en detrimento de la especificidad y relevancia de la formación de pregrado.

La primera parte concluye con un capítulo dedicado a la Red de Antropologías del Mundo. Además de realizar un breve recuento histórico sobre su surgimiento, en este capítulo se abordan los desplazamientos teóricos más significativos asociados a la conceptualización de esta red. Asimismo, se presentan algunos de los argumentos centrales de la relevancia de ser-en-red o de en-redarse, como en un inicio se concibió la labor y el intercambio entre los diferentes participantes. Se cierra este capítulo con el recuento de las críticas que se han realizado a algunos de los planteos esgrimidos en las publicaciones e intervenciones de los participantes de la red para sustentar la noción de “antropologías del mundo”.

Los estudios culturales constituyen el objeto de interés de la segunda parte del libro. En esta parte, se cuestiona una tendencia –cada vez más difundida– a equiparar los estudios culturales con estudios *sobre* la cultura, confusión habitual incluso entre quienes se dicen sus practicantes. Desde mi perspectiva, para comprender la especificidad del proyecto intelectual y político de los estudios culturales, es fundamental establecer una distinción entre ambos planteos: no alcanza con estudiar la cultura o lo cultural para hacer estudios culturales. Si bien de cierta manera los estudios culturales “estudian” la cultura o lo cultural, esto no significa que cualquier estudio *sobre* la cultura o lo cultural pueda ser *adecuadamente* considerado como estudios culturales.

Asumir esta transposición implicaría subordinar a los estudios culturales una serie de tradiciones disciplinarias o campos interdisciplinarios que ya tienen su propia especificidad y genealogía. Por ejemplo, si los estudios culturales debieran ocuparse de todos los abordajes sobre la cultura y lo cultural, se soslayaría el enorme y muchas veces valioso trabajo adelantado desde la antropología cultural, la sociología de la cultura, la crítica cultural o la historia cultural. En este sentido, los estudios culturales son mucho menos, pero también algo distinto.

Los tres capítulos que constituyen la segunda parte del libro buscan dar cuenta, de manera crítica, de la especificidad de los estudios culturales. En el capítulo que abre la sección, “Apuntes sobre estudios culturales”, se presentan de manera esquemática los criterios sobre los que existiría un consenso relativo entre el grueso de sus practicantes, y se elabora además un mapa con algunas de sus disputas cardinales. Entre los consensos estarían, pues, su noción de “cultura-como-poder” y del “poder-como-cultura”, su enfoque transdisciplinario, su explícita vocación política y su encuadre antirreduccionista, que ciertos autores han denominado “contextualismo radical”. Entre las disputas, encontramos la discusión sobre la pluralización de las genealogías de los estudios culturales; la preocupación por la geopolítica del conocimiento, articulada por el colonialismo intelectual que realiza apropiaciones descontextualizadas de los estudios culturales; los cuestionamientos a los efectos de la institucionalización; y los debates sobre el lugar de la alta teoría que equipara los estudios culturales con elucubraciones referidas a la teoría social y cultural contemporánea.

El siguiente capítulo, “¿De qué estudios culturales estamos hablando?”, se basa en un cuestionario, de realización colectiva, que dio nacimiento a un libro editado por Nelly Richard (2010). He decidido mantener el tono inicial de mis respuestas a dicho cuestionario, que cubren aquello relacionado con el modo de entender los estudios culturales desde nuestro contexto y con las particulares preocupaciones de sus articulaciones e institucionalizaciones.

El último capítulo de esta segunda parte se centra en algunos aspectos y disputas de cómo se entiende la genealogía y la práctica de los estudios culturales en América Latina, a partir de problematizar la operación analítica que equipara “estudios culturales latinoamericanos” con pensamiento crítico o con estudios sobre la cultura en América Latina. En el capítulo se aboga, entonces, por la posibilidad de concebir esta práctica sin que pierda su especificidad ni su densidad histórica, cuestionando las “facilidades” que subsumen bajo la etiqueta de estudios culturales todo aquello que se haya hecho en la región en torno a la cultura.

El libro cierra con una reflexión sobre algunas de las confluencias y tensiones entre la antropología y los estudios culturales. Luego de señalar los prejuicios más frecuentes de los antropólogos con respecto al campo de los estudios culturales (y a la inversa), hay una breve caracterización de los dos campos; a continuación, se plantean algunas de las tensiones, así como los posibles aportes de los cuales se podrían beneficiar mutuamente, en la medida en que cada uno decidiera abordar el conocimiento del otro campo.

Antes de concluir esta introducción, no quiero pasar por alto una diferencia de énfasis en mi argumentación. Para la primera parte he sostenido la necesidad metodológica de situar a la antropología en el terreno de la heterogeneidad de las prácticas y ubicaciones de lo que se hace en su nombre. Esto ha supuesto una desesencialización y pluralización de lo que se entiende como antropología en el marco de densas relaciones de poder de diferentes escalas (transnacional, regional, nacional y local), que visibilizan y silencian a las disímiles antropologías y antropólogos. En contraste, en la segunda parte del libro el énfasis se centra más en diferenciar entre lo que se hace en nombre de los estudios culturales y de lo que —a mi modo de ver— constituye la especificidad de su proyecto intelectual y político. El argumento de “los estudios culturales no son una sola cosa, pero no toda cosa amerita ser considerada estudios culturales” opera en el terreno de las disputas por posicionar un estilo de labor intelectual y política.

No debe entenderse, por esta diferencia en la argumentación, que falte una labor intelectual y política en la antropología que dispute un lugar con muchas otras maneras de concebir y hacer antropología; tampoco, que los llamados estudios culturales que no se corresponden con los criterios sugeridos aquí para considerar su especificidad no puedan incluirse en el campo etnográfico de lo que, en definitiva, son los estudios culturales *realmente existentes*. Espero, más bien, que los acentos puestos en la argumentación respecto de ambas partes sean productivos para vislumbrar ciertas cartografías de las luchas que han constituido y definirán la antropología y los estudios culturales en sus anclajes periféricos.

PARTE I

**Hacia una antropología crítica
de la antropología**

1. Diferencia, hegemonía y disciplinamiento en antropología

Somos, como todo el mundo, criaturas de nuestro tiempo, vestigios de nuestros compromisos.

CLIFFORD GEERTZ (2002: 2)

La diferencia entre las formaciones sociales y culturales ha cautivado la imaginación antropológica desde los comienzos de su constitución disciplinaria. Se ha argumentado, incluso, que esta diferencia no sólo ha sido objeto de estudio privilegiado, sino condición de posibilidad de la antropología como disciplina científica (Trouillot, [1991] 2011). Durante una primera fase de la práctica antropológica institucionalizada, las formaciones sociales y culturales que interpelaron predominantemente a la disciplina fueron las llamadas “sociedades primitivas”. Muchas de ellas distantes geográficamente, implicaban un desplazamiento físico del antropólogo para habitar “mundos exóticos”. No debemos olvidar que en un primer momento de la constitución de la disciplina en Europa, la distinción entre antropología (o etnología) y folclore respondía a una diferencia entre el estudio de una otredad radical en tierras distantes y el de las diferencias más próximas, las pequeñas diferencias.

Desde entonces, gran parte de las premisas teóricas que hicieron posible este ejercicio antropológico han sido cuestionadas, pero también se han transformado las condiciones políticas que garantizaban las relaciones del antropólogo con las poblaciones que eran su objeto de estudio por antonomasia. Los movimientos nacionalistas de descolonización y el surgimiento de nuevos Estados, la consolidación de establecimientos y comunidades de antropólogos en muchos de los sitios donde se hallaban esas “sociedades

primitivas” y la problematización de los modelos de conocimiento científico que prevalecían hasta mediados del siglo pasado son algunas de las transformaciones más evidentes y con mayores implicaciones para las condiciones y características en las cuales se articulan las antropologías contemporáneas (Ben-Ari, 1999).

Más recientemente, hemos sido testigos de transformaciones significativas a escala mundial. En términos tecnológicos, habitamos un mundo donde los mecanismos de circulación de ideas, objetos y capitales no parecieran tener paralelo cuantitativo ni cualitativamente con las otras facetas de este sistema mundo moderno (Tsing, 2002). En las experiencias espacio-temporales y las subjetividades individuales y colectivas también se han gestado profundas transformaciones (Harvey, 1989). Las condiciones de autonomía y gobernabilidad de gran parte de ciertos aparatos de Estado (sobre todo los de la periferia del sistema mundo) se han visto socavadas desde múltiples flancos, tanto supra como infraestatales. Las prédicas neoliberales forman parte de políticas de entidades estatales, intergubernamentales o no gubernamentales, y constituyen un terreno de disputa no sólo por parte de movimientos sociales, organizaciones de base y reyeltas populares, sino desde diseños y retóricas alternativas de gobierno (Ferguson y Gupta, 2008). Estas y otras expresiones de nuestro tiempo son objeto de debates académicos y políticos, en todo el espectro de posiciones, que van de las más celebratorias a las más demonizantes, de las más naturalizantes a las más críticas.

En este contexto, ¿cómo entender las relaciones entre diferencia, lugar y poder en y entre los establecimientos antropológicos de las distintas regiones y países? ¿Cuáles son las condiciones y los términos de conversabilidad y de visibilidad de lo que, a falta de un mejor término, podríamos llamar “comunidad antropológica transnacional”? ¿Cuáles son las características y el lugar de las que se pueden considerar “antropologías sin historia” o “antropologías del Sur” (Krotz, 1993)? ¿Son estas antropologías alternativas al modelo antropológico originado en los países metropolitanos?

En la primera parte de este capítulo se examina críticamente la distinción entre antropologías centrales y periféricas sugerida por varios antropólogos desde los años ochenta hasta la propuesta

más reciente de la categoría de sistema mundo de la antropología. La segunda parte se centra en el análisis de varias conceptualizaciones sobre particularidades de las antropologías en la periferia del campo transnacional. Finalmente, en la tercera parte, se ofrece una explicación sobre cómo se instituyen y reproducen las hegemonías en la antropología y el lugar del disciplinamiento en este proceso.

LUGAR, PODER Y DIFERENCIA

A fin de comprender la diferencia de visibilidad y posicionamiento de las antropologías en el campo antropológico mundial, es pertinente recurrir a una distinción, sugerida por varios autores, entre antropologías metropolitanas o centrales y antropologías periféricas. Una de las más conocidas y citadas en América Latina es la propuesta de Cardoso de Oliveira. Al contrario de lo que pudiera pensarse por asociación con la teoría del sistema mundo de Wallerstein, el término “antropología periférica” se refiere, para este antropólogo brasileño, a “la ontogénesis del campo de la antropología, más allá de su estructuración actual” ([1993] 2004: 37). Por tanto, la considera como una “categoría eminentemente histórica”. Así, las antropologías periféricas

pueden existir en cualquiera de los “mundos”, hasta incluso en el mundo europeo, siempre que sean identificadas en países que no hayan registrado la emergencia de la disciplina en su territorio y, de esa manera, no hayan ocupado una posición hegemónica en el desarrollo de los nuevos paradigmas (Cardoso de Oliveira, [1993] 2004: 37).

Para Cardoso de Oliveira (2000: 13), entonces, las antropologías metropolitanas o centrales serían aquellas donde se originó la antropología y donde se han articulado los distintos paradigmas que constituyen la “matriz disciplinar”, esto es, los Estados Unidos,

Inglaterra y Francia. Antes que paradigmas que se sustituyen mediante las revoluciones científicas de las que habló Thomas Kuhn para las ciencias naturales, la matriz disciplinar de la antropología “está constituida por un conjunto de paradigmas simultáneamente activos e insertos en un sistema de relaciones bastante tenso, y es responsable de la identidad de la antropología, así como de su persistencia, a lo largo de este siglo” (Cardoso de Oliveira, [1993] 2004: 36).

Otro rasgo que distingue las antropologías centrales de las periféricas consiste en la pretensión de universalidad de las primeras, mientras que las segundas poseen un carácter particular en tanto se encuentran generalmente orientadas “hacia las singularidades de sus contextos socioculturales, habitualmente transformados en objetos casi exclusivos de investigación” (Cardoso de Oliveira, [1993] 2004: 37). Esta distinción constituye el fundamento de un punto de vista y un proyecto político diferente entre las antropologías periféricas y las metropolitanas. Sobre este importante punto volveré más adelante; por ahora, me interesa resaltar que para dar cuenta de esta particularidad de las antropologías periféricas, Cardoso de Oliveira propone la noción de “estilo”. Para el antropólogo brasileño, las particularidades de y entre estas antropologías serían adecuadamente examinadas como variaciones de *estilos*. No obstante, para las antropologías centrales no es aplicable esta noción, en tanto ellas mismas constituyen los paradigmas originales que definen la disciplina. En sus palabras:

Si esas diferencias se verifican en la periferia, pueden y deben ser consideradas mediante un análisis estilístico; no se puede decir lo mismo con relación a las antropologías centrales, dado que esas antropologías no tendrían sus diferencias explicitadas en términos estilísticos pues, de alguna manera, están enraizadas en sus paradigmas originales, todos marcados por una pretensión de universalidad (Cardoso de Oliveira, [1993] 2004: 37).

De esta manera, “la noción de estilo remite a una individuación o especificidad de la disciplina cuando esta se singulariza en otros

espacios” (Cardoso de Oliveira, [1993] 2004: 37). Y ya que las antropologías metropolitanas se presentan, según este autor, como constitutivas de la matriz disciplinar y con pretensiones universalistas, no es relevante pensarlas en términos de estilos.

La propuesta de Cardoso de Oliveira es interesante, pero también problemática para entender los procesos y mecanismos que han operado en la visibilidad y posicionalidad diferencial de los disímiles establecimientos antropológicos en el campo transnacional. Es relevante que no limite al Sur la noción de antropologías periféricas, considerando que en cualquiera de los “mundos” (como en Europa) existen antropologías periféricas. Sin embargo, considerar de orden histórico la distinción antropologías centrales/periféricas para referirse a los países donde se originó o no esta disciplina tiene una doble limitación. De un lado, como él mismo reconoce, no permite pensar la estructuración actual (ni sus despliegues, cabría añadir); que es precisamente el interés de explorar un encuadre sistémico en el análisis del campo antropológico mundial. Del otro, más problemático aún, esa distinción no permite pensar las disímiles genealogías que cuestionan la visión canónica, lineal y simplista del origen de la antropología en los establecimientos en los Estados Unidos, Francia y Gran Bretaña. Esta visión descarta de entrada lo que Esteban Krotz (1993: 10) señalaba como la “búsqueda de antecedentes propios” para las antropologías del Sur, o lo que Stocking (2002) indicaba respecto de que la historia de la diversidad estaba aún por escribirse para el caso de las antropologías metropolitanas.

Ahora bien, esa ausencia de marcación y naturalización de las particularidades metropolitanas que se hacen pasar por “la disciplina”, el tener por sentado que unos paradigmas en tensión desarrollados por ellas constituyen la identidad o comunalidad de la matriz disciplinaria, nos entrapa en una lectura esencialista que nos distancia de la comprensión de la historicidad y multiplicidad de las prácticas y relaciones concretas que han constituido los establecimientos antropológicos en diferentes partes del mundo, así como la posicionalidad y asimetría entre ellos. Además, la vocación universalizante de las antropologías metropolitanas de la que nos habla Cardoso de Oliveira debe ser objeto de escrutinio.

No podemos reproducir sin mayor crítica el hecho de que entre los antropólogos metropolitanos exista la tendencia a imaginar que sus interpretaciones son de alcance universal, obliterando su lugar de enunciación y la situacionalidad institucional y geopolítica de su producción (Mato, 2001).

En uno de los números de la revista *Ethnos* de principios de los años ochenta, destinado al análisis de casos de seis antropologías de diferentes países (India, Polonia, Sudán, Canadá, Brasil y Suecia), aparecieron dos artículos importantes que elaboraban una lectura en términos sistémicos relevantes para el análisis del actual campo antropológico mundial. En su introducción, titulada "La configuración de las antropologías nacionales", Tomas Gerholm y Ulf Hannerz proponían ya la distinción entre antropologías centrales o metropolitanas y periféricas, así como las interconectadas nociones de estilo y antropologías nacionales. Con la distinción centro/periferia, Gerholm y Hannerz (1982: 6) buscaban dar cuenta de las desigualdades estructurales de las diferentes antropologías en el "orden mundial de la antropología", que tiene mucho que ver con las posiciones pasadas y presentes de los respectivos países en el sistema mundo. Estas desigualdades se expresan en la asimetría en el ejercicio de influencias de las antropologías metropolitanas o centrales con respecto a las periféricas.

Los mecanismos por medio de los cuales se acentúa esta asimetría incluyen la visibilidad desigual entre unas y otras en la industria editorial, centrada en los países metropolitanos, y el predominio de los lenguajes de las antropologías centrales, en particular, del inglés. Así, "No existen [...] 'barreras naturales' en torno a lo que los antropólogos británicos, estadounidenses o franceses escriben o publican en sus medios de expresión nativos" (Gerholm y Hannerz, 1982: 8). Los escritos de los antropólogos metropolitanos tienden a ser accesibles internacionalmente (por las mediaciones lingüísticas y de la industria editorial), aunque estos escriban para una audiencia local. Los recursos y las fundaciones gubernamentales o privadas en ciertos países metropolitanos, como el British Council o el Programa Fulbright, son igualmente factores que contribuyen a las asimetrías en el flujo e influencia

de unas antropologías sobre otras, asociados con el lugar de estos países concretos en la geopolítica mundial.

Además de esta relación de asimetría estructural entre el centro y la periferia, Gerholm y Hannerz consideran que existen especificidades de estilo nacionales que diferencian las antropologías entre sí. Estas especificidades tienden a reducirse en función del énfasis en la supuesta uniformidad de la ciencia, que se imagina dividida sólo en términos de tendencias teóricas, pero no por sus características nacionales (Gerholm y Hannerz, 1982: 14). No obstante, Gerholm y Hannerz consideran que las particularidades nacionales, tanto como las de estilos cognitivos, deben explorarse en términos de las especificidades del sistema educativo, las características de la vida intelectual de cada país y por la "constelación de eventos y circunstancias que parecen dar origen a ciertas sensibilidades, a la 'experiencia decisiva' de una generación en particular" (Gerholm y Hannerz, 1982: 15). En última instancia, para estos autores, las situaciones nacionales dan forma a particularidades que constituyen las antropologías nacionales; y no sólo para las antropologías periféricas, sino además para las metropolitanas. Un importante aspecto resaltado por Gerholm y Hannerz es que, en el interior de las nacionales, también se presentan asimetrías que no se pueden pasar por alto: "Las antropologías nacionales, no menos que la antropología mundial, pueden tener su centro y periferia" (1982: 21).

En síntesis, contrastando con los planteamientos de Cardoso de Oliveira, la distinción entre antropologías periféricas y centrales sugerida por Gerholm y Hannerz busca dar cuenta de la situación estructural del campo de la antropología reconociendo la relevancia de las particularidades en términos de estilos nacionales, tanto para las antropologías periféricas como para las metropolitanas.

El otro artículo relevante para los propósitos de mi argumentación, aparecido en la revista *Ethnos*, fue escrito por el historiador de la antropología George W. Stocking. Uno de los planteamientos centrales de Stocking (1982: 172) consiste en diferenciar, dentro de la tradición euro-estadounidense, entre las antropologías orientadas a la construcción imperial (*anthropologies of "empire-building"*) y las orientadas a la construcción nacional (*anthropo-*

logies of "nation-building"). La distinción surgía del énfasis en el estudio de los otros distantes y exteriores, en el primer caso (antropologías inicialmente halladas en los dominios coloniales o por fuera de Europa o los Estados Unidos), o bien en el enfoque sobre los otros internos, en el marco del propio Estado-nación. Para Stocking, esta distinción ha marcado de forma significativa la construcción del objeto y las articulaciones políticas de las antropologías. Sobre este aspecto volveré más adelante.¹

Stocking diferencia, además, dos grandes tradiciones antropológicas nacionales. De un lado, considera la existencia de unas tradiciones antropológicas hegemónicas asociadas a los países que han sido dominantes en la historia de la ciencia moderna y en las cuales incluye a Gran Bretaña, Francia, Alemania, los Estados Unidos y la Unión Soviética (recordemos que escribe en el mundo de principios de los años ochenta) (Stocking, 1982: 178). De otro lado, habla de antropologías periféricas entre las cuales distingue al menos tres tipos en relación con el espectro de posibles vínculos con la otredad: las "secundariamente metropolitanas" (Suecia y Polonia), las de "asentamientos blancos" (Canadá anglófona, Québec y Brasil) y las de "excolonias" (India y Sudán) (Stocking, 1982: 179).

Para una perspectiva sistémica del actual campo antropológico transnacional, es relevante destacar tres elementos de los planes de Stocking. Primero, que en vez de una distinción entre

1 Gustavo Lins Riberio y Arturo Escobar han planteado que esta distinción desconoce que en la actualidad "detrás de la construcción de imperio siempre existe un Estado-nación" (2008: 25). De ahí que "las antropologías de la construcción de imperio sean también antropologías de la construcción de nación" (Riberio y Escobar, 2008: 25). Obviamente, no se puede afirmar lo inverso, puesto que no todas las antropologías de construcción nacional se articulan en su edificación imperial. Estos autores indican, incluso, que la relación es más compleja, ya que, de un lado, ciertas antropologías (como en Portugal, Australia, Brasil, Canadá y México) se orientan con mayor o menor énfasis al estudio por fuera de sus Estados-nación, sin que esto signifique que sean de construcción imperial; y, del otro lado, una antropología como la de Francia o la de Japón se orientan, de forma simultánea la primera o a través del tiempo la segunda, a la construcción de imperio y de nación.

antropología auténtica o "madura" (identificada con tradiciones como las francesa, británica y estadounidense)² y sus variaciones diletantes en las periféricas, lo que encontramos son articulaciones políticas de estudio de diferentes otredades, por pretensiones tanto de edificación imperial como de construcción de nación. Así, aunque en la geopolítica contemporánea se hayan sucedido variaciones sustantivas en esas orientaciones de construcción imperial con respecto al mundo de los años ochenta, esto no significa que dichas pretensiones hayan sido abandonadas ni que en la actualidad no marquen diferencias entre los establecimientos antropológicos. Por tanto, si se comparan los establecimientos en los Estados Unidos y en Colombia, es evidente que el primero se encuentra marcadamente orientado hacia el estudio de otredades en lugares por fuera de sus fronteras, mientras que en Colombia casi la totalidad de los estudios y las intervenciones antropológicas se despliegan dentro del propio país.

Un segundo elemento, la sugerencia del concepto mismo de tradiciones antropológicas hegemónicas, es una pista para aventurarse a elaborar de manera más profunda las relaciones de poder y diferenciación que constituyen el actual campo de las antropologías: este punto será tratado más adelante. Por último, al proponer una topología dentro de las antropologías periféricas (independientemente de la medida en que se compartan los términos y criterios concretos de su tipologización), nos invita a problematizar las lecturas simplistas que asumen como un todo homogéneo estas antropologías.

Más recientemente, el antropólogo japonés Takami Kuwayama (2004) vuelve sobre la distinción entre antropologías centrales y periféricas para dar sustento a la noción de sistema mundo de la

2 Las tradiciones concretas que aparecen como el paradigma de la antropología dependen del lugar desde el cual uno esté examinando el campo. En gran parte de América Latina y en los Estados Unidos, las tradiciones más salientes son la francesa, la inglesa o la estadounidense. Algunas escuelas italianas, alemanas y hasta holandesas tienen su relevancia en ciertos establecimientos de América Latina (Guber y Visacovsky, 1999).

antropología (*world-system of anthropology*). Según Kuwayama, “la antropología constituye un ‘sistema mundo’ en el cual los Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia están posicionados en el ‘centro’ o núcleo. Su poder hegemónico ha relegado a otros países, especialmente aquellos con tradiciones intelectuales no-occidentales, a la ‘periferia’ o al margen del sistema” (2004: 36). Kuwayama (2004: 42) es consciente de los problemas analíticos de un modelo como el que propone, en tanto oblitera las especificidades y fluidez de las antropologías reducidas a una clasificación dualista.³ El hecho de que considere a la antropología japonesa –marcada en ciertas fases por lo que Stocking denominó como una orientación a la construcción imperial, situada en un país del Norte y con un establecimiento consolidado que sobrepasa los dos mil practicantes– antropología periférica nos indica que las antropologías periféricas no son para nada homogéneas ni el simple resultado de una orientación a la construcción nacional o de pertenecer a un país del Sur. Otro aspecto que introduce Kuwayama es el de las tradiciones intelectuales no occidentales, referidas a la utilización de lenguajes nacionales que no circulan en Occidente y también al evidente carácter eurocéntrico de las prácticas de formación, de estilo y de argumentación, incluso entre las antropologías periféricas en países más o menos occidentalizados, como sería el caso de América Latina y el Caribe.⁴

Kuwayama describe algunos de los dispositivos de la hegemonía que operan en el sistema mundo de la antropología. En primer lugar, indica el consistente patrón de negligencia de las antropologías centrales con respecto a las antropologías marginales o periféricas. Este patrón implica que sólo quienes, siguiendo una

actitud mimética, se pliegan a los estilos de argumentación y escritura del centro, quienes asumen publicar en sus revistas y editoriales, son objeto de reconocimiento en las antropologías centrales: “Esta práctica plantea un gran dilema a los académicos periféricos/nativos porque la conformidad al centro puede aparecer como imitativa, mientras que la no conformidad probablemente resultará en el desconocimiento de su trabajo por ser incomprendible” (2004: 40).

En segundo lugar, Kuwayama se refiere a que en las antropologías centrales confluye la comunidad local, dentro de la cual se escribe, se debate y se inserta el trabajo de sus antropólogos (sobre todo si se trata de la estadounidense), con la audiencia antropológica global, mientras que en la periferia los antropólogos deben escindir-se entre la comunidad local y la audiencia global.

En tercer lugar, anota la asimetría entre los establecimientos antropológicos, resultante de la “intimidad peculiar” de la relación colonial, en la cual, como resultado de los legados coloniales, las clases educadas o elites locales hablan a sus antiguos colonizadores en su lengua. Esto ha contribuido, dice, a la preeminencia en el sistema mundo de antropologías como la de la India (2004: 44).

Finalmente, en concordancia con este argumento, Kuwayama (2004: 44) indica que las elites de los países periféricos y centrales constituyen a menudo una relación simbiótica, por lo que no es de sorprender que los vínculos entre los antropólogos de los centros y las periferias puedan ser bien estrechos, incluso más que los de estos últimos y las poblaciones marginalizadas y subalternizadas de sus respectivos países. El bagaje de clase privilegiada y la actitud elitista de algunos antropólogos en países periféricos como Colombia y ciertos vínculos institucionales donde logran tener una presencia predominante parecen mostrar lo acertado de este punto de Kuwayama.⁵

3 En este sentido, Carlos Alberto Uribe precisaba: “las antropologías periféricas no constituyen un todo homogéneo, como ciertamente tampoco lo son las antropologías centrales” (2005: 71).

4 En esta dirección, hace ya más de una década que la antropóloga afroamericana Faye Harrison escribió que: “la antropología se mantiene como un proyecto intelectual –e ideológico– predominantemente occidental que está inscrito en la relación de poder que favorece secciones de clase y bloques históricos de pertenencia o con alianzas al mundo de la minoría blanca” ([1991] 1997: 1).

5 Este argumento se elabora con detalle en el capítulo 3.

ESTABLECIMIENTOS ANTROPOLÓGICOS PERIFÉRICOS Y “OTRAS ANTROPOLOGÍAS”

Las primeras investigaciones sobre las implicaciones para el campo antropológico de las relaciones entre el lugar donde se desarrollan los estudios y el origen del antropólogo se articularon en torno a la categoría de “antropologías indígenas” (*indigenous anthropologies*) y a la Asociación de Antropólogos del Tercer Mundo.⁶ Con motivo de un simposio en Australia, en julio de 1978, al que fueron invitados participantes de diecisiete países,⁷ se propuso ese término como categoría de trabajo para indicar “la práctica de la antropología en el propio país, sociedad o grupo étnico” (Fahim y Helmer, 1980: 644). Con el mejor espíritu del mundo de la Guerra Fría y algo inspirados en el vocabulario de la teoría de la modernización, las antropologías indígenas se asociaban a las practicadas en el Tercer Mundo o, lo que se consideraba lo mismo, a las de los países no occidentales. Aunque se reconocía que algunos “antropólogos occidentales” estaban volviendo su atención hacia intereses o problemas domésticos, las antropologías indígenas se pensaban como propias del Tercer Mundo. Ese concepto suponía que la relación entre el lugar de la investigación y la identidad del antropólogo tenían implicaciones de fondo:

Muchos argumentan que las premisas fundamentales de la empresa antropológica son, o deberían ser, las mismas sin importar la identidad del investigador o el lugar

6 De acuerdo con Fahim y Helmer (1980: 645), esta asociación fue fundada en Houston, Texas, en 1977, con el objetivo de combatir los prejuicios de la antropología con respecto a la gente del Tercer Mundo, haciéndola menos etnocéntrica en el uso del lenguaje y de los paradigmas.

7 Esta reunión fue financiada por la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (Fahim y Helmer, 1980: 644). Un aspecto por explorar es cómo establecimientos metropolitanos y antropologías hegemónicas se constituyen en mediadores de la consolidación de debates y posiciones sobre las relaciones de poder en el campo transnacional de la antropología.

(*locus*) de la investigación. No obstante, el supuesto subyacente en el concepto de trabajo de las “antropologías indígenas” es que un cambio en el actor (i.e. local en contraste con foráneo) implica un cambio en el papel y la perspectiva del antropólogo (Fahim y Helmer, 1980: 644).

Se establecía así una distinción sustantiva entre “antropólogos foráneos u occidentales” y “antropólogos del Tercer Mundo o no-occidentales”, que se expresaba en diferencias en el papel y la perspectiva antropológica. Así, mientras los antropólogos occidentales operaban en un ambiente académico claramente establecido y del cual participaba un significativo número de colegas, los de los países no occidentales trabajaban en general por fuera de un establecimiento académico, participando a menudo de programas gubernamentales orientados a la obtención de resultados concretos o en otro tipo de labores, objeto de discusión y evaluación pública (Fahim y Helmer, 1980: 647). Los factores profesionales y sociopolíticos enfrentados por los antropólogos locales en los países del Tercer Mundo implicaban una labor de respuesta a necesidades locales diferente de las agendas estrictamente académicas desde las que operaban antropólogos foráneos de los establecimientos occidentales. Así, la premisa de Fahim y Helmer era que: “si la antropología es un producto de la sociedad en la que existe, los roles deben ser diversos antes que estandarizados, y los roles de los antropólogos deberían presumiblemente variar de un país a otro y fluctuar a lo largo del tiempo” (1980: 647).

De esta manera, el lugar y la identidad no eran simples suplementos o agregados de un modelo de ciencia universal, sino aspectos inmanentes a dos tipos de antropologías distintos. Para Fahim y Helmer (1980: 647), la dicotomía entre antropólogo indígena o foráneo tiene un carácter heurístico, pues busca evidenciar la diferencia en los problemas éticos y de investigación que enfrenta cada uno, sin desconocer que los primeros establecen posiciones muy diversas con respecto a los grupos locales. Fahim y Helmer toman distancia del concepto de “antropologías indígenas” por

la ambigüedad que puede acarrear,⁸ y terminan sugiriendo que estas problemáticas se pueden examinar mejor desde la distinción entre antropólogos foráneos y antropólogos locales.

Muy cercano a "antropologías indígenas", pero sin superponerse con él, está el concepto de "antropologías nativas". Formulado en los años setenta por Delmos Jones, se refiere a una "serie de teorías basadas en preceptos y supuestos no-occidentales en el mismo sentido que la antropología moderna se basa y apuntala las creencias occidentales" ([1970] 1988: 30-31). En este sentido, "antropología nativa" indica un modelo radicalmente diferente del que se identifica como occidental. Por tanto, para Jones, esta diferencia tiene profundas implicaciones políticas sobre la descolonización del conocimiento antropológico en general. Según Fahim y Helmer (1980: 645), estos dos conceptos no se superponen, ya que las antropologías nativas serían sólo una faceta de las indígenas; para ellos, estas últimas no sólo comprenden las diversas relaciones que se pueden establecer entre el antropólogo local y la gente estudiada, sino que también se interesan por las consecuencias epistemológicas y operacionales de estas relaciones.

En América Latina, las elaboraciones paralelas de Esteban Krotz y Cardoso de Oliveira han sido paradigmáticas para pensar las es-

8 Entre las críticas referidas al modelo de las antropologías indígenas, son de particular relevancia las sugeridas por Talad Asad al final del artículo de Fahim y Helmer. En primer lugar, Asad (1980: 661) pone en cuestión la posibilidad de establecer una homogeneidad disciplinaria bajo el rótulo de "antropólogos occidentales", y mucho más para el de "antropólogos no-occidentales". Asad también argumenta que no se puede asumir que un miembro de una nación o de un grupo étnico siempre posee la misma perspectiva que otros miembros de esta nación o grupo étnico. Las perspectivas pueden variar por posiciones diferentes en términos de clase social, lugar de origen, trayectorias personales, generación y género, entre otras. Finalmente, Asad llama la atención sobre no asumir sin mayor examen el supuesto de la garantía de una suerte de privilegio epistémico de los paradigmas nativos: "Después de todo, no existe garantía de que los 'paradigmas indígenas' sean mejores [...] No es el origen de unas teorías dadas, métodos y explicaciones lo que nos dirá si son más adecuadas (cualquiera sea su definición) que las que tenemos, sino algún intento de demostrar que son en efecto más adecuadas" (1980: 662).

pecificidades de los establecimientos antropológicos de la región. Las confluencias y diferencias con el modelo de las antropologías indígenas son muy interesantes. Para Krotz (1993: 8), una de las cuatro características de las antropologías del Sur consiste precisamente en que los estudiosos y los estudiados son ciudadanos de un mismo país. Más que una simple cercanía geográfica entre los lugares donde se recoge y se analiza la información, lo que Krotz enfatiza es el hecho de que los estudiados pueden conocer y debatir los resultados del trabajo antropológico y, más relevante aún, que:

[El hecho de que] estudiados y estudiosos son afectados (aunque no necesariamente de la misma manera) por decisiones políticas y económicas emanadas de las instituciones públicas en cuya configuración y legitimación ambos toman parte crea un vínculo entre intereses profesionales e intereses sociales y políticos muy diferente del que puede darse en el caso de un investigador visitante con respecto al grupo social que estudia durante un tiempo (1993: 9).

Además de esta suerte de destino político compartido, Krotz (1993: 9) indica que las variables socioeconómicas, religiosas, regionales, étnicas y de género forman parte de los estudios mismos, ubicando de manera diferente a los antropólogos del Sur con respecto a los foráneos.

Por su parte, para Cardoso de Oliveira ([1993] 2004: 40), la antropología latinoamericana ha implicado una nueva dimensión de la práctica antropológica y, por tanto, el surgimiento de un nuevo sujeto epistémico, puesto que las labores de los antropólogos latinoamericanos no se vuelcan al estudio de otros-distantes, sino que se realizan en una doble inscripción científica y política en relación con los otros internos que participan del mismo proceso de construcción de la propia nación. En este sentido, más que una réplica de la situación dominante de las antropologías centrales, en América Latina:

Se trataría [...] de un punto de vista diferente, significativamente reformulado, en el cual la inserción del observador –esto es, del antropólogo como ciudadano de un país fraccionado en diferentes etnias– acaba por ocupar un lugar como profesional de la disciplina en la etnia dominante, cuya incomodidad ética sólo es diluida si pasa a la acción –sea en la academia o fuera de ella– como intérprete y defensor de aquellas minorías étnicas (Cardoso de Oliveira, [1993] 2004: 41).

De ahí que, para el antropólogo latinoamericano “la práctica de su profesión pasa a incorporar una práctica política, cuando no en su comportamiento, sin duda en su reflexión teórica” (Cardoso de Oliveira, [1993] 2004: 41). Lo que está en juego para el antropólogo en estos países es, por tanto, “su *ciudadanía* y su *profesión*, concebidas ambas como las dos caras de una misma moneda” (Cardoso de Oliveira, [1993] 2004: 41; el destacado es agregado).⁹

En la línea de los aportes de Krotz y Cardoso de Oliveira, la colombiana Myriam Jimeno (2000, 2005) ha indicado la especificidad de las antropologías en Colombia en particular y de América Latina en general en términos de la condición de ciudadanía de los antropólogos y los grupos humanos con los cuales trabajan. En este sentido, afirma que “la construcción de conocimiento antropológico se realiza en condiciones donde el Otro es parte constitutiva y problemática del sí mismo, y ello implica un esfuerzo peculiar de conceptualización y modifica la relación del antropólogo con su propio quehacer” (Jimeno, 2005: 46). Esto se traduce en una relación en la que la producción de conocimiento

9 Para Cardoso de Oliveira es claro que en esto consiste la especificidad de las antropologías latinoamericanas, una especie de estilo regional, que las diferencia de otras antropologías periféricas y de construcción de nación: “Aunque la participación en la construcción de la nación no sea un monopolio del antropólogo latinoamericano [...] entiendo que en América Latina dicha participación asume contornos bastante específicos. Me refiero a la especificidad antropológica, así como a su horizonte teórico, identificables en varios países latinoamericanos como *indigenismo*” ([1993] 2004: 42).

antropológico se encuentra estrechamente ligada a una intervención política, ya que “los sectores estudiados no son entendidos como mundos exóticos, aislados, lejanos o fríos, sino como copartícipes en la construcción de nación y democracia en estos países” (Jimeno, 2005: 46).

En su análisis histórico de la antropología en Colombia, Jimeno marca el surgimiento de la figura del “investigador-ciudadano” en una corriente crítica de los modelos más convencionales y que derivó en una antropología “comprometida”.¹⁰ Esta supone una especificidad que no puede ser medida en términos de artículos publicados o debates teóricos convencionales: “Su producción no circula a la manera de los productos usuales de conocimiento, en forma de artículos y ensayos, sino que está contenida en un abundante cuerpo de textos, informes y conceptos técnicos inéditos, con escasa circulación” (Jimeno, 2000: 176). Antes bien, su especificidad radica en una serie de intervenciones con diversas implicaciones políticas y sociales (2000: 176).

Para evidenciar las especificidades del establecimiento antropológico colombiano, François Correa (2005) examina las condiciones de ejercicio, orientación y “capitalización” de los resultados de los extranjeros que hacen trabajo de campo en Colombia de las que han constituido la práctica de los antropólogos del país.¹¹

10 En una dirección semejante parecen haberse articulado otras tradiciones antropológicas en la región, como lo evidencia el trabajo de Rosana Guber y Sergio Visacovsky para la Argentina: “Así, para fines de los sesenta, la Argentina contaba con un creciente número de antropólogos que no se definían ni como folklorólogos, ni como etnólogos, ni tampoco como prehistoriadores, sino como otra cosa que, prontamente, recibió el nombre de Antropología Social. En la Argentina esta designación no remitía a las escuelas dominantes de los Estados Unidos y Europa Occidental, sino que se definía, por oposición, a la Antropología oficial, por una práctica próxima a la gestión y al análisis de la Argentina moderna. Sus nuevos cultores se definieron como intelectuales comprometidos con la realidad nacional, reformulando los debates metropolitanos desde el contexto y el pensamiento latinoamericanos” (Guber y Visacovsky, 1999: 8).

11 Para un análisis de las diferencias en los tiempos, encuadre y alcance de las modalidades de hacer trabajo de campo entre los antropólogos brasileños y los extranjeros, véase Ramos (1990).

En primer lugar, los extranjeros cuentan con financiaciones que pocos antropólogos del país pueden obtener;¹² además los extranjeros (o quienes siendo colombianos ocupan su lugar) responden a demandas disciplinarias y a comunidades académicas cuyo ejercicio consiste principalmente en contrastar sobre el terreno (en cualquier parte del mundo) las elaboraciones teóricas en proceso para, con una agenda y ritmos previamente establecidos, producir disertaciones, libros o artículos que serán publicados siguiendo las líneas de argumentación, los estilos y formatos de los establecimientos antropológicos de los que proceden.

En este sentido, la antropología de los extranjeros hecha en Colombia se refiere predominantemente a condiciones de ejercicio y lugar definidos sólo por sus contribuciones académicas al campo disciplinario. Estos antropólogos tienden a seguir una versión de profesionalización de la disciplina que, a pesar de las febriles críticas sobre la representación etnográfica (o tal vez en gran parte por ellas), se mantiene por fuera de toda discusión:

A pesar de la variedad de deconstrucciones, las críticas y los cuestionamientos que han sonado en los últimos años, es más bien la versión específica del profesionalismo la que enfrentamos. Esta versión es británica o estadounidense 'clásica': un antropólogo de campo, en otro lugar, se enfrenta y supera las dificultades, escribe sus hallazgos en un texto llamado etnografía (yuxtaponiendo teoría y datos) y es empleado en una institución académica (Ben-Ari, 1999: 390).

En contraste con la labor de los antropólogos extranjeros que hacen trabajo de campo en Colombia, Correa sostiene que: "El antropólogo nacional no sólo está obligado a poner a prueba

12 Con la excepción de quienes ocupen el lugar del antropólogo extranjero; esto es, que como estudiantes de doctorado o como académicos inscritos en los establecimientos metropolitanos accedan a esos recursos y que, por tanto, respondan a las lógicas y condiciones de esos establecimientos.

sus resultados en el exclusivo campo académico; depende de su comunicación con otras experiencias teórico-prácticas, y, sobre todo, de los efectos de su discurso y de las implicaciones de su conocimiento" (2005: 117).

Las observaciones presentadas –desde las de Fahim y Helmer hasta las de Krotz, Cardoso de Oliveira, Jimeno y Correa– tienen en común el hecho de señalar la existencia de unas antropologías que se han venido imaginando y haciendo de modos distintos de los que generalmente aparecen en el grueso de los manuales y las genealogías disciplinarias. Esas antropologías suponen, para usar la expresión de Cardoso de Oliveira, un nuevo sujeto epistémico, pero también una actitud diferente frente a los sujetos antropológicos con los cuales se comparten horizontes y destinos en el marco de las comunidades nacionales. No es la curiosidad de la mirada distante o de la imagen propia que el espejo del imaginario de una diferencia radial pueda reflejar en nombre de un conocimiento antropológico universal lo que constituye esas "otras antropologías". Estas se caracterizarían por una relación con el conocimiento y la labor que no se agota en la formulación de registros etnográficos o elaboraciones teóricas consignadas en artículos, libros, disertaciones doctorales y ponencias, cuya audiencia predominante es una comunidad antropológica en centros académicos. Mientras más distantes de esa curiosidad y más mundanales y situados sean los imperativos institucionales, académicos y políticos de los que emergen y se consolidan esas antropologías, más irreconocibles, borrosas e impuras aparecen a los ojos de los antropólogos interpelados por las antropologías hegemónicas.¹³

13 No está de más recalcar que es un error metodológico e histórico yuxtaponer los establecimientos periféricos con las antropologías subalternizadas. En aquellos confluyen de forma contradictoria antropologías hegemónicas con antropologías subalternizadas. Además, las otras antropologías también se encuentran en los establecimientos centrales. Por supuesto, las modalidades de existencia de esas antropologías subalternizadas pueden tomar visos diferentes en unos y otros establecimientos precisamente por el mayor o menor peso de sus institucionalizaciones.

Ahora bien, esto no significa que los establecimientos antropológicos periféricos sean homogéneos en las relaciones de poder internas, posiciones frente a los modelos dominantes y articulaciones¹⁴ de lo político. En Colombia, por ejemplo, no es lo mismo hacer antropología en ciudades de provincia, como Popayán o Santa Marta, que en la capital, Bogotá, dada la centralización de recursos y la concentración de instituciones antropológicas en esta última; pero, incluso en una misma ciudad como Bogotá, existen diferencias significativas entre una universidad privada de elite como la de los Andes y una pública como la Nacional. Estas diferencias y especificidades de locación se traducen en desigualdades en las condiciones y los términos de la conversabilidad antropológica en el establecimiento antropológico en Colombia.

Las posiciones con respecto a los modelos de antropologías dominantes también abarcan una amplia gama que va desde quienes se pliegan ciegamente y operan como sus mediadores locales hasta las posiciones más críticas y radicales que se consideran a sí mismas como antiantropología.¹⁵ Con respecto a las articulaciones con lo político, se presentan diferencias, como en las modalidades más (neo)liberales que operan dentro de un reformismo que no cuestiona estructuralmente el statu quo, e incluso abiertos antagonismos en las más radicales, que piensan las intervenciones en términos de transformaciones estructurales.

HEGEMONÍAS Y DISCIPLINAMIENTO

Son varios los aspectos y planos a considerar a fin de arrojar luz sobre el lado mundanal y oscuro del disciplinamiento así como sobre los anclajes en los dominios sociales, económicos y políticos de los que emergen y en los que se consolidan, disputan y disuel-

14 De manera general, se puede definir "articulación" como una relación de una no relación.

15 Al respecto, véase la entrevista realizada a Luis Guillermo Vasco (2006). También se puede consultar el artículo de Pérez (2010).

ven las formaciones antropológicas hegemónicas. En primer lugar, se debe subrayar que las hegemonías en un establecimiento antropológico no son simples imposiciones de fuerza ni una dominación de orden ideológico a la manera de una "falsa conciencia", ni siquiera en los establecimientos periféricos, donde algunas de las hegemonías de las metrópolis tienden a osificarse como objeto de consumo y diferenciación a través de las mediaciones de antropólogos locales que se posicionan en sus establecimientos precisamente por su labor de "traductores". Las hegemonías se establecen en disputas permanentes, no sólo por la definición de los términos, formatos, valoraciones y terrenos de lo que constituye lo antropológico en un momento determinado con respecto a acciones particulares, sino también por quiénes se benefician con los recursos materiales y simbólicos circulantes.

Por tanto, no hay una hegemonía consolidada y estable de una vez y para siempre, sino que se opera desde equilibrios más o menos inestables y sobre ámbitos precisos, definidos frente a otras potenciales o nacientes formaciones hegemónicas. Las hegemonías apuntan al manejo del disenso a partir del consentimiento; operan menos con contenidos compartidos que con modalidades de producción de exterioridades y alianzas (no es la imagen de la guerra de movimientos, sino la de posiciones de las que hablaba metafóricamente Gramsci).¹⁶

En segundo lugar, en antropología las hegemonías no se pueden desligar tajantemente de las que se articulan en las ciencias sociales y las humanidades, aunque no son un simple reflejo de ellas. Tiende a obliterarse que los establecimientos antropológicos se constituyen mediante procedimientos de diferenciación, confluencia y tensión con otros establecimientos disciplinarios y con quienes dicen encarnarlos (lo cual varía entre los distin-

16 En la misma dirección, James Clifford escribe: "En su funcionamiento normal, una disciplina no necesita realmente un consenso sobre los supuestos básicos. Como en una alianza hegemónica, en la perspectiva gramsciana se requiere el consentimiento, algunos importantes intereses superpuestos, y un espíritu de vivir y dejar vivir a través de diferencias" (2005: 27).

tos países e incluso entre localidades). Las hegemonías en antropología muchas veces se refieren a hegemonías disciplinariamente más comprensivas, ya sea en sus sintonías y alianzas o en sus contrapunteos. Así, por ejemplo, en el establecimiento estadounidense, lo que se ha dado en llamar el “giro discursivo” o el “descentramiento del sujeto” condensa disputas de orden teórico explícitamente asociadas a pugnas por hegemonías que no se circunscriben a los límites disciplinarios. Por tanto, es relevante comprender cómo se mueven y encajan las hegemonías en disciplinas concretas en nombre de debates epistemológicos o teóricos, cómo incluso las hegemonías de unas disciplinas se atrincheran en una angustia defensiva, mientras que otras se abrazan febrilmente a estos debates. En los Estados Unidos y en América Latina, los estudios culturales, la teoría poscolonial y los estudios de la subalternidad se han destacado particularmente en la vinculación, la contestación o la defensa de las hegemonías en antropología.

El tercer aspecto es que, a partir de Gramsci sabemos que la hegemonía no se limita al aparato de Estado, sino que se constituye y disputa en los diversos terrenos de la sociedad civil. Las hegemonías establecidas en uno o entre diferentes establecimientos antropológicos no son producidas exclusivamente por procedimientos y dinámicas intrínsecas a lo disciplinario o transdisciplinario, sino también a sus imbricaciones con las relaciones de dominación, explotación y sujeción que operan en la sociedad en su conjunto y, más allá, en la geopolítica del sistema mundo. Una observación trivial es que las hegemonías suponen y movilizan una dimensión material expresada en flujos de recursos e infraestructuras que no caen del cielo desigualmente distribuidas en un país en particular o en el mundo en general por voluntad divina. Los procesos históricos y presentes que han conducido al mismo tiempo a la acumulación de riqueza y a la producción de la pobreza desigualmente distribuidas son ampliamente conocidos como para indicarlos aquí. Ahora bien, lo que se tiende a obliterar es cómo estos procesos de asignación y reproducción de privilegios se vinculan en concreto con la formación de las hegemonías disciplinarias en antropología.

Lo que resulta relevante para un establecimiento antropológico en un momento determinado y cómo se lo elabora no es un asunto meramente teórico o metodológico: se encuentra atravesado por intereses que constituyen a los antropólogos como sujetos sociales en un lugar específico,¹⁷ así como por intereses de los sectores sociales que intervienen directa o indirectamente en el sistema educativo y de producción de conocimiento en general o del establecimiento antropológico en particular. Así, por ejemplo, es en el cruce entre esos intereses y la operación de la maquinaria institucional (disciplinaria, pero también gubernamental, no gubernamental y empresarial) donde se establecen las condiciones de posibilidad para que ciertos estudios (y no otros) sean propuestos, financiados, escritos, publicados y citados.

Finalmente, teniendo en mente estos tres planos interrelacionados en los cuales se establecen y disputan las hegemonías, se pueden señalar algunos de los mecanismos y procedimientos mediante los cuales se reproducen actualmente las antropologías hegemónicas en y entre los diferentes establecimientos. La formación profesional es quizás uno de los que tiene mayor impacto en el disciplinamiento de las subjetividades antropológicas y en la incorporación de modalidades de lo que es posible pensar y realizar. Por tanto, dónde, con quiénes y cómo se forman predominantemente las nuevas generaciones de antropólogos, pero también cómo se inscriben en su labor profesional, todo ese conjunto permite entender las dinámicas de consolidación, confrontación y disolución de hegemonías en la antropología. Me refiero a un aspecto más profundo que la simple constitución de escuelas con sus figuras aglutinantes, aunque estas pueden entrar en la ecuación en determinado momento. Sin lugar a dudas, desde la

17 Respecto de las articulaciones entre lo social y lo académico en antropología, se cuenta con el análisis de Kant de Lima (1992) de las distinciones entre el establecimiento estadounidense y el brasileño. Las conexiones entre los intereses económicos de ciertos sectores se hace cada vez más evidente con la generalización del modelo corporativo en las universidades y otras entidades académicas. Al respecto, para la antropología británica, véase el artículo de Eeva Berglund (2006).

formación se ponen en juego cuestiones de estilo, pero también de prestigio y de redes, que posicionan de manera diferente a los antropólogos. No obstante, el disciplinamiento de subjetividades antropológicas refiere a un plano más profundo; esto es, al proceso de subjetivación que constituye las identidades disciplinarias y que marca la manera en que los sujetos son interpelados por la disciplina. Igualmente, por la incorporación de modalidades de lo que es posible pensar y realizar, entiendo los hábitos de pensamiento y acción como resultado de la formación profesional que son asumidos y reproducidos por los individuos, la mayoría de las veces, sin reflexionar sobre ellos.

Este aspecto de la formación profesional contribuye a comprender por qué las antropologías hegemónicas estadounidenses están consolidándose globalmente como las formas hegemónicas en el campo mundial.¹⁸ El colosal tamaño del establecimiento estadounidense¹⁹ produce y alimenta a la mayoría de los antropólogos, atrayendo hacia sí a muchos provenientes de las más diferentes regiones del mundo. Es cada vez mayor el número de

18 Para el Brasil, según Cardoso de Oliveira, "La influencia francesa, muy fuerte y hegemónica durante las décadas de 1940 y 1950, fue sustituida progresivamente por la influencia anglo-estadounidense en las décadas siguientes" (2000: 18). Algo semejante ha sucedido en Colombia, donde cada vez adquieren mayor presencia las discusiones y el estilo de argumentación de las antropologías hegemónicas estadounidenses. Es importante no perder de vista, sin embargo, que no en todos los establecimientos este proceso se presenta con la misma intensidad; aunque la tendencia global sugiere que se vienen produciendo estos desplazamientos.

19 Gustavo Lins Ribeiro (2005: 59) hace un balance del número de antropólogos inscritos a las diferentes asociaciones, lo cual puede servir como un indicador del tamaño de los establecimientos antropológicos. Cerca de once mil antropólogos eran, hace dos años, miembros de la Asociación Antropológica Estadounidense (AAA). A esta le seguía en número la Sociedad Japonesa para la Antropología Cultural, con poco más de dos mil asociados. Con entre mil y mil quinientos asociados estaban la Asociación Rusa de Antropólogos y Etnólogos, la Asociación Brasileña de Antropología y la Asociación Europea de Antropología Social. La Asociación de Antropólogos Sociales del Commonwealth (ASA) apenas cuenta con seiscientos miembros, mientras que la francesa no supera los doscientos cincuenta.

estudiantes que viajan desde sus países a realizar, sobre todo, sus estudios doctorales. Además de la escala, cabe agregar el autocentramiento y la modalidad en que se realiza la formación antropológica en ese establecimiento, que tiene fuerte impacto en subjetividades y hábitos. Con "autocentramiento" me refiero a que el grueso de la producción antropológica allí se encuentra discutiendo y citando antropólogos que operan dentro de él o, en el mejor de los casos, que publican en inglés. Por su parte, los estudiantes deben cursar varios años una serie de clases y seminarios obligatorios y otros opcionales en los cuales se los somete a un intenso ritmo de lecturas, exposiciones orales y escritura de ensayos e informes que no sólo son objeto de calificación, sino de permanente escrutinio sobre la *performance* de cada estudiante. Se examina al estudiante constantemente, tanto sobre el manejo de contenidos como sobre las maneras de argumentación oral y escrita, incluyendo una etiqueta académica y normatividades generalmente no explicitadas, pero que forman parte del bagaje de comportamientos esperados.²⁰ Es precisamente en ese plano donde se inserta una suerte de sentido común disciplinario desde el cual operan las antropologías hegemónicas del establecimiento estadounidense. Esto hace que en lugares como Colombia, por ejemplo, se perciba una creciente influencia de esas antropologías hegemónicas debido en parte a la mediación de algunos de los antropólogos que han recibido allí sus títulos de doctorado y ocupan lugares más o menos privilegiados.²¹

20 Como Kant de Lima (1992) evidencia en su análisis de la formación profesional en el establecimiento estadounidense, muchas de estas maneras de argumentar, etiquetas y normativas tienen sentido en tanto se articulan con preceptos y actitudes sociales muy específicos de los Estados Unidos.

21 Para el caso de las antropologías periféricas localizadas en las anteriores colonias, Eyal Ben-Ari sostenía: "Considere el mero hecho de que tantos anteriores súbditos coloniales son entrenados en la antigua metrópolis con la escritura de una tesis doctoral acerca de su cultura de origen en el idioma de sus antiguos amos. Esta situación representa de nuevo el factor colonial en curso en las prácticas insituacionales de la antropología contemporánea. Al 'posibilitar'—permitiendo, invitando, atrayendo— que los académicos del Tercer

Esta figura del mediador de las hegemonías antropológicas es crucial, sobre todo en los establecimientos periféricos: no se requiere que “haya estado allí” (para darle una vuelta a la famosa expresión de la crítica del presentismo etnográfico y las políticas de la representación antropológica), aunque su autoridad puede radicar en gran parte en eso. Cabe mencionar también que no todos los antropólogos asumen una posición mimética con las hegemonías del establecimiento en el que recibieron o que fundamentan sus acreditaciones.²²

La relevancia de la figura del mediador para la reproducción de ciertas hegemonías tiene que ver con el aura de autoridad que pueda llegar a movilizar para sí, la actitud de pliegue o rechazo de las hegemonías en cuestión y el lugar que ocupe en las relaciones de poder institucionalizadas. En relación con este punto, para el caso de los profesores de antropología, Carlos Alberto Uribe afirmaba que en Colombia se considera que:

Se es un “buen” docente universitario [...] en la medida en que se haga una mediación adecuada con la antropología metropolitana. Esto quiere decir que ejercer la docencia universitaria impone la necesidad de actuar desde una posición mimética en relación con un centro o centros de producción de conocimientos metropolitanos y, sobre todo, con relación a las figuras tutelares de los correspondientes linajes (2005: 76).

Para el caso del Japón, Yamashita, Bosco y Eades señalan algo semejante: “muchos académicos japoneses adoptan como una estrategia en su carrera la exégesis e interpretación de un teórico particular para las audiencias locales” (2004: 8).

Mundo se unan a las discusiones de la antropología académica, ¿no se reproducen de nuevo las relaciones de poder del colonialismo?” (Ben-Ari, 1999: 404).

²² Estas hegemonías pueden florecer en otros establecimientos en tanto se incorporen a las disputas locales, por lo que sufren transformaciones más o menos profundas.

Los estudiantes de los países periféricos que viajan a realizar sus posgrados en las antropologías centrales tienen su correlato opuesto en la figura del investigador (estudiante que realiza su tesis doctoral o profesional) cuyo objeto de estudio se encuentra en países periféricos y que viaja para recolectar información; y también en la figura de la “autoridad antropológica” que viene de invitado para dictar charlas magistrales o desarrollar seminarios. Las universidades e instituciones en la periferia del campo antropológico mundial se circunscriben a formar antropólogos locales y, en ocasiones, de manera incompleta o en una primera fase que requiere del ritual del paso por los centros dominantes para completar posgrados a fin de adquirir credenciales y autoridad antropológica. En este sentido, Esteban Krotz observa:

La estancia en una universidad del Sur es vista, en el mejor de los casos, como una especie de trabajo de campo y [...] un número extraordinario de antropólogos del Sur han sido estudiantes y profesores visitantes sólo en países del Norte y nunca del Sur; sin duda, esta situación inhibe, aparte de todo lo demás, en propios y extraños la conciencia de la mera existencia de una antropología del Sur y conduce, en caso de tomar nota de ella, a concebirla apenas como el “pariente pobre” de *la antropología* propiamente dicha (1993: 8).²³

Una actitud que puede considerarse como “mentalidad de periferia” también contribuye a la consolidación de las hegemonías y a la subalternización de otras antropologías. Esta actitud tiene dos

²³ Gerholm y Hannerz hacen una observación parecida: “Los representantes del centro han ido a las periferias, o aquellos de las periferias al centro. No obstante, quién va donde no revela la jerarquía de las relaciones; aquellos del centro usualmente viajan para enseñar, mientras que los de la periferia van más a menudo a aprender. Siempre parece haber algunos estudiantes extranjeros en los departamentos de antropología de las universidades más grandes de las metrópolis, quienes en su regreso pueden ocupar una parte prominente en sus antropologías nacionales” (1982: 9).

posiciones que son como dos lados de la misma moneda: el lado de quien asume la actitud de menosprecio de las formas locales de conocimiento antropológico —a las que no considera en un plano de igualdad con las propias— y que experimenta el sentimiento de un “deber civilizatorio” que lo obliga a instruir a los “nativos”; y el lado de quien se pone en el lugar del mentalmente colonizado, con una posición “malinchiana”, que se pliega deslumbrada a los designios y avatares de las antropologías hegemónicas.²⁴ Los mecanismos que operan para quienes asumen este lugar pasan por lo que Carlos Alberto Uribe describe como el deseo mimético de ser un Otro, de ocupar el lugar del Amo y de la Ley:

No es tanto que alguna antropología del “Norte” silencie nuestras “subdesarrolladas” o “endebles réplicas” de antropología en un escenario conspirativo, sino más bien que nosotros estamos bien contentos con el intento de devenir Otro, de ser como “ellos”, representantes de esta antropología metropolitana que intentamos duplicar como nuestro modelo y rival (1997: 25-26).

Las revistas especializadas y la industria editorial también son lugares donde se constituyen y disputan formas hegemónicas. Al respecto, no todas las revistas especializadas o casas editoriales se encuentran en la misma posición. Lo que se puede señalar, algo escuetamente, como una distribución desigual del prestigio, forma parte del mismo engranaje de recursos y disputas pasadas que

24 Este no es un fenómeno exclusivo de los antropólogos, sino que se conecta con una actitud intelectual de periferia. Al respecto, Gabriel Zaid escribía, en un artículo sobre el fetichismo de las citas: “los académicos latinoamericanos [...] citan devotamente a los más oscuros profesores europeos y norteamericanos, ignorando a sus colegas nacionales o latinoamericanos, ya no se diga a los simples colegas referirse a los trabajos de las instituciones extranjeras donde obtuvieron su doctorado es una forma de recordar dónde estuvieron y de vestirse con su autoridad. Citan, traducen e invitan a sus profesores, aplican sus métodos; sueñan con ser autorizados como sus representantes, a cargo de una sucursal. Su máxima ambición es publicar donde ellos publican” (2003).

se proyectan en el presente para posicionar de distinta manera a estas revistas y casas editoriales.

Una forma importante de circulación de las antropologías hegemónicas son los textos publicados en forma de artículos y libros, que se expresan no sólo por medio de sus contenidos y políticas editoriales, sino también en las plantillas de las estrategias argumentativas, la extensión, citas y, por supuesto, el idioma en el que aparecen.²⁵ Así, por ejemplo, para mencionar el contenido, en la revista *American Anthropologist*, publicada por la American Anthropological Association, se asume como antropología el modelo boasiano de las cuatro ramas, que se ha constituido en uno de los ejes del sentido común disciplinario estadounidense y mantenido gracias a su inercia institucional.²⁶ Ahora bien, tanto en su formato impreso como en las versiones electrónicas, es claro que el volumen y el alcance en los establecimientos periféricos de las revistas especializadas y de las casas editoriales de los metropolitanos —en especial, las de los Estados Unidos y Gran Bretaña— se deben en gran parte a las figuras de los mediadores y de las traducciones. Lo mismo ocurre en el interior de un establecimiento, incluso en los metropolitanos, donde algunas revistas y casas editoriales poseen mayor visibilidad e impacto que otras, debido precisamente a sus vinculaciones con los tres planos de la hegemonía ya mencionados.

Más allá de la mayor o menor difusión de ciertos contenidos, estas revistas especializadas e industria editorial contribuyen a con-

25 Para las ciencias políticas, Timothy W. Luke (2000) hace un examen pormenorizado de las prácticas de disciplinamiento de las ciencias políticas en los Estados Unidos. Son de particular relevancia sus observaciones sobre los procedimientos asociados a las publicaciones, y su lugar en la normalización de los individuos y en la consolidación de cánones y de figuras disciplinarias. Gran parte de sus planteos son aplicables al establecimiento antropológico estadounidense y, más allá de este, en algunos aspectos importantes, a los que en los centros o periferias del sistema mundo vienen siendo objeto de transformaciones radicales en relación con los estándares de calidad, transparencia y productividad académica.

26 Para un examen de las disputas internas y posiciones críticas en torno a este modelo, véase Segal y Yanagisako (2005).

solidar las hegemonías en antropología al modelar las *formas* de lo que es posible argumentar. Estas plantillas de la argumentación antropológica posicionan de manera diversa a los antropólogos, por la dificultad que implica manejarlas con destreza. Como nos recuerdan Yamashita, Bosco y Eades, “publicar en Occidente requiere el manejo de complejos vocabularios teóricos y de estilos de escritura que están cambiando constantemente, y que para los hablantes no nativos son extremadamente difíciles de adquirir y mantener” (2004: 7). Ahora bien, para Kant de Lima estas formas son centrales en la imposición de los límites de la producción intelectual:

El control en la producción intelectual en general y en la antropología en particular como una disciplina académica, científica no es logrado en la academia por la censura de los contenidos de los enunciados o, al menos, no sólo haciendo esto. Este control incluye la imposición de las *formas de expresión académica* que, en último análisis [...] imponen sus límites sobre la producción intelectual en el proceso de su domesticación (1992: 207).

Estas formas de lo que es posible argumentar son igualmente modeladas por actividades como los congresos disciplinarios, donde se regula el cómo de la palabra del mismo modo que el de los silencios. No obstante, los alcances de estos se relacionan con la presencia, lo que los limita en comparación con las revistas especializadas y la industria editorial.

Finalmente, en el posicionamiento y la disolución de las formas hegemónicas de antropología y de las modalidades concretas de disciplinamiento, no se pueden dejar de considerar las prácticas asociadas a la figura de los evaluadores. Quién evalúa a quién, con qué criterios e implicaciones constituye uno de los terrenos más poderosos donde se disputan y reproducen las hegemonías y donde los individuos deben plegarse a las expectativas disciplinantes. En el establecimiento estadounidense, por ejemplo, esta figura del par evaluador es omnipresente y, en general, opera tras bambalinas emitiendo conceptos que se consideran inapelables e

irreversibles.²⁷ Interviene en las fases de formación, desde las de los estudiantes hasta las de los antropólogos más veteranos; desde la financiación de un proyecto de investigación o la publicación de sus resultados hasta la posibilidad de ser contratados o despedidos de los centros académicos. Todo esto ocurre en una profesión que se asemeja más a la tarea de producción en una fábrica que a la labor del artesano en su taller.²⁸

De ahí que, como lo ha indicado Don Brenneis (2004: 582), en el establecimiento estadounidense, antes que estar en condiciones de escribir textos sobre cultura (y de poder debatir en ellos sobre las representaciones etnográficas), los antropólogos deben escribir por dinero para una audiencia de pares evaluadores que decidirán sobre su aceptación o rechazo. Pero después de haber logrado la financiación y de haber escrito sobre cultura, los pares

27 “La evaluación por pares es un proceso no sólo de las propuestas para la financiación de investigación, sino también los artículos para ser publicados en las revistas y los manuscritos de los libros. Como tal, este proceso es central en la vida académica en los Estados Unidos—casi omnipresente y siempre muy destacada—. Al mismo tiempo las rutinarias y recurrentes prácticas de interacción mediante las cuales se logra la evaluación por pares—y a través de las cuales se configuran resultados consecuentes—se mantienen en gran parte desapercibidas, incluso para muchos de nosotros que estamos rutinariamente ligados a esta” (Brenneis, 2004: 582).

28 Al respecto, cuestionando la narrativa del etnógrafo como la de un artesano que escribe textos de la cultura, Richard Fox argumentaba contundentemente: “Deberíamos conocer mejor antes que creer estos mitos del carácter de la antropología como artesanía. Incluso desde que se profesionalizó en la academia, la producción de la antropología ha tenido lugar no sólo a través de la etnografía artesanal, sino también bajo condiciones fabriles—por ejemplo, en los departamentos universitarios, en las reuniones profesionales, durante las conferencias académicas y en las bibliotecas—. Admitimos incluso la ‘disciplina industrial’ encontrada en los departamentos—cargas de cursos, evaluaciones de contratación, polfúcas de sábaticos por ejemplo—y la forma en la cual establece las condiciones para la (in) producción de la antropología. Criticamos los tiempos de la disciplina puestos en escena en las principales reuniones: las ponencias de diez minutos en las cuales no se puede decir casi nada y las secciones simultáneas a las cuales deseáramos asistir. ¿Realmente manufacturamos nuestro próximo proyecto de investigación para la NSF o la NEH o lo vendemos?” (Fox, 1991: 9).

evaluadores intervienen en los procesos de publicación y de reconocimiento institucional de los resultados.

Sin embargo, los establecimientos de los países periféricos no se encuentran exentos de estas prácticas. En Colombia, por ejemplo, van de la mano con el posicionamiento de una serie de intervenciones que corporativizan la producción académica, mediante las cuales se aplican mecánicamente criterios de calidad como la indexación de revistas especializadas y las evaluaciones de resultados institucionales o individuales. En su aparente neutralidad, objetividad y consenso en la medición de la calidad y en la visualización de la producción intelectual, se introducen supuestos de las formaciones hegemónicas de la antropología.

2. Singularidades y asimetrías en el campo antropológico transnacional

En muchos lugares del mundo se cuenta en la actualidad con establecimientos antropológicos con trayectorias e historias que se remontan a varias generaciones y comprenden varios centenares (y a veces miles) de practicantes (Ribeiro, 2011). Las comunidades antropológicas ya no se circunscriben a un puñado de antropólogos en unos pocos países de Europa y en los Estados Unidos, donde, por primera vez, se constituyó institucionalmente la disciplina. Además del crecimiento demográfico y la complejización de estos primeros establecimientos, en gran parte de los países de América Latina, África, Europa y Asia han surgido comunidades de antropólogos locales que realizan labores de investigación y docencia, así como de intervención social, diseño de políticas públicas y participación política, entre otras. Congresos disciplinarios, publicaciones especializadas y programas de formación en pre y posgrado existen en muchos de estos establecimientos desde hace varias décadas.

Se corre el riesgo de diluir la importancia de las singularidades de los establecimientos antropológicos si se siguen ciertas interpretaciones de la globalización que enfatizan la homogeneización económica, política y cultural del mundo. Es errado entender la creciente interconectividad mundial como signo y garantía de una comunidad antropológica planetaria homogénea, desjerarquizada y desterritorializada. En lugar de ser una disciplina homogénea que se practica de la misma manera, con el acento puesto en los mismos conceptos, agendas, entramados institucionales y estrategias metodológicas en todo el mundo, hay significativas variaciones en y entre los establecimientos en los cuales operan diferentes comunidades locales, nacionales o regionales. La diferencia, entonces, ya no radica en la exterioridad y el objeto de

estudio, sino que es constitutiva del campo antropológico mundial. De ahí la relevancia de comprender la singularidad de los diferentes establecimientos, las modalidades de financiación, los vínculos institucionales específicos dentro de los que operan, las articulaciones con otras formas de conocimiento académico y, más allá de lo académico, sus trayectorias, modalidades de formación, subjetividades disciplinarias, estrategias argumentativas y mecanismos de difusión, debate e instrumentación de los resultados del trabajo antropológico, entre otros aspectos.

Otra cuestión asociada al actual campo antropológico transnacional que merece nuestro examen se refiere a la asimetría. Si bien hay un incremento en el "viaje" de antropólogos y antropologías como efecto de la mayor interconectividad a partir de la globalización, estos desplazamientos no se realizan con la misma intensidad y efecto en todas direcciones. Unos viajan más que otros y bajo diferentes premisas y alcances. Las condiciones materiales de movilidad (al igual que las lingüísticas), las formas de inserción y las direcciones de los flujos son distintas si se trata de establecimientos antropológicos periféricos o centrales. De ahí que no sólo deban considerarse las singularidades de cada uno, sino también las asimetrías entre ellos.

La primera parte de este capítulo presenta algunos criterios de encuadre para reconocer las singularidades de las antropologías en el mundo. Se argumenta la relevancia de superar los enfoques que parten de concepciones normativas de una unicidad trascendente de antropología, para plantear que es desde las prácticas y las relaciones concretas que deben entenderse las especificidades de los diversos establecimientos antropológicos. En la segunda parte, se examinan algunos de los planteos asociados a la Red de Antropologías del Mundo, sugeridos para dar cuenta de las diferencias y asimetrías en el campo transnacional. En particular, se observa su distinción entre antropologías hegemónicas y subalternizadas, así como los argumentos sobre la asimetría en la visibilidad de las diferentes antropologías. El capítulo concluye indicando la relevancia de aplicar sobre nuestras propias prácticas algunas de las enseñanzas que han resultado de la labor antropológica.

Antes que una etnografía o una historia de establecimientos antropológicos particulares para ilustrar mi argumento, o un ejercicio comparativo que sustente los puntos de confluencia y diferenciación entre ellos, este capítulo es una elaboración teórica de algunos planteos pertinentes para pensar la singularidad y la asimetría en y entre las antropologías practicadas en diferentes partes del mundo; porque, a pesar de considerar relevante la fundamentación empírica de esos planteos, he preferido limitarme al examen conceptual para los propósitos y alcances de este trabajo.

Es necesario que el lector tenga presente que este capítulo ha sido escrito desde la experiencia y la perspectiva de un antropólogo colombiano que ha realizado sus estudios de posgrado en los Estados Unidos. Esto significa que el conocimiento de los establecimientos antropológicos en otras partes del mundo (como las disímiles tradiciones en Europa, Asia y África) es de segunda mano, a través de la literatura o de algunas experiencias específicas y —he de reconocer—, en muchos aspectos, marcadamente limitado. Lo que me anima a presentar estos planteamientos es precisamente un reconocimiento de los límites propios que son manifestación de un desconocimiento más profundo y estructural de los diferentes establecimientos que habitamos.

CUESTIONES DE ENCUADRE: LAS SINGULARIDADES

Para dar cuenta del campo transnacional de las antropologías, debe tomarse en serio la singularidad de las antropologías practicadas en diferentes lugares del mundo. Esto significa abandonar la premisa ampliamente extendida de que existe algo así como una "antropología auténtica" (que por lo general se identifica con tradiciones concretas)²⁹ y de que sus variaciones en los países pe-

29 Las tradiciones concretas que aparecen como paradigmas de la antropología dependen del lugar desde el cual uno esté examinando el campo. En gran parte de América Latina y en los Estados Unidos, las tradiciones más salientes son la francesa, la inglesa y la estadounidense.

riféricos se deben entender como copias (la mayoría de las veces diletantes) que sólo de forma parcial (un "no-todavía") y desde una perspectiva heterodoxa logran ser consideradas como antropología. En palabras del antropólogo mexicano Esteban Krotz, estas antropologías "no son reductibles a meras 'extensiones' o 'réplicas' (acaño imperfectas) de un modelo antropológico original. Más bien, nos encontramos ante formas de generar conocimientos antropológicos que tienen características particulares" (1993: 8).

Si bien estas antropologías no pueden considerarse como simples imitaciones, también es cierto que en ellas han operado, desde su institucionalización, procesos contradictorios de mimetismo, subalternización y confrontación con respecto a las tradiciones antropológicas dominantes. El cuestionamiento del supuesto de que son desviación de un patrón naturalizado, no marcado y definido de antemano busca abrir un espacio analítico para examinar las singularidades en sus propios términos y con todos los procesos contradictorios de diferenciación e inscripción en el campo antropológico mundial. Por tanto, al tomar en serio la singularidad de sus diferentes articulaciones, se busca evidenciar los específicos entramados institucionales, sociales, políticos e intelectuales en los cuales emergen y se modifican las diversas antropologías. La especificidad de estos entramados no responde sólo a cuestiones de variantes nacionales o regionales, sino también a los modos de relación y a su posicionamiento con respecto a otras antropologías. La singularidad no significa aislamiento o ensimismamiento.

En este sentido, es necesario cuestionar una lectura metafísica o esencialista (como se quiera adjetivar) de la antropología (o de las antropologías) para centrarse en las prácticas concretas (lo que los antropólogos realmente hacen y enuncian en tanto antropólogos), así como en las diferentes capas de relaciones que

se. Pero también algunas escuelas italianas, alemanas y hasta holandesas tienen su relevancia en ciertos establecimientos de América Latina (véase Guber y Visacovsky, 1999).

permiten o impiden estas prácticas. Es necesario dejar de pensar en definir la antropología desde un a priori normativo, recurriendo a un criterio articulador (ya sea en el objeto, la metodología, el conjunto de paradigmas o los contenidos), para abrir la posibilidad de entender la multiplicidad de prácticas y relaciones que de hecho constituyen las antropologías existentes. La densidad, especificidad e historicidad de las prácticas y relaciones en lugares concretos deben tomarse en consideración como elementos fundamentales para evitar disputas inagotables y estériles que pretenden determinar en abstracto y de forma normativa lo que constituiría la comunalidad y las diferencias en y entre las antropologías.³⁰

Así, la diferencia en y entre las antropologías no tiene un carácter suplementario o derivado de una identidad primordial y trascendente. Desde esta perspectiva, se cuestiona, entonces, un modelo difusionista que subyace a muchos análisis del sistema mundo de la antropología en los que se asume la existencia de una antropología (en singular) identificada con ciertas tradiciones (principalmente las de Inglaterra, Francia y los Estados Unidos) y, por otro lado, una diversidad de antropologías híbridas o derivadas. Del mismo modo, implica el cuestionamiento de algo así como un núcleo, una esencia, un objeto, una metodología, una matriz o unos paradigmas definitorios de comunalidad transcendental expresada con mayor o menor variación en los diferentes contextos.

30 Al menos desde finales de los años sesenta, se encuentran pronunciamientos disímiles al respecto. En *Reinventing Anthropology*, por ejemplo, Dell Hymes afirmaba tajantemente: "Olvide la dificultad de definir la antropología o incluso de identificarla [...] Deje que la antropología sea lo que hacen los antropólogos" ([1969] 1974: 7). Más recientemente, el antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot abre su libro sobre la antropología en los tiempos de globalización con el contundente enunciado: "La antropología es lo que hacen los antropólogos" ([2003] 2011: 35). Por su parte, Johannes Fabian (2008: 237) puntualiza que lo que hacen los antropólogos no es una actividad centrada en sí mismos (como puede desprenderse de ciertas manifestaciones extremas de este tenor en el establecimiento estadounidense), sino en relación con otros.

Al señalar la relevancia de entender las singularidades de las antropologías mediante el estudio de las prácticas que las constituyen, no pretendo ignorar la presencia de procesos de normativización y subjetivación que constriñen y definen las condiciones de posibilidad de estas prácticas. Por el contrario, deseo resaltar que estos procesos de normativización y subjetivación deben estudiarse histórica y etnográficamente, y no presuponer que se basan en una definición general de antropología. Con tal presuposición se corre el doble riesgo de no justipreciar la singularidad de las diferentes antropologías (sobre todo la de aquellas que han sido marginadas e invisibilizadas en los establecimientos centrales y periféricos) y de equiparar de facto lo antropológico con sus expresiones dominantes.

Ahora bien, la diversidad en y entre antropologías no hace de ellas entidades cerradas, resultantes de un aislamiento y entrapadas en sus límites. Su diversidad es más bien resultado de sus constantes y múltiples relaciones (dialogales y de poder) en diferentes escalas que de su aislamiento. No obstante, al indicar las interrelaciones, tampoco se pueden desconocer los entramados específicos constituidos por relaciones, recursos, afectos, intereses, pasiones, por ejemplo, los que pueden definir los marcos del Estado o de la lengua. No se trata de una antropología que se difunde y llega de la misma manera a diferentes lugares del mundo, sino que, desde el comienzo, eso que se llama “antropología”, en singular, es esencialmente efecto de una mirada retrospectiva y disciplinante que en ningún lado ha existido realmente. Si uno va más allá de los manuales que caricaturizan y simplifican las genealogías de las disciplinas, lo que se presenta en sus comienzos son diferencias sustantivas, tensiones y dispersiones en y entre los distintos establecimientos (véase Stocking, 2002). Incluso cuando las antropologías institucionalmente articuladas se circunscribían a unos pocos establecimientos (como en Inglaterra, Francia y los Estados Unidos, y también en Alemania e Italia, entre otros), detrás de las nociones de “antropología cultural”, “antropología social” y “etnología” no estaba en juego exactamente el mismo proyecto.

A propósito de esto, Stocking destaca: “A pesar de la aparente unificación abarcadora del término ‘antropología’, en realidad

hay una gran diversidad dentro de la tradición antropológica euro-americana. La historia de tal diversidad está todavía por ser escrita” (1982: 172). Podemos recordar, sin ir más lejos, que la arqueología o la antropología física eran partes integrantes o no de un proyecto dependiendo de la tradición, o de cómo los conceptos centrales de “cultura”, “sistema social” y “estructura” se discutían de manera diferente en estos establecimientos. Por supuesto, al interior de estos no ha habido tampoco una homogeneidad o consenso, como a veces se pretende suponer con nociones como las de “escuela” o “teoría”.³¹

Por tanto, el campo de las antropologías ha sido más heterogéneo desde sus inicios de lo que tiende a presentarse. No obstante, hoy presenciamos una mayor complejidad y profundización de estas heterogeneidades, no sólo por la consolidación de múltiples establecimientos antropológicos en diferentes lugares del mundo, sino por la expansión demográfica y temática de los más antiguos.³² La multiplicación y densificación de los establecimientos antropológicos no se encuentra predicada sobre una antropología idéntica que se aclimataría, con mayor o menor éxito, a las diferentes condiciones locales. Las variaciones observables en el actual campo antropológico mundial no deben considerarse como simples efectos de superficie de un núcleo primordial que garantizaría su mismidad última y trascendente.

Una de las implicaciones más sustantivas de estos planteos radica en que, una vez situados en el plano de las prácticas y relaciones, se hace evidente que los bordes de lo antropológico (las fronteras disciplinarias) y, más aún, de lo académico (las fronteras que definen el conocimiento experto) se desdibujan y problematizan. No hay más un objeto, un método, unos héroes culturales o un conjunto de teorías garantes de una coherencia maestra desde donde se podría identificar, de una vez y para siempre, lo que

31 Para un examen de las dispersiones, los silenciamientos y las multiplicidades de la antropología en Francia, que se ha imaginado como una entidad homogénea, véase Archetti (2008).

32 Sobre esta expansión demográfica y temática en el establecimiento estadounidense, véase Geertz (2002).

constituye lo antropológico. Ahora bien, si estas fronteras se ven desdibujadas desde el plano de las múltiples prácticas de las antropologías del mundo, no es para abrazar un relativismo o nativismo epistemológico; no se puede desconocer que estos límites se instauran constantemente como relaciones de poder institucionalizadas que definen una exterioridad constitutiva (no homogénea y siempre problemática).

HACIA UNA PERSPECTIVA SISTÉMICA: LAS ASIMETRÍAS

Por antropologías hegemónicas se entiende el conjunto “de formaciones discursivas y prácticas institucionales asociadas con la normalización de la antropología académica llevada a cabo principalmente en los Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia” (Ribeiro y Escobar, 2008: 19). De ahí que la hegemonía refiera a la configuración y naturalización de cánones disciplinarios y de subjetividades que interpelan a los antropólogos no sólo en los establecimientos centrales, sino también en los periféricos. Entendida de esta manera, la hegemonía no es tanto la dominación como imposición o coerción, sino lo que con el paso del tiempo se convierte en los precipitados del sentido común disciplinario, y desde allí opera tendiendo a mantenerse fuera de todo examen.

Las antropologías subalternizadas serían aquellas formas de hacer antropología que, por diversos motivos, no encajan en las articulaciones hegemónicas en un momento determinado. Entonces, habitarían en los márgenes e intersticios de los establecimientos antropológicos de la periferia, pero también de los centrales. En establecimientos centrales como el de los Estados Unidos, se hallan antropologías subalternizadas y, en un establecimiento periférico como el de Colombia, también operan las hegemónicas. Ahora bien, con el concepto de “antropologías subalternizadas” no se busca apelar a un Otro (ahora encontrado en el interior del campo antropológico, pero aún imaginado como “anomalía”, “derivación”, “desviación” o “particularismo” culturalista) con el

objetivo de “mejorar” o de “corregir” este campo desde una propuesta multiculturalista, de acción afirmativa o de políticas de la identidad ni, menos aún, una celebración del relativismo epistémico donde “vale todo”. Tampoco se pretende sugerir que las antropologías subalternizadas sean necesariamente “mejores” que las hegemónicas. En esta distinción no reside un relativismo epistémico ni un juicio de orden moral que atribuiría a las primeras una existencia demoníaca mientras que las segundas operarían en formaciones angelicales.

Desde la perspectiva del campo antropológico transnacional o de una formación nacional determinada, entonces, serían subalternizadas aquellas modalidades que tienden a ser obliteradas o desconocidas por otras que se posicionan y naturalizan como las formas adecuadas y pertinentes de concebir y hacer antropología. Entiendo, por tanto, las subalternizaciones y las hegemonías como el resultado de múltiples y permanentes disputas y posicionamientos en los terrenos institucionales, discursivos y subjetivos que definen el campo transnacional y de las distintas formaciones nacionales de la antropología. No las considero, entonces, como una manifestación de cualidades intrínsecas de los antropólogos o de las tradiciones antropológicas, ni les atribuyo una implicancia de superioridad o inferioridad moral, epistémica o política por el mero hecho de articularse como hegemónicas o subalternizadas en un momento determinado.

Muchas de las subalternizadas pueden entenderse más precisamente como “antropologías otras” en tanto están basadas en una relación con el conocimiento y la labor antropológica que no se agota en la formulación de registros etnográficos o elaboraciones teóricas consignadas en artículos, libros, disertaciones doctorales y ponencias cuya audiencia predominante es una comunidad en centros académicos. Son antropologías que, por sus prácticas y formas de articulación, difícilmente serían reconocidas como tales desde muchas de las hegemónicas. No existen en función de buscar tal reconocimiento por parte de los establecimientos antropológicos dominantes, a escala global y en las formaciones nacionales. No las imaginamos como anomalías ni como desviaciones o derivaciones diletantes de “la antropología” (en

singular), encarnada en los cánones antropológicos de los centros imperiales. No son apropiaciones locales de “una disciplina universal” que sólo encontraría su “verdadera” expresión en los centros imperiales.

Las relaciones entre las antropologías hegemónicas y las subalternizadas (sean o no estas últimas antropologías otras) no son las de entidades autocontenidas que existirían independientemente unas de otras, tal como consideraban las culturas los culturalistas de la primera mitad del siglo pasado. No pensamos las relaciones de poder entre las diferentes antropologías como relaciones entre entidades constituidas de antemano y aisladas unas de otras, sino estructuradas en lo que puede denominarse “el sistema mundo de la antropología”. La relevancia analítica de este concepto radica en la posibilidad de dar cuenta de las relaciones estructurales de poder que operan entre los diversos establecimientos antropológicos y entre las distintas tradiciones en y entre tales establecimientos (Ribeiro, 2005; Ribeiro y Escobar, 2008). Al poner en evidencia la geopolítica del conocimiento que configura el campo de la antropología a escala global, se muestra que unas tradiciones y establecimientos antropológicos de la periferia o subalternizados han sido constituidos como “antropologías sin historia”, mientras que otras tradiciones y establecimientos centrales o hegemónicos son naturalizados como “la historia de la antropología”, como encarnaciones paradigmáticas de la disciplina (Krotz, 1993). Por eso, en lugar de suponer que las diferencias entre las tradiciones se reducen a un asunto de diversidad cultural de sus practicantes, preferimos considerar los contextos y las situaciones (epistémicos, institucionales, políticos, económicos) que estructuran las diferencias como desigualdades.

Las antropologías hegemónicas operan tanto como las subalternizadas en países como los Estados Unidos, Portugal o Colombia. Las articulaciones concretas entre unas y otras en el marco de una nación, región o localidad específica no se pueden suponer de antemano, porque no derivan automáticamente del lugar de esa nación, región o localidad en el concierto geopolítico global. No obstante, la correlación de fuerzas y las disputas entre ambas varían tanto en un establecimiento antropológico concreto como

en el campo transnacional en un momento determinado. Esta conceptualización de antropologías hegemónicas y subalternizadas tiene la ventaja, para el análisis, de pensar en términos de una geopolítica del conocimiento que, aunque con expresiones espaciales concretas, no sigue de manera automática la distinción geográfica entre países ni, mucho menos, implica una apología nativista o nacionalista de los establecimientos antropológicos de la periferia del sistema mundo. En otras palabras, estos conceptos parten del “reconocimiento de la necesidad de una crítica que mine la simple definición geográfica de la ‘periferia’ y del ‘centro’, especialmente cuando esta definición se reviste de una reversión esencialista de los términos en aras de esgrimir un nativismo como supuesto privilegio epistémico” (Colectivo WAN, 2003: 267). Desde la perspectiva del Colectivo WAN (2005), es relevante provincializar las antropologías hegemónicas, descentrarlas y marcarlas, mostrando los mecanismos y las relaciones de poder por los cuales a su interior y con respecto a otras antropologías (en los centros y en las periferias) constituyen barreras en la transformación de las actuales condiciones y los términos de conversabilidad antropológica global.

Gustavo Lins Ribeiro (2011: 83) ha propuesto las nociones de “cosmopolitanismo provinciano” y “provincialismo metropolitano”. Por “cosmopolitanismo provinciano” entienden la característica de que los antropólogos de las antropologías periféricas generalmente conocen y se refieren a la historia, los autores y las discusiones de las metropolitanas. No hacerlo puede poner en tela de juicio su competencia disciplinaria. En cambio, los antropólogos localizados en los establecimientos metropolitanos rara vez evidencian conocimiento de las antropologías periféricas y, menos aún, toman a sus autores y literaturas como interlocutores del mismo nivel que sus colegas *at home* (Gupta y Ferguson, 1997: 27).

Lo más paradójico de estas políticas de la ignorancia es que las antropologías periféricas tienden a desconocerse entre sí, incluso cuando se encuentran geográfica y lingüísticamente cercanas. Es probable que un antropólogo en Colombia sepa más de las discusiones, los autores y las problemáticas de las antropologías esta-

dounidense, francesa o inglesa que de las de Venezuela, Ecuador, Panamá o Argentina. Algo similar puede plantearse para África y Asia, donde los pasados lazos coloniales aún signan las tendencias en los vínculos intelectuales. Es relevante agregar que, aunque en mi caso puedo tener algunas referencias de las antropologías mexicana y brasileña, lo contrario es extraordinario, ya que las asimetrías se reproducen en el interior de las regiones, e incluso en un mismo país, entre sus capitales y provincias. Las influencias y orientaciones diferentes también son determinadas por los lugares en los cuales los antropólogos reciben su formación y entrenamiento, ya sea en sus países o fuera de ellos y, en este último caso, en qué lugar en particular.

Esta asimetría en el reconocimiento es lo que Esteban Krotz (1993) ha denominado el "silenciamiento de las antropologías de Sur", que se produce por el abierto desconocimiento de su existencia por parte de los antropólogos en las metrópolis o, muy a menudo, por considerarlas "como una especie de 'eco' o versión diluida de la antropología propiamente dicha que es y sigue siendo únicamente la generada en los países originarios de la disciplina, documentada en sus revistas y empresas editoriales, producida y transmitida en sus universidades" (Krotz, 1993: 7). Este silenciamiento se expresa concretamente en los cursos de las universidades sobre el pensamiento antropológico o en los manuales sobre la historia de la disciplina, donde generalmente se omiten autores y contribuciones por fuera de las tradiciones estadounidense, francesa y británica. Así, las del Sur aparecen como antropologías sin historia, como simples copias diletantes de las "verdaderas antropologías", que constituyen la historia y los paradigmas de la disciplina. Esta idea no se encuentra sólo en las centrales, sino también en las mismas antropologías del Sur; lo que indica cuán poco examinadas y extendidas son ciertas premisas sobre las que se edifican y expresan no sólo diferencias, sino también jerarquizaciones. Que esta idea circule y sea ampliamente aceptada en las antropologías periféricas es explicable precisamente por las operaciones hegemónicas que naturalizan unos cánones y genealogías como la antropología y la historia disciplinaria.

Otro aspecto importante es el relativo a que el silenciamiento no sólo afecta a las antropologías de los países del Sur, sino a establecimientos antropológicos consolidados en ciertos países del Norte. Así, las antropologías en los países como Austria, Alemania, Italia, Canadá, España o Japón son también objeto de tales silenciamientos. Sobre el último país, por ejemplo, en un libro sobre las antropologías en el este y sureste asiático, los editores señalaban que "a pesar del gran número de antropólogos en Japón y del inmenso volumen de sus publicaciones, aún es sorprendente cuán poco conocido es este trabajo en Occidente" (Yamashita, Bosco y Eades, 2004: 6).

Esto nos indica que las relaciones de visibilidad y los posicionamientos de las antropologías apuntan a procesos y mecanismos más complejos que la simple expresión automática, en el campo transnacional de las antropologías, de las relaciones de poder y de riqueza entre el Norte y el Sur. Por supuesto que las condiciones materiales y el orden de posibilidades en que se inscriben los establecimientos no son los mismos, en general, en los del Norte y en los del Sur, pero las "antropologías sin historia" no son patrimonio exclusivo de estos últimos. Como nos recuerda el antropólogo colombiano Carlos Alberto Uribe (2005: 71), estas diferencias nos alertan sobre los riesgos de considerar, sin mayor examen, a las antropologías periféricas como una totalidad homogénea.

La ceguera respecto de ciertas tradiciones y su silenciamiento, sin embargo, no puede entenderse adecuadamente como simple ignorancia maniquea de algunos antropólogos en ciertos países del Norte que perversamente pretenden desconocer a sus colegas en establecimientos antropológicos periféricos. En primer lugar, porque muchas de estas actitudes son compartidas y abiertamente reproducidas por los colegas y los establecimientos periféricos. En segundo lugar, porque dentro de los establecimientos antropológicos más visibles y audibles en el campo transnacional, no son pocas las tradiciones antropológicas (autores, escuelas, historias, modos de hacer antropología) que han sido invisibilizadas y silenciadas. Lo que aparece como antropologías y antropólogos estadounidenses (o ingleses o franceses) en el campo transnacional, o incluso en los relatos dominantes dentro de la misma formación

nacional, es el efecto de una "selección de tradición" (en el sentido de Williams).

En los últimos años parece estar consolidándose un interés, en algunos ámbitos de los establecimientos antropológicos centrales y periféricos, por examinar las políticas de la ignorancia en y entre las diversas antropologías en el campo mundial, así como por revisar los supuestos sobre los que se constituyen y operan estos establecimientos. Publicaciones de números especiales de revistas, libros y eventos en diferentes partes del mundo dan cuenta de este creciente interés.³³ Cada vez hay mayor sensibilidad entre los antropólogos y las instituciones en los establecimientos centrales para asumir la colaboración y el reconocimiento de sus colegas en la periferia, cuestionando las modalidades extractivas de "investigación minera"³⁴ que han prevalecido. De otro lado, aunque ya desde hace varias décadas algunos antropólogos han estado elaborando críticas a los modelos metropolitanos de antropología y al colonialismo intelectual, recién en la actualidad han confluído disímiles voces en establecimientos periféricos que esgrimen preocupaciones sobre las nuevas y antiguas modalidades que sostienen una asimetría con los colegas y establecimientos dominantes y sus mediadores locales.³⁵ Parece entonces que ha llegado el tiempo en que la historia del campo antropológico mundial será reescrita con la paulatina irrupción y posicionamiento de las que hasta ahora han sido "antropologías sin historia".

33 Una muestra de las publicaciones son los libros colectivos de Bošković (2007); Ribeiro y Escobar (2008); Segal y Yanagisako (2005); Grimson, Ribeiro y Semán (2004); Yamashita, Bosco y Eades (2004), así como las diferentes series de *Anthropology News Letters* sobre las antropologías de diferentes partes del mundo.

34 En el contexto académico francés, circula esta expresión para hacer referencia al modelo de tomar los datos afuera para analizarlos y publicarlos en casa. Agradezco a Elisabeth Cunin por llamar mi atención sobre esta noción y sobre el interés que se atestigua sobre las antropologías periféricas, como lo evidencia un número especial del *Journal des Anthropologues* (110-111), 2007.

35 Véase, por ejemplo, el primer número de *Antípoda*, revista de antropología de la Universidad de los Andes en Bogotá. Puede consultarse en la siguiente dirección: <antipoda.uniandes.edu.co>.

TRANSFORMACIONES TECNOLÓGICAS Y (NUEVAS) SUBALTERNIZACIONES

En algunos aspectos, hacer antropología hoy parece ser bien distinto de lo que era hace sólo veinte años. Para mencionar una experiencia obvia, las prácticas escriturales y comunicacionales en la disciplina han sufrido el impacto de las transformaciones tecnológicas como la computadora personal, Internet y el correo electrónico. Incluso para la mayoría de quienes habitamos e hicimos antropología durante muchos años en un mundo sin estas posibilidades, es muy difícil imaginar gran parte de nuestras labores cotidianas actuales sin estas y otras prótesis tecnológicas. Escribir un artículo en una computadora portátil mientras se hace trabajo de campo, comentar el avance de investigación de un colega o estudiante que se encuentra a cientos de kilómetros, hacer circular y acceder a artículos y libros en versiones electrónicas, o realizar búsquedas en bases de datos en diferentes lugares del mundo son situaciones que ahora forman parte del trabajo cotidiano de muchos antropólogos.

La posibilidad, no sólo de escribir antropología, sino también de comunicar y sistematizar el conocimiento antropológico parece haber tenido cambios en ritmos y escalas inimaginables no muchos años atrás. Si consideramos el plano de estas transformaciones tecnológicas, podríamos afirmar que últimamente se ha ido consolidando un inusitado escenario donde es posible visibilizar, preservar y comunicar el conocimiento antropológico compartido y enriquecido con colegas en cualquier parte del mundo gracias a la capacidad tecnológica. Un antropólogo en un país periférico como Colombia o Angola, mediante una terminal de computación en su universidad o lugar de trabajo, puede tener acceso no sólo a un volumen de información de lo que hacen sus colegas en cualquier otro lugar del planeta, sino que también puede contactarlos e interactuar con ellos. A su vez, los antropólogos de cualquier sitio en el Norte podrían acceder a una serie de trabajos de sus colegas ubicados en los establecimientos antropológicos más distantes, así como establecer relaciones directamente con ellos.

Estas interacciones no son sólo virtuales, por supuesto. Los eventos académicos en los que confluyen antropólogos de diferentes países no son cosa del pasado, y quizás hoy más que nunca se ha incrementado el número, la frecuencia y las direcciones en que los antropólogos viajan para una actividad que implica la participación de colegas de otros lugares. No hay que olvidar, además, el creciente flujo de estudiantes de países del Sur que se dirigen a universidades del Norte para completar sus estudios de maestría o doctorado ni el de los colegas del Norte que son invitados como profesores, conferencistas o asesores en universidades o institutos del Sur.

Dadas las transformaciones tecnológicas y las interacciones anotadas, cabe preguntarse si nos encontramos en un proceso tendiente a la configuración de una auténtica comunidad antropológica transnacional, heterogénea y plural. O si, por el contrario, nos encontramos con que estas transformaciones no han logrado socavar viejas barreras existentes entre las antropologías y los antropólogos de diferentes partes del mundo. La cuestión sería entonces, ¿hasta qué punto han revertido o han afianzado los dispositivos convencionales con los que se han constituido las hegemonías y subalternizaciones de las antropologías en el campo transnacional y en las diferentes formaciones nacionales las relativamente recientes transformaciones tecnológicas en ciertas prácticas escriturales y comunicacionales de los antropólogos y la ampliación del número de sus interacciones?

Como se ha indicado, uno de los dispositivos que han definido hegemonías y subalternizaciones en el campo de la antropología transnacional es el de ciertas competencias lingüísticas. Hablar, escribir y publicar en algunos idiomas (como el inglés y –cada vez menos– el francés) tiene potencialmente un efecto de visibilidad mayor que hacerlo en otros (como el castellano o el japonés). Esto no se relaciona con el número de colegas hablantes en estos idiomas (que en japonés o en castellano no son nada despreciables), sino con la forma en que está configurado el campo antropológico transnacional, en el cual un idioma es el dominante en las interacciones en los escenarios a los que confluyen colegas de diferentes lugares. Este predominio del inglés en el campo trans-

nacional de la antropología hace que no resulten audibles ni visibles aquellas tradiciones y aquellos colegas que hablan en otros idiomas, posicionando de manera diferente a quienes tienen el inglés como idioma materno o que, por cuestiones de clase social, como en América Latina, han tenido la posibilidad de aprenderlo en colegios bilingües, con regulares estadías en los países anglófonos del Norte. Es importante no perder de vista que esto se refiere también a las competencias académicas de modalidades de argumentación y prácticas escriturales asociadas.

En relación con este aspecto, las transformaciones tecnológicas y los cambios señalados no sólo no han diluido el predominio del inglés sino que lo han reforzado. Las publicaciones seriales y los libros antropológicos que circulan en Internet están en inglés en su gran mayoría. Las políticas de la traducción siguen robusteciendo la prevalencia de los trabajos producidos en esa lengua, que se traducen en vez de posibilitar la escritura en otros idiomas. En las reuniones internacionales también se asume que sus participantes hablen en inglés. Muchos hemos sido testigos de que se descartan colegas en un evento determinado por su desconocimiento o falta de fluidez en esa lengua. Sin embargo, no son pocos los escenarios, como universidades o institutos en América Latina, a los que son invitados colegas que sólo hablan inglés o francés para dar charlas o conferencias con traducción simultánea.

Ahora bien, una cantidad de antropólogos ubicados en establecimientos periféricos del Tercer Mundo –muchos de ellos sin filiaciones a instituciones universitarias o académicas convencionales– se encuentran con la dificultad del acceso a la información producida principalmente en inglés, a la que se le agrega no solamente el tener que contar con el aparato tecnológico indicado para avanzar en sus investigaciones, sino el hecho de que muchas de las bases de datos de las revistas académicas no son de libre acceso, para no hablar de las versiones electrónicas de los libros. Les resulta aún más difícil lograr que sus elaboraciones (que, en muchas ocasiones, no son escritas ni publicadas) lleguen a ser visibles y audibles en el campo antropológico transnacional.

Además de estos impedimentos, las visibilidades y audiabilidades en el campo antropológico transnacional (y cada vez más en las formaciones nacionales periféricas) se encuentran asociados a la fijación y disputa de prestigios (capital simbólico, en el sentido de Bourdieu) en las instituciones académicas, como universidades o editoriales, lo cual a su vez troquea una asimétrica distribución de recursos y posicionamiento de tradiciones antropológicas y de antropólogos. En las últimas décadas, con las transformaciones tecnológicas y la profundización de las interacciones, el prestigio sigue concentrado fundamentalmente en un puñado de instituciones en los Estados Unidos, Inglaterra y, cada vez con menor incidencia, Francia. Con las diferencias del caso, estas matrices tienden a reproducirse en el plano de las formaciones nacionales. En su conjunto (tanto en el plano del campo transnacional como en el de las formaciones nacionales), operan como garantes de la conservación de ciertos privilegios y determinan la exclusión puntual o total de tradiciones y antropólogos asociados a las instituciones académicas con escaso prestigio o no que, incluso, se mantienen por fuera del establecimiento académico.

En suma, la capacidad tecnológica para escribir, comunicar, sistematizar y visibilizar el conocimiento tiende a reforzar dispositivos de subalternización de antropologías y antropólogos en el campo transnacional. En lugar de favorecer la consolidación de un campo transnacional heterogéneo y plural, lo que parece dominar son unas pocas expresiones y modalidades de las tradiciones antropológicas del mundo. Las transformaciones acaecidas en las últimas décadas han reforzado las limitaciones en la visibilidad y audiabilidad de las antropologías subalternizadas. Todo parecería indicar que el campo transnacional todavía se encuentra muy distante de posibilitar y alimentar la compleja heterogeneidad de antropologías existentes en el mundo, haciendo más problemático el asimétrico reconocimiento de ciertas modalidades y voces de la práctica antropológica.

COMENTARIOS FINALES

El expresidente de la American Anthropological Association, Don Brenneis, mostraba su sorpresa por la aparente inconsistencia de los antropólogos que en general evidencian habilidades extraordinarias para examinar situaciones complejas en sus trabajos de campo, pero que "son considerablemente menos analíticos sobre las redes institucionales que habitan diariamente aquí en casa" (2004: 581). Esta inconsistencia es la punta del iceberg que evidencia la dificultad de los antropólogos para aplicar sobre sí mismos el aparato analítico que han desarrollado en el estudio detallado de las más variadas e inusitadas manifestaciones humanas. El grueso de los antropólogos, incluso aquellos que debaten febrilmente sobre su disciplina, tiende a mantener fuera del análisis y del campo de visibilidad los entramados institucionales de la práctica propia, la urdimbre de premisas no habladas sobre las que se construyen los establecimientos antropológicos y las subjetividades articuladas con ellos. En general, el énfasis está puesto en "escuelas", "paradigmas", "rupturas epistemológicas", desplazamientos metodológicos y héroes culturales, y no en las condiciones de emergencia y transformación del ejercicio, de la diferenciación y de la jerarquización de los antropólogos mismos a partir de lo que hacen y dejan de hacer, así como de las narrativas que suelen tejer sobre sí y los silencios que estas suponen.

Si alguna enseñanza han dejado las innumerables investigaciones hechas durante el siglo pasado, es que las maneras en que los seres humanos pensamos el mundo y las formas de habitarlo se encuentran estrechamente imbricadas pero varían significativamente. Lo que hemos estudiado de múltiples maneras en los diferentes escenarios sociales y culturales en todo el planeta, parece ser más difícil de comprender cuando intentamos volver la mirada hacia nosotros mismos en nuestra labor de antropólogos. Da la impresión de que algunos aspectos sustantivos de nuestras propias prácticas se vuelven un punto ciego difícil de someter a examen. No es extraño observar la tendencia a naturalizar nuestra propia identidad disciplinaria apelando a narrativas que pretenden establecer especificidades y unicidades a través del tiempo y

el espacio, que desconocen las disímiles antropologías realmente existentes. Así, aunque la gran mayoría de los antropólogos hemos “desesencializado” nuestros análisis de las identidades o las culturas que estudiamos, cuando pensamos nuestras identidades disciplinarias, se instaura nuevamente una mirada esencialista y nos aferramos a entidades trascendentales que nos garantizarían la existencia de una antropología única, proveniente de un lugar (mítico, originario) o presente por debajo de las apariencias o diferencias superficiales.

Para comprender el sistema mundo de la antropología necesitamos “desesencializar” nuestra concepción de las antropologías, tanto como provincializar las expresiones dominantes que tienden a naturalizarse como paradigmas no marcados que definirían los términos y el espectro de las variaciones. Lo que relaciona a las diversas antropologías son prácticas institucionales y subjetividades cambiantes, objeto de disputas en y entre las antropologías y los antropólogos en un campo antropológico mundial saturado de diferencias y jerarquías respecto de las visibilidades y los posicionamientos.–

Aunque la disciplina en sus distintas expresiones tiene entre sus problemáticas fundacionales la comprensión de la diferencia, pareciera que sus institucionalizaciones en el campo transnacional y en las formaciones nacionales no permiten tomar realmente en serio estas diferencias en el interior de la disciplina, en la medida en que algunas de estas formaciones ponen en cuestión el sentido histórico y político que constituye la disciplina como una profesión liberal de académicos ocupados en alimentar sus carreras.

3. Naturalización de privilegios: sobre la escritura y la formación antropológica

Los antropólogos privilegiados, así como la gente privilegiada en todas partes, evitan examinar demasiado detalladamente un sistema del cual se benefician.

SUSAN DI GIACOMO (1997: 94)

El epígrafe de este ensayo llama la atención sobre la existencia de una desigualdad entre los antropólogos en relación con ciertos privilegios que derivan de un sistema del cual se benefician algunos antropólogos, por lo que estos, como otra gente privilegiada, tienden a evitar un examen detenido que podría poner en cuestión sus privilegios. El fragmento citado fue escrito pensando en el establecimiento antropológico estadounidense, lo cual puede parecer extraño para quienes observan desde una antropología periférica (Cardoso de Oliveira, 2000; [1993] 2004) o del Sur (Krotz, 1993). No son pocos los que desde estas antropologías tienden a percibir a tal establecimiento como rebosante de recursos financieros y académicos para todos sus integrantes.

Sin embargo, el establecimiento antropológico estadounidense no sólo es bien heterogéneo, sino que se encuentra atravesado por relaciones de poder que no determinan esos privilegios de una manera equitativa. Como consecuencia de un denso entramado de mecanismos institucionalizados, algunos antropólogos se encuentran en posiciones privilegiadas en términos de su visibilidad y posibilidad de intervención para reproducir o confrontar los cánones. El resultado es el posicionamiento de algunos antropólogos, agendas y tradiciones, y la consolidación de la marginación o subalternización de otros.

singular), encarnada en los cánones antropológicos de los centros imperiales. No son apropiaciones locales de “una disciplina universal” que sólo encontraría su “verdadera” expresión en los centros imperiales.

Las relaciones entre las antropologías hegemónicas y las subalternizadas (sean o no estas últimas antropologías otras) no son las de entidades autocontenidas que existirían independientemente unas de otras, tal como consideraban las culturas los culturalistas de la primera mitad del siglo pasado. No pensamos las relaciones de poder entre las diferentes antropologías como relaciones entre entidades constituidas de antemano y aisladas unas de otras, sino estructuradas en lo que puede denominarse “el sistema mundo de la antropología”. La relevancia analítica de este concepto radica en la posibilidad de dar cuenta de las relaciones estructurales de poder que operan entre los diversos establecimientos antropológicos y entre las distintas tradiciones en y entre tales establecimientos (Ribeiro, 2005; Ribeiro y Escobar, 2008). Al poner en evidencia la geopolítica del conocimiento que configura el campo de la antropología a escala global, se muestra que unas tradiciones y establecimientos antropológicos de la periferia o subalternizados han sido constituidos como “antropologías sin historia”, mientras que otras tradiciones y establecimientos centrales o hegemónicos son naturalizados como “la historia de la antropología”, como encarnaciones paradigmáticas de la disciplina (Krotz, 1993). Por eso, en lugar de suponer que las diferencias entre las tradiciones se reducen a un asunto de diversidad cultural de sus practicantes, preferimos considerar los contextos y las situaciones (epistémicos, institucionales, políticos, económicos) que estructuran las diferencias como desigualdades.

Las antropologías hegemónicas operan tanto como las subalternizadas en países como los Estados Unidos, Portugal o Colombia. Las articulaciones concretas entre unas y otras en el marco de una nación, región o localidad específica no se pueden suponer de antemano, porque no derivan automáticamente del lugar de esa nación, región o localidad en el concierto geopolítico global. No obstante, la correlación de fuerzas y las disputas entre ambas varían tanto en un establecimiento antropológico concreto como

en el campo transnacional en un momento determinado. Esta conceptualización de antropologías hegemónicas y subalternizadas tiene la ventaja, para el análisis, de pensar en términos de una geopolítica del conocimiento que, aunque con expresiones espaciales concretas, no sigue de manera automática la distinción geográfica entre países ni, mucho menos, implica una apología nativista o nacionalista de los establecimientos antropológicos de la periferia del sistema mundo. En otras palabras, estos conceptos parten del “reconocimiento de la necesidad de una crítica que mine la simple definición geográfica de la ‘periferia’ y del ‘centro’, especialmente cuando esta definición se reviste de una reversión esencialista de los términos en aras de esgrimir un nativismo como supuesto privilegio epistémico” (Colectivo WAN, 2003: 267). Desde la perspectiva del Colectivo WAN (2005), es relevante provincializar las antropologías hegemónicas, descentrarlas y marcarlas, mostrando los mecanismos y las relaciones de poder por los cuales a su interior y con respecto a otras antropologías (en los centros y en las periferias) constituyen barreras en la transformación de las actuales condiciones y los términos de conversabilidad antropológica global.

Gustavo Lins Ribeiro (2011: 83) ha propuesto las nociones de “cosmopolitanismo provinciano” y “provincialismo metropolitano”. Por “cosmopolitanismo provinciano” entienden la característica de que los antropólogos de las antropologías periféricas generalmente conocen y se refieren a la historia, los autores y las discusiones de las metropolitanas. No hacerlo puede poner en tela de juicio su competencia disciplinaria. En cambio, los antropólogos localizados en los establecimientos metropolitanos rara vez evidencian conocimiento de las antropologías periféricas y, menos aún, toman a sus autores y literaturas como interlocutores del mismo nivel que sus colegas *at home* (Gupta y Ferguson, 1997: 27).

Lo más paradójico de estas políticas de la ignorancia es que las antropologías periféricas tienden a desconocerse entre sí, incluso cuando se encuentran geográfica y lingüísticamente cercanas. Es probable que un antropólogo en Colombia sepa más de las discusiones, los autores y las problemáticas de las antropologías esta-

dounidense, francesa o inglesa que de las de Venezuela, Ecuador, Panamá o Argentina. Algo similar puede plantearse para África y Asia, donde los pasados lazos coloniales aún signan las tendencias en los vínculos intelectuales. Es relevante agregar que, aunque en mi caso puedo tener algunas referencias de las antropologías mexicana y brasileña, lo contrario es extraordinario, ya que las asimetrías se reproducen en el interior de las regiones, e incluso en un mismo país, entre sus capitales y provincias. Las influencias y orientaciones diferentes también son determinadas por los lugares en los cuales los antropólogos reciben su formación y entrenamiento, ya sea en sus países o fuera de ellos y, en este último caso, en qué lugar en particular.

Esta asimetría en el reconocimiento es lo que Esteban Krotz (1993) ha denominado el “silenciamiento de las antropologías de Sur”, que se produce por el abierto desconocimiento de su existencia por parte de los antropólogos en las metrópolis o, muy a menudo, por considerarlas “como una especie de ‘eco’ o versión diluida de la antropología propiamente dicha que es y sigue siendo únicamente la generada en los países originarios de la disciplina, documentada en sus revistas y empresas editoriales, producida y transmitida en sus universidades” (Krotz, 1993: 7). Este silenciamiento se expresa concretamente en los cursos de las universidades sobre el pensamiento antropológico o en los manuales sobre la historia de la disciplina, donde generalmente se omiten autores y contribuciones por fuera de las tradiciones estadounidense, francesa y británica. Así, las del Sur aparecen como antropologías sin historia, como simples copias diletantes de las “verdaderas antropologías”, que constituyen la historia y los paradigmas de la disciplina. Esta idea no se encuentra sólo en las centrales, sino también en las mismas antropologías del Sur; lo que indica cuán poco examinadas y extendidas son ciertas premisas sobre las que se edifican y expresan no sólo diferencias, sino también jerarquizaciones. Que esta idea circule y sea ampliamente aceptada en las antropologías periféricas es explicable precisamente por las operaciones hegemónicas que naturalizan unos cánones y genealogías como la antropología y la historia disciplinaria.

Otro aspecto importante es el relativo a que el silenciamiento no sólo afecta a las antropologías de los países del Sur, sino a establecimientos antropológicos consolidados en ciertos países del Norte. Así, las antropologías en los países como Austria, Alemania, Italia, Canadá, España o Japón son también objeto de tales silenciamientos. Sobre el último país, por ejemplo, en un libro sobre las antropologías en el este y sureste asiático, los editores señalaban que “a pesar del gran número de antropólogos en Japón y del inmenso volumen de sus publicaciones, aún es sorprendente cuán poco conocido es este trabajo en Occidente” (Yamashita, Bosco y Eades, 2004: 6).

Esto nos indica que las relaciones de visibilidad y los posicionamientos de las antropologías apuntan a procesos y mecanismos más complejos que la simple expresión automática, en el campo transnacional de las antropologías, de las relaciones de poder y de riqueza entre el Norte y el Sur. Por supuesto que las condiciones materiales y el orden de posibilidades en que se inscriben los establecimientos no son los mismos, en general, en los del Norte y en los del Sur, pero las “antropologías sin historia” no son patrimonio exclusivo de estos últimos. Como nos recuerda el antropólogo colombiano Carlos Alberto Uribe (2005: 71), estas diferencias nos alertan sobre los riesgos de considerar, sin mayor examen, a las antropologías periféricas como una totalidad homogénea.

La ceguera respecto de ciertas tradiciones y su silenciamiento, sin embargo, no puede entenderse adecuadamente como simple ignorancia maniquea de algunos antropólogos en ciertos países del Norte que perversamente pretenden desconocer a sus colegas en establecimientos antropológicos periféricos. En primer lugar, porque muchas de estas actitudes son compartidas y abiertamente reproducidas por los colegas y los establecimientos periféricos. En segundo lugar, porque dentro de los establecimientos antropológicos más visibles y audibles en el campo transnacional, no son pocas las tradiciones antropológicas (autores, escuelas, historias, modos de hacer antropología) que han sido invisibilizadas y silenciadas. Lo que aparece como antropologías y antropólogos estadounidenses (o ingleses o franceses) en el campo transnacional, o incluso en los relatos-dominantes dentro de la misma formación

nacional, es el efecto de una "selección de tradición" (en el sentido de Williams).

En los últimos años parece estar consolidándose un interés, en algunos ámbitos de los establecimientos antropológicos centrales y periféricos, por examinar las políticas de la ignorancia en y entre las diversas antropologías en el campo mundial, así como por revisar los supuestos sobre los que se constituyen y operan estos establecimientos. Publicaciones de números especiales de revistas, libros y eventos en diferentes partes del mundo dan cuenta de este creciente interés.³³ Cada vez hay mayor sensibilidad entre los antropólogos y las instituciones en los establecimientos centrales para asumir la colaboración y el reconocimiento de sus colegas en la periferia, cuestionando las modalidades extractivas de "investigación minera"³⁴ que han prevalecido. De otro lado, aunque ya desde hace varias décadas algunos antropólogos han estado elaborando críticas a los modelos metropolitanos de antropología y al colonialismo intelectual, recién en la actualidad han confluído disímiles voces en establecimientos periféricos que esgrimen preocupaciones sobre las nuevas y antiguas modalidades que sostienen una asimetría con los colegas y establecimientos dominantes y sus mediadores locales.³⁵ Parece entonces que ha llegado el tiempo en que la historia del campo antropológico mundial será reescrita con la paulatina irrupción y posicionamiento de las que hasta ahora han sido "antropologías sin historia".

33 Una muestra de las publicaciones son los libros colectivos de Bošković (2007); Ribeiro y Escobar (2008); Segal y Yanagisako (2005); Grimson, Ribeiro y Semán (2004); Yamashita, Bosco y Eades (2004), así como las diferentes series de *Anthropology News Letters* sobre las antropologías de diferentes partes del mundo.

34 En el contexto académico francés, circula esta expresión para hacer referencia al modelo de tomar los datos afuera para analizarlos y publicarlos en casa. Agradezco a Elisabeth Cunin por llamar mi atención sobre esta noción y sobre el interés que se atestigua sobre las antropologías periféricas, como lo evidencia un número especial del *Journal des Anthropologues* (110-111), 2007.

35 Véase, por ejemplo, el primer número de *Antípoda*, revista de antropología de la Universidad de los Andes en Bogotá. Puede consultarse en la siguiente dirección: <antipoda.uniandes.edu.co>.

TRANSFORMACIONES TECNOLÓGICAS Y (NUEVAS) SUBALTERNIZACIONES

En algunos aspectos, hacer antropología hoy parece ser bien distinto de lo que era hace sólo veinte años. Para mencionar una experiencia obvia, las prácticas escriturales y comunicacionales en la disciplina han sufrido el impacto de las transformaciones tecnológicas como la computadora personal, Internet y el correo electrónico. Incluso para la mayoría de quienes habitamos e hicimos antropología durante muchos años en un mundo sin estas posibilidades, es muy difícil imaginar gran parte de nuestras labores cotidianas actuales sin estas y otras prótesis tecnológicas. Escribir un artículo en una computadora portátil mientras se hace trabajo de campo, comentar el avance de investigación de un colega o estudiante que se encuentra a cientos de kilómetros, hacer circular y acceder a artículos y libros en versiones electrónicas, o realizar búsquedas en bases de datos en diferentes lugares del mundo son situaciones que ahora forman parte del trabajo cotidiano de muchos antropólogos.

La posibilidad, no sólo de escribir antropología, sino también de comunicar y sistematizar el conocimiento antropológico parece haber tenido cambios en ritmos y escalas inimaginables no muchos años atrás. Si consideramos el plano de estas transformaciones tecnológicas, podríamos afirmar que últimamente se ha ido consolidando un inusitado escenario donde es posible visibilizar, preservar y comunicar el conocimiento antropológico compartido y enriquecido con colegas en cualquier parte del mundo gracias a la capacidad tecnológica. Un antropólogo en un país periférico como Colombia o Angola, mediante una terminal de computación en su universidad o lugar de trabajo, puede tener acceso no sólo a un volumen de información de lo que hacen sus colegas en cualquier otro lugar del planeta, sino que también puede contactarlos e interactuar con ellos. A su vez, los antropólogos de cualquier sitio en el Norte podrían acceder a una serie de trabajos de sus colegas ubicados en los establecimientos antropológicos más distantes, así como establecer relaciones directamente con ellos.

Estas interacciones no son sólo virtuales, por supuesto. Los eventos académicos en los que confluyen antropólogos de diferentes países no son cosa del pasado, y quizás hoy más que nunca se ha incrementado el número, la frecuencia y las direcciones en que los antropólogos viajan para una actividad que implica la participación de colegas de otros lugares. No hay que olvidar, además, el creciente flujo de estudiantes de países del Sur que se dirigen a universidades del Norte para completar sus estudios de maestría o doctorado ni el de los colegas del Norte que son invitados como profesores, conferencistas o asesores en universidades o institutos del Sur.

Dadas las transformaciones tecnológicas y las interacciones anotadas, cabe preguntarse si nos encontramos en un proceso tendiente a la configuración de una auténtica comunidad antropológica transnacional, heterogénea y plural. O si, por el contrario, nos encontramos con que estas transformaciones no han logrado socavar viejas barreras existentes entre las antropologías y los antropólogos de diferentes partes del mundo. La cuestión sería entonces, ¿hasta qué punto han revertido o han afianzado los dispositivos convencionales con los que se han constituido las hegemonías y subalternizaciones de las antropologías en el campo transnacional y en las diferentes formaciones nacionales las relativamente recientes transformaciones tecnológicas en ciertas prácticas escriturales y comunicacionales de los antropólogos y la ampliación del número de sus interacciones?

Como se ha indicado, uno de los dispositivos que han definido hegemonías y subalternizaciones en el campo de la antropología transnacional es el de ciertas competencias lingüísticas. Hablar, escribir y publicar en algunos idiomas (como el inglés y –cada vez menos– el francés) tiene potencialmente un efecto de visibilidad mayor que hacerlo en otros (como el castellano o el japonés). Esto no se relaciona con el número de colegas hablantes en estos idiomas (que en japonés o en castellano no son nada despreciables), sino con la forma en que está configurado el campo antropológico transnacional, en el cual un idioma es el dominante en las interacciones en los escenarios a los que confluyen colegas de diferentes lugares. Este predominio del inglés en el campo trans-

nacional de la antropología hace que no resulten audibles ni visibles aquellas tradiciones y aquellos colegas que hablan en otros idiomas, posicionando de manera diferente a quienes tienen el inglés como idioma materno o que, por cuestiones de clase social, como en América Latina, han tenido la posibilidad de aprenderlo en colegios bilingües, con regulares estadías en los países anglófonos del Norte. Es importante no perder de vista que esto se refiere también a las competencias académicas de modalidades de argumentación y prácticas escriturales asociadas.

En relación con este aspecto, las transformaciones tecnológicas y los cambios señalados no sólo no han diluido el predominio del inglés sino que lo han reforzado. Las publicaciones seriales y los libros antropológicos que circulan en Internet están en inglés en su gran mayoría. Las políticas de la traducción siguen robusteciendo la prevalencia de los trabajos producidos en esa lengua, que se traducen en vez de posibilitar la escritura en otros idiomas. En las reuniones internacionales también se asume que sus participantes hablen en inglés. Muchos hemos sido testigos de que se descartan colegas en un evento determinado por su desconocimiento o falta de fluidez en esa lengua. Sin embargo, no son pocos los escenarios, como universidades o institutos en América Latina, a los que son invitados colegas que sólo hablan inglés o francés para dar charlas o conferencias con traducción simultánea.

Ahora bien, una cantidad de antropólogos ubicados en establecimientos periféricos del Tercer Mundo –muchos de ellos sin filiaciones a instituciones universitarias o académicas convencionales– se encuentran con la dificultad del acceso a la información producida principalmente en inglés, a la que se le agrega no solamente el tener que contar con el aparato tecnológico indicado para avanzar en sus investigaciones, sino el hecho de que muchas de las bases de datos de las revistas académicas no son de libre acceso, para no hablar de las versiones electrónicas de los libros. Les resulta aún más difícil lograr que sus elaboraciones (que, en muchas ocasiones, no son escritas ni publicadas) lleguen a ser visibles y audibles en el campo antropológico transnacional.

Además de estos impedimentos, las visibilidades y audiabilidades en el campo antropológico transnacional (y cada vez más en las formaciones nacionales periféricas) se encuentran asociados a la fijación y disputa de prestigios (capital simbólico, en el sentido de Bourdieu) en las instituciones académicas, como universidades o editoriales, lo cual a su vez troquela una asimétrica distribución de recursos y posicionamiento de tradiciones antropológicas y de antropólogos. En las últimas décadas, con las transformaciones tecnológicas y la profundización de las interacciones, el prestigio sigue concentrado fundamentalmente en un puñado de instituciones en los Estados Unidos, Inglaterra y, cada vez con menor incidencia, Francia. Con las diferencias del caso, estas matrices tienden a reproducirse en el plano de las formaciones nacionales. En su conjunto (tanto en el plano del campo transnacional como en el de las formaciones nacionales), operan como garantes de la conservación de ciertos privilegios y determinan la exclusión puntual o total de tradiciones y antropólogos asociados a las instituciones académicas con escaso prestigio o no que, incluso, se mantienen por fuera del establecimiento académico.

En suma, la capacidad tecnológica para escribir, comunicar, sistematizar y visibilizar el conocimiento tiende a reforzar dispositivos de subalternización de antropologías y antropólogos en el campo transnacional. En lugar de favorecer la consolidación de un campo transnacional heterogéneo y plural, lo que parece dominar son unas pocas expresiones y modalidades de las tradiciones antropológicas del mundo. Las transformaciones acaecidas en las últimas décadas han reforzado las limitaciones en la visibilidad y audiabilidad de las antropologías subalternizadas. Todo parecería indicar que el campo transnacional todavía se encuentra muy distante de posibilitar y alimentar la compleja heterogeneidad de antropologías existentes en el mundo, haciendo más problemático el asimétrico reconocimiento de ciertas modalidades y voces de la práctica antropológica.

COMENTARIOS FINALES

El expresidente de la American Anthropological Association, Don Brenneis, mostraba su sorpresa por la aparente inconsistencia de los antropólogos que en general evidencian habilidades extraordinarias para examinar situaciones complejas en sus trabajos de campo, pero que “son considerablemente menos analíticos sobre las redes institucionales que habitan diariamente aquí en casa” (2004: 581). Esta inconsistencia es la punta del iceberg que evidencia la dificultad de los antropólogos para aplicar sobre sí mismos el aparato analítico que han desarrollado en el estudio detallado de las más variadas e inusitadas manifestaciones humanas. El grueso de los antropólogos, incluso aquellos que debaten febrilmente sobre su disciplina, tiende a mantener fuera del análisis y del campo de visibilidad los entramados institucionales de la práctica propia, la urdimbre de premisas no habladas sobre las que se construyen los establecimientos antropológicos y las subjetividades articuladas con ellos. En general, el énfasis está puesto en “escuelas”, “paradigmas”, “rupturas epistemológicas”, desplazamientos metodológicos y héroes culturales, y no en las condiciones de emergencia y transformación del ejercicio, de la diferenciación y de la jerarquización de los antropólogos mismos a partir de lo que hacen y dejan de hacer, así como de las narrativas que suelen tejer sobre sí y los silencios que estas suponen.

Si alguna enseñanza han dejado las innumerables investigaciones hechas durante el siglo pasado, es que las maneras en que los seres humanos pensamos el mundo y las formas de habitarlo se encuentran estrechamente imbricadas pero varían significativamente. Lo que hemos estudiado de múltiples maneras en los diferentes escenarios sociales y culturales en todo el planeta, parece ser más difícil de comprender cuando intentamos volver la mirada hacia nosotros mismos en nuestra labor de antropólogos. Da la impresión de que algunos aspectos sustantivos de nuestras propias prácticas se vuelven un punto ciego difícil de someter a examen. No es extraño observar la tendencia a naturalizar nuestra propia identidad disciplinaria apelando a narrativas que pretenden establecer especificidades y unicidades a través del tiempo y

el espacio, que desconocen las disímiles antropologías realmente existentes. Así, aunque la gran mayoría de los antropólogos hemos “desesencializado” nuestros análisis de las identidades o las culturas que estudiamos, cuando pensamos nuestras identidades disciplinarias, se instaura nuevamente una mirada esencialista y nos aferramos a entidades trascendentales que nos garantizarían la existencia de una antropología única, proveniente de un lugar (mítico, originario) o presente por debajo de las apariencias o diferencias superficiales.

Para comprender el sistema mundo de la antropología necesitamos “desesencializar” nuestra concepción de las antropologías, tanto como provincializar las expresiones dominantes que tienden a naturalizarse como paradigmas no marcados que definirían los términos y el espectro de las variaciones. Lo que relaciona a las diversas antropologías son prácticas institucionales y subjetividades cambiantes, objeto de disputas en y entre las antropologías y los antropólogos en un campo antropológico mundial saturado de diferencias y jerarquías respecto de las visibilidades y los posicionamientos. –

Aunque la disciplina en sus distintas expresiones tiene entre sus problemáticas fundacionales la comprensión de la diferencia, pareciera que sus institucionalizaciones en el campo transnacional y en las formaciones nacionales no permiten tomar realmente en serio estas diferencias en el interior de la disciplina, en la medida en que algunas de estas formaciones ponen en cuestión el sentido histórico y político que constituye la disciplina como una profesión liberal de académicos ocupados en alimentar sus carreras.

3. Naturalización de privilegios: sobre la escritura y la formación antropológica

Los antropólogos privilegiados, así como la gente privilegiada en todas partes, evitan examinar demasiado detalladamente un sistema del cual se benefician.

SUSAN DI GIACOMO (1997: 94)

El epígrafe de este ensayo llama la atención sobre la existencia de una desigualdad entre los antropólogos en relación con ciertos privilegios que derivan de un sistema del cual se benefician algunos antropólogos, por lo que estos, como otra gente privilegiada, tienden a evitar un examen detenido que podría poner en cuestión sus privilegios. El fragmento citado fue escrito pensando en el establecimiento antropológico estadounidense, lo cual puede parecer extraño para quienes observan desde una antropología periférica (Cardoso de Oliveira, 2000; [1993] 2004) o del Sur (Krotz, 1993). No son pocos los que desde estas antropologías tienden a percibir a tal establecimiento como rebotante de recursos financieros y académicos para todos sus integrantes.

Sin embargo, el establecimiento antropológico estadounidense no sólo es bien heterogéneo, sino que se encuentra atravesado por relaciones de poder que no determinan esos privilegios de una manera equitativa. Como consecuencia de un denso entramado de mecanismos institucionalizados, algunos antropólogos se encuentran en posiciones privilegiadas en términos de su visibilidad y posibilidad de intervención para reproducir o confrontar los cánones. El resultado es el posicionamiento de algunos antropólogos, agendas y tradiciones, y la consolidación de la marginación o subalternización de otros.

Ahora bien, la existencia de antropólogos privilegiados como resultado de la desigual distribución de beneficios del sistema no se limita al establecimiento antropológico estadounidense. En una antropología periférica o del Sur como la de Colombia es posible encontrar diferencias que pueden considerarse privilegios derivados de un sistema que beneficia a unos y excluye a otros. Por lo demás, los privilegios en el establecimiento estadounidense y en Colombia no se encuentran desconectados, aunque tampoco son reflejo uno de otro. Esta conexión surge del hecho de que ambos forman parte de un sistema mundo de antropologías más amplio donde se disputan constantemente y en diferentes planos a la vez (local, regional y mundial) lo que en un momento determinado constituye no sólo los cánones, las tradiciones o las genealogías aceptadas de la disciplina, sino también las mismas fronteras disciplinarias, esto es, el criterio de pertinencia e identidad disciplinaria (véase De la Cadena, 2008; Ribeiro y Escobar, 2008; Yamashita, Bosco y Eades, 2004). No obstante, ciertas diferencias radican en que, en este sistema mundo de la antropología, no todos los antropólogos ni todas las antropologías están en igualdad de condiciones para hablar y ser escuchados en esas disputas: existen limitaciones de orden lingüístico, estilístico, argumentativo; de acceso, de recursos y de visibilidad, entre otros, que condenan a unas a aparecer como “antropologías sin historia” (Krotz, 1993), mientras que otras se muestran no sólo *con* historia, sino como *la historia* de la antropología.

Los mecanismos que intervienen en la distribución desigual de beneficios y, en consecuencia, en la consolidación de privilegios merece ser objeto de detallado escrutinio y de debate. En este capítulo sugiero que ciertas prácticas de la escritura y la formación en Colombia pretenden consolidar los privilegios de unos cuantos, profundizando la marginación y exclusión de la gran mayoría de antropólogos del país; y que indican también determinadas articulaciones políticas de la antropología, a veces en contradicción con la retórica de los antropólogos en cuestión, quienes hasta posan como adalides de sectores subalternos o abiertamente critican las actitudes coloniales de sus colegas metropolitanos.

ANSIEDADES DE LA ESCRITURA ANTROPOLÓGICA

Hace varios años, en una reunión a la que fui invitado para hacer sugerencias sobre el contenido y el diseño de una página web de una institución gubernamental con un grupo de reconocidos colegas, se desató una fuerte discusión sobre la idea de colocar en Internet sus publicaciones y trabajos. Aunque había escuchado (o leído) a estos mismos colegas tomar posiciones “progresistas” a favor de los grupos subalternizados con los cuales trabajaban, insistiendo en la relevancia del “compromiso” y de trabajar temas altamente sensibles y riesgosos, o confrontando a investigadores extranjeros por lo que consideraban posiciones asimétricas y abiertamente coloniales, ante la sugerencia de que sus publicaciones y las de la institución gubernamental en cuestión fueran asequibles para el público en general, la reacción negativa fue unánime.

Entre otros argumentos, aducían que eso significaría que las publicaciones de la institución no se venderían, o que llevaría a que sus trabajos fuesen copiados sin el reconocimiento debido de su autoría. Este último razonamiento era el eco de una disputa que uno de los colegas había tenido poco tiempo antes con uno de sus auxiliares de investigación, a quien había acusado, mediante cartas al director de esta institución y al de la universidad donde el asistente cursaba sus estudios, de haber plagiado el marco teórico (y, más específicamente, el uso de un par de categorías de análisis) con el que estaba elaborando la investigación para la cual había sido contratado. Según el colega, su asistente le “había robado” unas referencias bibliográficas y una serie de categorías analíticas.

Este episodio remite a una serie de cuestiones sobre cómo los antropólogos, a través de los escritos que producimos, entendemos el lugar del autor y su relación con los mecanismos y alcances de la circulación de esta modalidad de conocimiento antropológico. Es un hecho que nos atañe, en la academia o fuera de ella, de muchas maneras. No todos somos “autores” de textos (orales

y escritos) ni lo somos de la misma forma.³⁶ Por las posiciones en los entramados institucionales o las trayectorias, algunos escriben más que otros y en forma diferencial; pero además, lo que se escribe adquiere disímiles valoraciones o visibilidades.

El ritmo y el volumen de la escritura en antropología, sus contenidos y matrices de argumentación, así como la valoración con la cual se percibe un escrito no dependen exclusivamente de variables personales ni de las habilidades o voluntades individuales. Existe un conjunto de entramados institucionales (académicos y por fuera de la academia) que median tanto el proceso de la escritura como sus condiciones de posibilidad y los umbrales de visibilidad y de circulación de los resultados. Algunos son escritos sin nombre, producidos en una labor gris y “tras bambalinas” en entidades gubernamentales o no gubernamentales, en movimientos sociales, en sectores empresariales: informes, documentos institucionales, comunicados... Otros, en cambio, firmados, se producen para conservar la marca de sus “autores”, para ser leídos, hechos circular y citados siempre en relación con el nombre de ese “autor”. No se publican todos los escritos, aunque la mayoría de ellos se dan a publicidad, en mayor o menor medida: esto es, son objeto de lectura, comentario o fuente para otras personas, además de su autor. En algunos casos, el autor los hace circular entre sus colegas más cercanos, mientras que no son pocos los borradores, los trabajos de grado o los informes que se hacen públicos en bibliotecas, centros de documentación o incluso en páginas web.

He estado usando el término “autor” encomillado porque se tiende a considerar que la relación entre un individuo (o un grupo de ellos) y “su” escrito es transparente. Desde esta perspectiva, se asume que el “autor” es el escritor y, como tal, son suyas las ideas, las categorías y los datos que constituyen el escrito. Aunque en cierta medida siempre se tome algo de otros escritos o autores

36 Me centraré en lo escrito. Los textos orales como presentaciones, entrevistas, ponencias, conceptos, etc., ameritan un análisis en sus propios términos, aunque en algunos aspectos apliquen los planteamientos que se hacen para lo escrito.

(lo que se indica con las referencias del caso), se argumenta que es la particular composición o interpretación, así como lo que se presenta como la novedad u originalidad de las ideas, las categorías o los datos, lo que marca la especificidad de su autoría. Ahora bien, esta autoría es traducida, sancionada y regulada en términos de propiedad intelectual y de derechos de autor. No necesitamos una genealogía de esta categoría como principio de individuación en la sociedad contemporánea (véase Foucault, 1984), para mostrar cuán difícil es persistir en considerar al individuo como entidad constituyente de la “autoría”. Las condiciones de posibilidad de producir las ideas, las categorías y los datos presentados como fundamentos supuestamente de autoría trascienden a los individuos específicos; más todavía hoy; ante la acelerada circulación de imágenes, ideas, objetos y gentes que —como algunos indican (véanse Inda y Rosaldo, 2002; Trouillot, [2003] 2011)— constituyen los efectos más obvios de la globalización. Por supuesto que son individuos concretos quienes las encarnan y ejercen la práctica de la escritura, pero sólo mediados por una serie de circunstancias institucionales, sociales y conceptuales, que no pueden desdeñarse. El autor-individuo como héroe cultural forma parte del imaginario social con una historia muy particular que tiende a reducir (cuando no a borrar) las múltiples mediaciones e interpe-laciones (académicas y no académicas) que lo constituyen.

¿Por qué, entonces, algunos asumen su función de “autores” desde una regulación de la circulación de “sus” escritos que enfatiza y garantiza la marca de su “propiedad” en términos de “derechos” como individuo, haciendo todo lo posible para que otros no se apropien “indebidamente” de su trabajo? ¿Qué hay detrás del afán de los “derechos de autor” entendidos de esta manera? ¿Qué motiva a un colega a desplegar una serie de acciones de encubrimiento, de vigilancia y control para evitar que le “roben” sus ideas o datos? Y, finalmente, ¿tiene esto algo que ver con las articulaciones políticas de la producción del conocimiento antropológico y la posición política de los antropólogos o es un aspecto sin ninguna relación y sin mayor importancia?

Como lo ha demostrado la discusión sobre la escritura etnográfica en el establecimiento estadounidense durante la década

de los ochenta, los escritos antropológicos están atravesados por relaciones de poder entre las que se destacan las políticas de representación etnográfica: quién representa a quién, en qué términos y dentro de qué juegos y efectos de verdad son algunos de los indicios que evidencian esas relaciones en el interior del texto antropológico (véanse Clifford, 1991; Clifford y Marcus, 1986; Marcus y Fischer, [1986] 2000). Luis Guillermo Vasco (2002) cuestiona acertadamente estas interpretaciones “posmodernas”, porque fijan lo político en el acto de la escritura, donde un ente individual (el antropólogo) se debate sobre su “autoridad textual” y apela a mecanismos retóricos para construir un texto reflexivo, polifónico o dialógico (entre otras estrategias), para revertir las formas convencionales de representación etnográfica. Vasco llama la atención sobre el hecho de que las relaciones de poder no se circunscriben al texto ni pueden ser exorcizadas por un acto de voluntad individual limitado a los géneros de escritura. Al contrario, ellas se articulan en el trabajo de campo, en el trato con esos otros hechos objeto del conocimiento antropológico, ya que esos vínculos se originan en el lugar estructural que la antropología ocupa en la reproducción de los imaginarios y tecnologías políticas de conocimiento de la sociedad que, a su vez, la hace posible (Vasco, 2002).

Aunque la crítica de Vasco tiende a caricaturizar y a colapsar en la noción de “antropología posmoderna” una amplia gama de posiciones y tendencias en el establecimiento estadounidense, y a pesar de que su visión de la antropología es bastante discutible al limitarla a los pueblos indígenas, no cabe duda de que las políticas del conocimiento antropológico no se pueden circunscribir al acto de escritura. Sin embargo, de esto no se sigue que este acto de escritura y la actitud del antropólogo frente a sus escritos estén más allá o por fuera de las articulaciones políticas del conocimiento antropológico y de la posición política de los antropólogos. Sin pretender introducir por la puerta de atrás una noción voluntarista e ingenua del autor-individuo, me interesa examinar estas articulaciones y, sobre todo, cómo se manifiestan en ciertas posiciones respecto de la “propiedad” sobre lo escrito.

Cómo, quién y qué se escribe, así como para qué y para quién se escribe no son preguntas novedosas entre los antropólogos en Colombia (véanse Arocha y Friedemann, 1984; Barragán, 2005; Caviedes, 2007; Pérez, 2010). La diferencia en la actualidad radica más en las condiciones y apuestas de los proyectos que parecen estructurar el campo de la disciplina en el país y en el mundo. El precepto de “publica o perece” es una arista de estas transformaciones en la academia, como también lo es la expansión del establecimiento antropológico. El “publica o perece” se posiciona cada vez más como un principio rector de la antropología académica. En esta esfera, se ha ido consolidando paulatinamente como sentido común disciplinario el hecho de que no sólo importa publicar, sino cuándo, cuánto y dónde se publica. Generalmente se hace a título individual y son una abierta minoría las publicaciones de artículos o libros entre dos o más autores. Tanto en las percepciones de los colegas como en las evaluaciones institucionales, la frecuencia, el volumen y el sitio de publicaciones gravitan sobre gran parte de las valoraciones respecto de la relevancia del trabajo de un antropólogo en particular. También, por supuesto, entran en juego juicios sobre este trabajo y su autor, el lugar de la teoría, su originalidad o la particular posición en relación con la economía política de las citas.³⁷

La expansión del establecimiento antropológico no es simplemente demográfica –esto es, del creciente número de antropólogos involucrados–, sino esencialmente de los alcances y entramados que ha ido consolidando mediante los diferentes planos de su exterioridad constitutiva (la cual no es, por lo demás, absolutamente clara ni está al margen de disputas). En los últimos años,

37 Las citas y referencias son de las más interesantes vetas de examen de las políticas en la producción, distribución y consumo de la autoridad y autorización de un autor o una obra. De ahí que se pueda denominar a este ámbito “economía política de las citas”, forzando quizás la analogía para pensar en diferentes “modos de producción”, como los abiertamente coloniales hasta los que materializarían las más abruptas robinsonadas imaginables. Para una divertida y penetrante crítica de diversas prácticas sobre las citas en académicos y literatos, véase Zaid (2003).

se han abierto en Colombia el mismo número de programas de antropología que los que habían existido por más de treinta años, se materializaron las primeras maestrías y doctorados. Para mencionar sólo el volumen de los estudiantes de pregrado, comparado con dos décadas atrás, hoy es abismalmente mayor el número de estudiantes matriculados cada semestre; esos alumnos toman las clases programadas y terminan sus estudios en tiempos estipulados, pensando en conseguir cuanto antes un trabajo como antropólogos o pasar inmediatamente a sus estudios de posgrado.

Esta imagen contrasta con la tendencia imperante hasta la década de los ochenta, cuando había un escaso puñado de matriculados, que se mezclaban con los estudiantes sempiternos y pronto se tornaban desordenados en sus estudios, de acuerdo con intereses que no se correspondían necesariamente con los del programa, que abandonaban para regresar semestres después —o no volver nunca más— y cuyos trabajos de grado les llevaban años (Pardo, Restrepo y Uribe, 1997). La eficacia (medida en ritmo y volumen de graduados) de la producción de nuevos antropólogos ha variado significativamente (sobre esto volveré en el siguiente apartado), y se comprueban cambios demográficos paulatinos en la composición, las edades y las habilidades de los antropólogos. En cuanto a los alcances, este número creciente ha ampliado y multiplicado los escenarios del ejercicio antropológico no sólo en la academia (en los planos universitario y tecnológico), sino también en lo que se considera ámbitos no académicos, como el aparato de Estado, entidades no gubernamentales y movimientos sociales, entre otros. Del mismo modo, en lo pertinente al análisis antropológico (en términos académicos y no académicos), se ha ampliado el horizonte más allá de los expertos de la indianidad.

Ante estas transformaciones de la antropología en Colombia, ¿cómo leer que algunos antropólogos se planteen la cuestión de derechos de autor en los términos arriba esbozados? ¿Qué hay detrás de evitar a toda costa que le “roben” a uno “sus” datos, interpretaciones, preguntas o, incluso, una bibliografía, para pensar un problema? ¿Por qué se ven con recelo las nuevas tecnologías para la circulación de escritos y publicaciones, como un proble-

ma en lugar de una oportunidad para que se extienda, divulgue y democratice el acceso a los trabajos de diferentes autores? ¿Se trata de simple egoísmo entramado con rasgos delirantes de unos pocos individuos o de naturalización cómplice de las tendencias mercantilistas sobre los bienes culturales? En mi opinión, no debe considerarse esta actitud como un asunto meramente personal, de “carácter” (esto es, de que el antropólogo en cuestión sea egoísta o, incluso, que posea rasgos delirantes o abiertamente paranoicos), ni como una falta de comprensión crítica de los mecanismos en juego en una formación social que tiende a mercantilizar y naturalizar la propiedad privada, extendiéndola a todas las esferas de la vida humana. Aunque estos dos aspectos son variables que pueden entrar en la ecuación en casos individuales, tal actitud ante la escritura puede explicarse como una posición política que encaja en la reproducción de los términos que imponen la elitización³⁸ del establecimiento antropológico y sus estrechas articulaciones con el principio “publica o perece”.

Poner trabas a la libre circulación del eventual conocimiento derivado de un escrito en nombre de la “propiedad intelectual” del individuo-autor es asumir una posición política con respecto a un establecimiento antropológico que oblitera las condiciones sociales de producción de los autores y de sus escritos para asignar lugares y privilegios. No es de extrañar, entonces, que sean individuos en posiciones privilegiadas quienes defiendan estas trabas. Algunos lo hacen reconociendo abiertamente su defensa del establecimiento, del cual consideran que tienen el más natural de-

38 Con “elitización” no quiero simplemente afirmar que la antropología es un conocimiento elitista (lo cual ha sido cierto desde su constitución y a pesar de que en gran parte se ha hecho a nombre de la “alteridad subalterna” o de las articulaciones en los países periféricos que han intentado, con mayor o menor éxito, revertir su carácter elitista), sino que los mecanismos de reproducción del actual establecimiento antropológico en el mundo en general y en los países periféricos en particular va cada vez más de la mano de la consolidación de una meritocracia donde unos pocos individuos son privilegiados en términos laborales, pero también en relación con el acceso a recursos intelectuales y de posibilidades de intervención y de visibilidad.

recho a usufructuar monetaria y simbólicamente; pero no faltan quienes apelan a racionalizaciones secundarias –por ejemplo, su nostalgia por las publicaciones impresas– como argumento para impedir que sus trabajos o publicaciones circulen en formato electrónico.³⁹

En este sentido, es una inconsistencia política, por decir lo menos, que sean esos mismos defensores a ultranza de un establecimiento disciplinario de privilegios quienes aparezcan tomando posiciones críticas con respecto a la dominación, discriminación o explotación de los sujetos subalternizados, a nombre de los cuales hablan, o que se muestren indignados por las “relaciones verticales” que pretenden introducir sus colegas extranjeros. De esta manera, establecen una separación entre las políticas de circulación y acceso de sus escritos de un lado y, del otro, las políticas que asumen retóricamente en sus textos o en la práctica frente a relaciones de subalternización en la formación social colombiana o de sí mismos frente al trato desigual de otros colegas.

Problematizar el lugar del individuo-autor como obstáculo para la libre circulación del conocimiento antropológico como crítica de los intereses que reflejan y reproducen situaciones de privilegios no es lo mismo que abogar por la supresión del reconocimiento a los aportes de un autor en el trabajo de otros. Menos aún es desconocer que los escritos son conversaciones colectivas en proceso en las cuales las referencias son indispensables y deben ser evidentes, puesto que operan como hipertextos (o enlaces)

39 Además, es relevante anotar que esta actitud frente a los escritos se conecta con el lugar que ocupa el currículum vitae en el posicionamiento académico y laboral de los individuos. El sociólogo español Jesús Ibáñez escribía al respecto: “Para acceder a un puesto académico se contabilizan extensiva o cuantitativamente los méritos del candidato o postulante. De ahí que su actividad se oriente, en la mayoría de los casos, a acumular méritos, a acumular valor de cambio dejando de lado el valor de uso. El único texto que cuenta es el currículum, que no registra la pericia profesional, sino que la simula. Los imperativos del negocio imponen una inflación: para acumular méritos y/o tener mercancías para vender interesan productos en cantidad y no producciones en calidad. Lo que cuenta es decir y no el tener qué decir” (1985: 69).

que permiten a los eventuales lectores tener una visión de conjunto y moverse en múltiples direcciones a partir de un escrito determinado. Las referencias y los reconocimientos a los autores concretos deben operar desde el diálogo abierto y colectivo, no desde el modelo de propiedad y ocultamiento que reproduce los privilegios de unos cuantos.

Para recurrir a una analogía proveniente del ámbito de los programas operativos, en las políticas de circulación del conocimiento antropológico existen dos grandes modelos: el de Windows y el de Linux. En el modelo de Windows, la relación que se establece es la de un propietario proveedor de un servicio con sus clientes consumidores. El lugar de propietario opera como una práctica de ocultamiento de los códigos y las condiciones de posibilidad de desarrollo del programa operativo, que perpetúa la dependencia absoluta del consumidor y se ampara en un sistema de derechos de propiedad intelectual reforzado por aparatos policíacos de control y de vigilancia. En el modelo de Linux, en cambio, hay una comunidad de usuarios, con códigos abiertos y de acceso público, con el propósito de que, a medida que los individuos se apropien de ellos, estén en posición de resolver problemas en forma conjunta y establecer nuevos desarrollos. Linux supone una relación entre los individuos y con la escritura y desarrollo de los códigos diametralmente opuesta a la de Windows. Por supuesto, ambos encarnan proyectos políticos y éticos radicalmente diferentes respecto del conocimiento y los derechos de propiedad intelectual. Windows naturaliza y profundiza una noción de individuo-autor como propietario que reifica una formación social donde los privilegios de unos cuantos son ideológica, militar, política y jurídicamente defendidos por una gama de adeptos de la exclusión. Linux, en cambio, es un modelo que cuestiona el presupuesto del autor-propietario.

En el afán de ocultar y limitar la circulación de sus trabajos, algunos antropólogos en Colombia reproducen un modelo de conocimiento semejante al de Windows. Es el autor-propietario quien ofrece un escrito terminado, y bajo condiciones de reproducción reguladas, a un lector-consumidor. Este consumidor no tiene otra opción que “pagar” monetaria y simbólicamente por el

resultado, lo cual reproduce la situación de privilegio que otorga poder al autor-propietario. En el aparato de vigilancia y control policíaco, las ansiedades de ser robado o plagiado están en el primer plano. Desde luego, existen diferencias con el modelo de sistemas operativos que he usado como analogía. Windows es un autor-corporación de carácter privado, mientras que no pocos de los antropólogos que abogan por el ocultamiento y la limitación de la circulación de sus escritos han sido formados o trabajan en entidades gubernamentales o públicas. Desde la más estrecha lógica de la propiedad privada, ¿no es un contrasentido que el aprovechamiento de productos (los autores como antropólogos y sus escritos) pagados total o parcialmente con los impuestos de los colombianos se supedita a los intereses de autores-individuos cuyo fin es reproducir sus privilegios?

Seguramente, estos antropólogos tienen en mente el sistema universitario y académico estadounidense (en el cual no pocos han realizado sus doctorados), donde esta situación se encuentra naturalizada y donde las publicaciones en soporte electrónico o papel están sujetas a estrictas regulaciones para garantizar que sólo quien las compre debidamente tenga acceso a ellas. Pero ¿no es este modelo precisamente una posición política, con respecto al conocimiento y a los derechos intelectuales, que refleja la relación individuo/sociedad encarnada por los Estados Unidos (el mismo que defiende ideológica y militarmente su *way of life* sin importar sus "efectos colaterales" ecológicos, sociales y políticos en el mundo en general)?

FORMACIÓN ANTROPOLÓGICA EN LA ERA DE LOS POSGRADOS

Luego de terminada la defensa del trabajo de Darío Prieto, en el Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, realizada en 1996, escuché una argumentación a la que entonces no pude dar crédito, de boca de uno de los profesores presentes. Este profesor consideraba que los trabajos de grado realizados en el pregrado debían eliminarse, ya que era pretencioso y errado

exigir investigación antropológica a estudiantes de pregrado. Pretencioso, porque sólo en un nivel de posgrado los estudiantes contarían con la "madurez intelectual" y las herramientas para llevar a cabo trabajos investigativos consistentes. Errado, porque entre los egresados sólo unos pocos se enfrentaban a una práctica profesional en la que debían desarrollar investigaciones, mientras que la gran mayoría continuaba sus estudios de posgrado o sus prácticas profesionales en diferentes entidades estatales o no gubernamentales que requerían habilidades diferentes a las supuestas en la investigación. De manera que el enfoque de un programa de formación antropológica que suponía una práctica profesional de investigadores resultaba desfasada de la realidad del mercado laboral y las trayectorias de los egresados.

En aquel momento pensé que esta línea de argumentación no significaba que se fueran a llevar a cabo las transformaciones sugeridas. No obstante, desde entonces, y no sólo en el departamento en cuestión, han aparecido los programas de posgrado y se han suprimido o modificado considerablemente los criterios exigidos para los trabajos de grado como requisito para graduarse. Retrospectivamente, entiendo hoy aquel razonamiento como una expresión de transformaciones de mucha mayor envergadura en la formación antropológica y en el sistema universitario del país, que incluye tanto a las universidades públicas como a las privadas.⁴⁰

Desde mi punto de vista, el diagnóstico del profesor se basaba en una interpretación equivocada de la función y las contribuciones del trabajo de grado en el nivel de pregrado. En ese momen-

40 Es relevante no perder de vista dos cuestiones que matizan estos planteamientos. Por un lado, no todos los programas han renunciado al trabajo de grado, como los de la Universidad del Cauca. Algunos programas más recientes, incluso, lo consideran central, como los de la Universidad Javeriana o del Magdalena. Por otro lado, en otros programas, como los de la Universidad Nacional, estas transformaciones en el trabajo de grado responden en gran parte a demandas de reestructuración de la universidad en su conjunto, a veces en contra de las consideraciones de algunos profesores sobre la relevancia del trabajo de grado en el proceso de formación.

to, un componente sustantivo de mi propio trabajo de pregrado consistía en la revisión de las tesis realizadas sobre la región del Pacífico; de manera que era una verdad de a puño que gran parte de las investigaciones en el área habían sido realizadas precisamente en el contexto de los trabajos de grado. Sólo unas horas antes de salir para la exposición de Darío Prieto, había terminado de escribir mis fichas, en el centro de documentación del entonces llamado Instituto Colombiano de Antropología (ICAN), de la valiosa tesis de Natalia Otero sobre el compadrazgo entre indígenas y negros en el Chocó. Por tanto, con la más rápida revisión de un catálogo de las bibliotecas de las universidades donde se ofrecía el programa o en el ICAN, era empíricamente insostenible que los estudiantes de pregrado no pudieran hacer investigaciones, ya que, de hecho, venían haciéndolo los últimos treinta años. En términos estrictamente cuantitativos, es significativo el volumen de investigación antropológica en estos trabajos de grado. En algunas áreas, incluso, sólo se cuenta con la información consignada en trabajos de grado. Por supuesto, cualitativamente hay grandes desigualdades entre los trabajos que se comenzaron a producir desde el final de la década de los sesenta. Algunos consisten en contribuciones originales y valiosas, respaldadas por un sólido cuerpo de información proveniente del trabajo de campo o de la revisión documental. Otros, en cambio, son menos elaborados, y no faltan aquellos sobre los que uno se pregunta cómo fueron aprobados por sus jurados y su director. Pero, en realidad, estas variaciones también se encuentran en publicaciones, artículos y libros de antropólogos consagrados y con estudios de doctorado.

Con respecto al desfase entre la formación de investigadores, las trayectorias y el mercado laboral que enfrentaban los egresados como argumento para transformar el pregrado y eliminar los trabajos de grado o reducir las exigencias sobre ellos, considero que el problema radica en un error de apreciación. Por supuesto que es acertada la observación de que los egresados de diferentes programas de antropología tienden a ocuparse laboralmente en diferentes organismos del Estado o en programas y entidades no gubernamentales o bien salen del país para hacer sus doctorados, siendo relativamente pocos los que se desempeñan en labores

asociadas a la investigación.⁴¹ Sin embargo, el supuesto que subyace en este planteo es que el trabajo de grado y la investigación en antropología son componentes que pueden estar presentes o no, sin que se afecte la formación de los antropólogos. En otras palabras, se asume que en tanto un egresado puede desempeñarse como antropólogo en ámbitos distintos de la investigación, se puede prescindir de ella en su formación. Al fin y al cabo —se razona—, la investigación sería sólo una de las tantas áreas de desempeño de los antropólogos, por lo que exigirla para todos es un abierto desajuste.

Sin embargo, este supuesto es discutible, ya que no se trata sólo de formar investigadores, sino de determinar si en términos pedagógicos es posible construir una sensibilidad y una perspectiva antropológica sin enfrentarse con una pregunta que se debe contrastar con el campo, el archivo y la literatura relevantes. Por muchos *Argonautas del Pacífico occidental* que se lean, la sensibilidad y la perspectiva antropológica no se siguen de un conocimiento literario que no esté mediado por los avatares e imponderables de la experiencia investigativa. Y el punto no es que los egresados vayan a ser investigadores o no, sino que, de hecho, son interpelados por el entramado institucional y social como antropólogos. No son pocos aquellos a quienes se les asignarán funciones o tareas en las que será necesario que sientan y piensen como antropólogos; en esos casos, el conocimiento bibliográfico no ayudará mucho. ¿No habrá una responsabilidad ética por parte de un programa que dice formar antropólogos cuando se presente este desfase con sus egresados, más aún si algunos llegan a ocupar po-

41 Todavía está por hacerse un estudio etnográfico de los mecanismos concretos que hacen que los egresados de las diferentes universidades del país tiendan a inscribirse laboralmente de forma distinta. En términos generales, las diferencias de clase social de estudiantes y profesores da cuenta de algunos aspectos, pero en estos mecanismos no se refleja solamente la posición de clase. Además, debe considerarse la variación que ha registrado la composición social de estudiantes y profesores en las distintas universidades de las ciudades donde se ofrece el programa.

siciones en las que deban tomar decisiones basadas en su competencia antropológica, que afecten la vida de personas concretas?

Vale insistir en que este movimiento hacia la supresión o apocamiento del trabajo de grado en el proceso de formación de pregrado no es exclusivo del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. Otros programas, como el de la Universidad Nacional, han seguido caminos semejantes. Además, debe anotarse que las transformaciones de los pregrados y la emergencia de maestrías y doctorados no responden únicamente a dinámicas intrínsecas de la disciplina, sino que se inscriben en los cambios que se vienen elaborando en el sistema de formación universitaria en Colombia, desde mediados de los años noventa, que se corresponden con la predica neoliberal.⁴² Este no es el lugar para examinar las razones estructurales por las cuales este sistema está en proceso de transformación. Me limitaré, en cambio, a considerar uno de los tantos resultados para la antropología: el de bajar el perfil del pregrado de antropología para encajar los programas de posgrado.

Por "bajar el perfil del pregrado" entiendo la disminución de las exigencias hacia los estudiantes, no sólo en términos de sus trabajos de grado, sino en las expectativas de su formación como antropólogos en este nivel. Esto se materializa en la fusión de los estudiantes,

42 Es sabido que las categorías desde las cuales pensamos constituyen principios de inteligibilidad, pero también de intervención sobre el mundo. Las prédicas de la globalización enmascaradas en enunciados como los de la "eficiencia" o la "internacionalización" están impactando cada vez más el sistema universitario en Colombia en general y en particular la práctica antropológica. Uno de los aspectos en que este impacto se da con mayor fuerza es en el posicionamiento de un conjunto de criterios e indicadores de "calidad" que se imponen en la evaluación del desempeño de los individuos, de las entidades o de las publicaciones. Antes que unos criterios e indicadores neutrales que apuntan a garantizar el posicionamiento de la comunidad científica nacional en el concierto global (como lo candidamente sustentado desde la predica neoliberal), lo que está en juego con estos indicadores es la profundización de la hegemonía de los establecimientos académicos de ciertos centros metropolitanos mediante mecanismos de normalización y gubernamentalización de los establecimientos periféricos.

durante el primero y el segundo año de formación, en cursos generales, a los cuales confluyen alumnos de las más diversas carreras, para recibir, recién en los dos últimos, rápidos esbozos de los problemas, las teorías y las metodologías disciplinarias. A esto se suma un mayor control y demanda de que los estudiantes completen el ciclo de clases en un período estipulado. Ante las transformaciones de estos programas, sus egresados cuentan actualmente con muchas menos herramientas, comprensión y experiencia del oficio del antropólogo que los egresados de otros tiempos. El corolario es el mayor acento puesto en la opción del posgrado, en el cual se completaría y consolidaría esta formación. En este sentido, sería la respuesta a un problema creado en gran medida para legitimar su existencia.

En varios aspectos, estas transformaciones se inspiran en modelos como el estadounidense, en el que la formación disciplinaria se realiza en los posgrados, puesto que el pregrado es un momento de exploración general de las diferentes disciplinas, en que se espera que los estudiantes encuentren su vocación profesional. Nadie con una concentración (*major*) en antropología se considera, en términos laborales, un antropólogo. Para serlo, hay que cursar un doctorado. En Colombia, muchas cosas son distintas y, de allí, el desfase de pretender inspirarse en ese tipo de modelos para proyectar las transformaciones en la universidad. Como ya mencionamos, institucional y socialmente, los egresados de los pregrados son interpelados como antropólogos en el país, y sus prácticas laborales suponen competencias antropológicas que ya no poseen, como resultado de bajar el perfil a los pregrados. Otra diferencia es el monto de recursos académicos y económicos destinados a la formación doctoral. En los Estados Unidos, los posgrados funcionan con financiamiento directo o indirecto, a través de becas o asistencias de investigación o enseñanza para sus estudiantes. Las bibliotecas son entidades con recursos bibliográficos significativos, numerosas bases de datos y amplio acceso físico y electrónico a las revistas académicas. El cuerpo de profesores está enfocado a la investigación, y sus esfuerzos de formación se dirigen al posgrado con un máximo de dos seminarios por semestre. En Colombia, la introducción de los posgrados en la formación antropológica no se corresponde con un incremento sustantivo en recursos finan-

cieros y académicos, y da la impresión de que las maestrías son simples extensiones para unos pregrados apocados de antemano. El resultado es que la formación antropológica en el país se elitiza aún más con respecto a diez o veinte años atrás, puesto que para acceder a una formación profesional más o menos del nivel que se tenía en aquella época, ahora los estudiantes deben asumir los costos de un posgrado. ¿Cuáles son las políticas y el impacto de este tipo de transformaciones? ¿No es posible pensar en un modelo propio de formación de posgrados sin que esto signifique sacrificar la calidad de los pregrados? Y, en última instancia, ¿quién se beneficia y qué está en juego con estas transformaciones?

Debo ser enfático en que no rechazo que se establezca una formación de posgrado en el país. Tampoco busco evocar la nostalgia por una "edad dorada" a la que habría que regresar y mantener a toda costa. Al contrario, considero indispensable la formación de posgrado en antropología en Colombia. Mi cuestionamiento radica más en que se desconoce el potencial y la especificidad del sistema universitario desarrollado por décadas—desde el cual se ha hecho el grueso de los aportes al estudio antropológico en Colombia—, con el afán—según parece— de abrir programas de posgrado y de emular otros sistemas, sin consideración de sus anclajes institucionales y sus implicaciones. En mi opinión, en Colombia los posgrados en antropología deberían pensarse a partir de la consolidación de la especificidad de los pregrados en el país, no desde lo que se podría denominar una "mediocrización" forzada. Quienes egresaron de los programas anteriores y luego realizaron sus posgrados en lugares como los Estados Unidos comprenden, por experiencia propia, la ventaja con respecto a sus compañeros en cuanto al conocimiento de la historia, las teorías clásicas, las metodologías y el trabajo de campo. Es precisamente la igualdad hacia abajo, sin considerar las diferentes condiciones del sistema universitario y profesional, lo que me parece problemático, más aún cuando los reformadores no igualan hacia arriba los programas de posgrado con recursos y oportunidades concretas que tiendan hacia su democratización.

El diseño y la consolidación de programas de posgrado de antropología en Colombia, inspirados más en la democratización

que en la elitización de la práctica antropológica, se deben vincular con la comprensión de las diferencias y especificidades de la antropología en el país, respecto de las metropolitanas o centrales. No es suficiente con establecer copias diletantes por un afán mimético derivado del deseo de "ser-como-el-amo"—para utilizar una interesante conceptualización de Carlos Alberto Uribe (1997)—, a partir de una equivocada lectura de lo que aparece como la "internacionalización" o "globalización", que da por sentada la prédica neoliberal.

François Correa (2005) examina y compara las condiciones de ejercicio, orientación y "capitalización" de los resultados de los antropólogos extranjeros que hacen trabajo de campo en Colombia con las que han constituido la práctica de los antropólogos del país. Como ilustra Correa en su artículo, no es sólo que los antropólogos extranjeros cuenten con financiamientos que pocos antropólogos del país pueden darse el lujo de obtener;⁴³ además, los extranjeros (o quienes siendo colombianos ocupan su lugar) responden a demandas disciplinarias y a comunidades académicas que exigen contrastar sobre el terreno (en cualquier parte del mundo) las elaboraciones teóricas en proceso a los que interpelean esas comunidades, para producir como resultados—con una agenda y ritmos previamente establecidos— disertaciones, libros o artículos que serán publicados siguiendo las líneas de argumentación, los estilos y los formatos de los establecimientos antropológicos de los que proceden. En este sentido, la antropología de los extranjeros hecha en Colombia se refiere predominantemente a condiciones de ejercicio y un lugar definidos por sus contribuciones académicas al campo disciplinario.⁴⁴

43 Con la excepción de quienes, entre los antropólogos nacionales, ocupen el lugar del antropólogo extranjero; esto es, que como estudiantes de doctorado o como académicos inscritos en los establecimientos antropológicos metropolitanos accedan a esos recursos y que, por tanto, respondan a las lógicas y condiciones de esos establecimientos.

44 Estas condiciones diferentes también se expresan en las trayectorias profesionales de quienes realizan sus trabajos de grado: "Mientras que, en la mayoría de los casos, doctorantes extranjeros terminan vinculados a las escuelas o entidades que respaldan la realización de su

En contraste, además de los problemas de financiamiento mencionados, respecto de sus labores investigativas en el trabajo de grado profesional, François Correa afirma que:

El ejercicio de la antropología en Colombia ha estado signado no sólo por las orientaciones de la disciplina, que últimamente ha promovido la ampliación hacia nuevos objetos de atención, como los de la antropología en las ciudades, los movimientos sociales, de género y raza, y, por supuesto, de la guerra y sus efectos, sino por el entendimiento del lugar que ocupan las comunidades locales en el contexto nacional, y este, en su articulación internacional. *La posición del antropólogo no depende meramente de la ubicuidad de la disciplina que compromete resultados para la ciencia, sino que sus afirmaciones involucran asuntos sociales, culturales y políticos.* Su ejercicio involucra resultados académicos y sociales, de investigación y profesión, que comprometen su propia relación con la comunidad en la que trabaja. El antropólogo nacional no sólo está obligado a poner a prueba sus resultados en el exclusivo campo académico; depende de su comunicación con otras experiencias teórico-prácticas, y, sobre todo, de los efectos de su discurso y de las implicaciones de su conocimiento” (2005: 117; el destacado es agregado).

Estas diferencias en lo que podríamos denominar, tomando un término elaborado por Mignolo (2003a), “locus de enunciación” de los antropólogos extranjeros y nacionales han sido igualmente subrayadas por diferentes autores.⁴⁵ Myriam Jimeno (2000, 2005)

trabajo de campo, los pregraduados colombianos tienden al ejercicio profesional que, en su mayoría, depende del Estado, eventualmente de entidades privadas, organizaciones no gubernamentales y, en contadas ocasiones, de proyectos socioculturales autónomos” (Correa, 2005: 111).

45 Sobre la antropología militante en Colombia, véase Barragán (2005).

ha indicado esta diferencia en términos de la situación de ciudadanía de los antropólogos en Colombia en particular y en América Latina en general con respecto a los grupos humanos con los cuales trabajan.

En este “locus de enunciación” en el cual el ejercicio de la antropología no puede dejar de ser político, uno debe preguntarse por el lugar de los programas de posgrado en el país tal como se vienen realizando, pero también por el paulatino cerramiento de condiciones de ejercicio profesional de quien, por los más diversos motivos, no pueda o no quiera realizar un posgrado. Como ya he mencionado, socavar los pregrados existentes en un afán por aparecer con programas de posgrado constituye un error de cálculo en el potencial y la especificidad de la antropología en Colombia, más aún cuando estos programas tienden a plegarse sin mayor crítica a los mecanismos de normalización y gubernamentalización que rigen las antropologías dominantes. Quitar herramientas conceptuales y metodológicas, y suprimir o reducir las experiencias investigativas asociadas a los trabajos de grado en nombre de que recién en los posgrados se puede acceder legítimamente a estas es empobrecer artificialmente el ejercicio profesional; sin embargo, muchos (y en particular quienes no tienen cómo pagar esos programas de posgrado) han enfrentado productivamente esta situación haciendo en gran parte lo que es la antropología actual en Colombia y elaborando los procesos de articulación social y política que han definido sus mejores logros.

El lugar de los posgrados en antropología en el país debería imaginarse de manera diferente de los modelos establecidos en sistemas universitarios que no poseen la riqueza y densidad de los pregrados que nosotros hemos desarrollado. Ojalá también se ubique por fuera de las constricciones temporales y económicas que impone la universidad-negocio, es decir, más en función de fomentar los vínculos entre los colegas y de profundizar la diversidad de las experiencias y trayectorias adquiridas, con un interés por la democratización de la antropología, y con una clara intención de revertir los privilegios de unos pocos en las condiciones de conversabilidad e intervención en la comunidad antropológica del país.

4. Red de Antropologías del Mundo

La actividad teórica es también una práctica [...]. Un instrumento para cambiar el mundo (o evitar que cambie).

JESÚS IBÁÑEZ (1985: 216)

Las relaciones entre conocimiento y poder en la antropología han sido principalmente formuladas respecto de los vínculos de la disciplina con aspectos externos a ella. Los calificativos de “comprometida”, “solidaria”, “crítica” y “militante” planteados desde los años setenta en diferentes países de América Latina y el Caribe condensan un sinnúmero de experiencias y conceptualizaciones sobre la práctica antropológica en tanto posición e instrumento político de transformación social.

Si bien resulta valioso este conjunto de experiencias y conceptualizaciones, se puede afirmar que, en general, las relaciones entre conocimiento y poder no tomaban en consideración a la disciplina misma, puesto que se limitaban a establecer una división tajante entre antropología “convencional” (también denominada burguesa, positivista, academicista, metropolitana, etc.) y “comprometida” (o –según la corriente– militante, solidaria, crítica, de debate, política, revolucionaria).⁴⁶ Entre los más radicales, esta división significaba el abandono definitivo de la antropología por

46 Para un detallado examen de algunas de estas corrientes en Colombia, véanse Mauricio Caviedes (2002, 2007) y Andrea Lissett Pérez (2010); para México, la compilación de Medina y García (1983); para el Perú, Degregori (2000).

considerar que la disciplina quedaba de un lado y el activismo o la práctica política, del otro.

Es curioso que, más de treinta años después, estas relaciones se sigan pensando desde la gran división entre un monolítico *ellos* frente a un monolítico *nosotros*, lo que, por lo demás, fácilmente se convierte en objeto de observaciones moralizantes.⁴⁷ Al operar desde esta gran división, las relaciones entre la producción de conocimiento y la práctica política de la antropología parecieran referirse sólo a ciertos actores que están por fuera de la disciplina, eliminando la posibilidad de examinar con más detenimiento cómo operan estas relaciones en el disciplinamiento mismo de los antropólogos y en sus subjetividades. Muchos de los antropólogos que se consideran a sí mismos como “progresistas” (término del Norte para referirse a lo que en ciertos países de América Latina se denomina “críticos”) están demasiado afanados en buscar afuera, en el mundo, actores y proyectos que encarnen la diferencia y la marginalidad, como garantía de una profunda y auténtica sabiduría, como certeza de una nueva y verdadera política emancipadora. Por eso, tienden a pasar por alto la pregunta sobre la forma en que las articulaciones de poder perfilan el conocimiento antropológico y sus propias subjetividades.

El presente capítulo aborda esta pregunta desde la perspectiva de las elaboraciones colectivas realizadas en el marco de la Red de Antropologías del Mundo. Una de las preocupaciones centra-

47 Por supuesto que ahora las palabras son otras porque la historicidad que nos toca se ha transformado. Pareciera que ya no operamos en la *estructura de sentimientos* (en el sentido de Williams) de la revolución como se articulaba en los años setenta, sino en la de la celebración de la diferencia, de la otredad; cada vez menos en la de los partidos de vanguardia, para darle cabida a la de los movimientos sociales; no más en la del proletariado y el campesino (la clase), sino en el de la ancestralidad racializada y etnizada encarnada en la indianidad y negritud (la cultura); menos en el de la izquierda, la política y el socialismo, pero cada vez más en la de la interculturalidad, la epistemología y el principio “otros mundos son posibles”. Una labor de historia política del pensamiento que está por realizarse es la del encubrimiento muy generalizado de la estructura de sentimientos dominante, que establece con la fuerza del sentido común una cartografía particular de lo “progresista”, dejándola por fuera de su historicidad.

les que ha constituido esta red es el examen de las relaciones de poder que se tejen en el interior y entre las diferentes maneras de hacer y pensar las antropologías. Esta preocupación no es nueva, sobre todo para los estudiosos de América Latina o África (por poner dos claros ejemplos) que han tenido posiciones críticas con respecto al colonialismo intelectual que pueden acarrear las maneras de pensar y hacer antropología desde los centros de poder. De diversas maneras, somos los herederos de un sinnúmero de discusiones dadas en múltiples momentos y lugares, aunque se nos escapen a veces su justa comprensión y dimensiones. Como expondré en este texto, en la red se han ensayado formas de interpretar y de encarar estas relaciones, para explorar dimensiones que antes no eran tan evidentes o sobre las cuales no se había puesto el acento aunque hoy nos parezcan cruciales.

Ahora bien, no está de más explicar que los planteos presentados a continuación responden a una particular manera de entender las discusiones que hemos elaborado colectivamente y sobre las cuales no tenemos ni pretendemos un consenso entre los participantes de la red. Muchos de los puntos son aún objeto de discusión y requerirán de años de trabajo para justipreciar sus implicaciones, alcances y límites. Por tanto, sería desacertado leer los planteos de este texto como “la posición” de los participantes de la red. Sería más preciso verlas como una *particular* puesta en limpio de innumerables conversaciones (alguna de ellas por escrito) que –por fortuna– se encuentran aún en marcha. El lugar desde el que hablo no pretende ser el de la certeza ni el de la totalización, aunque por el uso de algunas expresiones de la lengua parezca a veces indicar lo contrario.

Podemos partir del planteo de que la cuestión de las “antropologías del mundo” como problemática implica, al menos, tres aspectos interrelacionados:

1. un reciente encuadre conceptual para visualizar ciertas relaciones de poder y diferencia en y entre las antropologías y los antropólogos del mundo;
2. una serie de posicionamientos tendientes a subvertir, desde prácticas concretas, estas relaciones;

3. un proyecto de intervención, con base en esa visualización y posicionamientos, desde la modalidad de la red.

A fin de ofrecer al lector información sobre la trayectoria y las características de la Red de Antropologías del Mundo, el capítulo inicia con una breve introducción sobre cómo surgió y cuáles han sido algunas de las actividades y momentos de esta red. Luego abordaré algunos de los desplazamientos teóricos que constituyen el reciente encuadre conceptual de las "antropologías del mundo". En la tercera parte, expondré brevemente cómo se interpreta la existencia de la red e ilustraré algunas de las prácticas concretas que, alrededor de la revista electrónica, constituyen iniciativas relevantes para contribuir a revertir ciertas prácticas académicas dominantes. Finalmente, en la cuarta parte indicaré algunas de las reacciones y cuestionamientos que han suscitado las propuestas sobre las "antropologías del mundo".

RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL MUNDO (RAM-WAN)

La RAM-WAN surge en el segundo semestre de 2001 con la escritura a varias manos de un documento marco, después de una serie de conversaciones directas o a través de mensajes electrónicos de quienes se consolidarían en su núcleo impulsor inicial. La Universidad de Carolina del Norte, en Chapel Hill, es uno de los escenarios en los que se realizaron muchas de estas conversaciones, debido a la confluencia en ese lugar de algunos de los participantes de este núcleo impulsor inicial.

En 2003 se realizó en Europa una conferencia internacional con el apoyo de la Fundación Wenner Gren. A partir de esta conferencia, se publicó un libro, editado por Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar, que recoge las diferentes ponencias. Además, hemos participado con simposios organizados por la red en el marco de congresos de antropología (nacionales o regionales) en Argentina, Colombia, los Estados Unidos e Inglaterra.

Como colectivo, se han escrito varios artículos publicados en diversas revistas en inglés y castellano. Algunos de sus miembros, de forma individual o en coautoría, han escrito textos que recogen ciertos puntos derivados de las conversaciones mantenidas desde la red. Igualmente, se han publicado en la página en Internet varios números de una revista electrónica, que recogen muchos de los trabajos de los miembros, pero también de otros colegas con preocupaciones coincidentes.

Otra de las actividades de la red se ha orientado a la docencia. Varios de sus miembros han coordinado la enseñanza de seminarios de posgrado en los Estados Unidos (Universidad de Carolina del Norte, en Chapel Hill, y Universidad de California, en Davis), en el Brasil (Universidad de Brasilia), en Colombia (Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca y Universidad del Magdalena) para discutir las antropologías del mundo. Estas experiencias nos han inspirado para apoyar el diseño y la realización de programas doctorales (como el de la Universidad del Cauca en Popayán, Colombia), así como del proyecto (todavía en borrador) de una red regional de doctorados en América Latina, explorando la combinación de las tecnologías virtuales con la actividad presencial en los procesos de enseñanza.

Constituida por antropólogos de diferentes países del mundo, aunque con una gran mayoría de latinoamericanos, la red ha tenido diferentes momentos. La etapa de gestación llegó hasta 2003, con una actividad sustancialmente de intercambio a través de la correspondencia electrónica del núcleo impulsor inicial (compuesto por seis colegas). En ese momento, tuvieron lugar muchas discusiones, se intercambiaron referencias bibliográficas y se comenzó a escribir, en forma colectiva e individual, los primeros textos. En el período entre 2003 y 2006, se intentó ampliar la red, crear la página electrónica, publicar el primer número de la revista, llevar a cabo los primeros seminarios en diferentes lugares y formular una investigación etnográfica sobre la formación de los antropólogos a realizarse en Argentina, Brasil y Colombia. Desde 2006 hasta la actualidad, los planteos de la red se han ido visibilizando a través de las publicaciones, pero las iniciativas colectivas son cada vez más ocasionales, por no decir inexistentes.

DESPLAZAMIENTOS TEÓRICOS

Una de las características de los primeros momentos de la RAM-WAN fueron las diferentes exploraciones teóricas. Y aunque en la actualidad existen ciertos puntos más o menos compartidos, lejos se está de tener claridad o total acuerdo sobre el conjunto de categorías que constituyen las *condiciones de posibilidad teóricas* de la red. Sin embargo, esto no se considera un problema, sino más bien un indicador de la flexibilidad de la conceptualización elaborada colectivamente desde la red.

Desde los comienzos, ha existido cierta claridad de que la problemática que constituía lo que ahora se denomina “antropologías del mundo” se refería a las relaciones de poder en y entre las distintas antropologías que se desarrollan en los diferentes países y regiones. No obstante, identificar teóricamente en qué consisten y cómo operan ha sido uno de los aspectos que llevó a explorar diversas categorías. Antes de presentar cada una de las categorías ensayadas, quizás sea más productivo indicar los *desplazamientos teóricos* más generales realizados en la conceptualización de las antropologías del mundo. Tres fueron los desplazamientos más relevantes en este proceso:

1. En los primeros borradores producidos, se pensaba en antropología en singular, a veces con el plural al mismo tiempo usando una barra (*antropología/s*). Aunque era claro que había diferentes tradiciones y formas de hacer antropología en el mundo, el debate consistía en cómo entender las *diferencias*. Una problemática que surgió en ese momento (y que aún se mantiene como discusión) es si la diferencia significaba sólo un descentramiento de la disciplina, que la pluralizaba pero que mantenía la idea de que estas diferencias operan en el marco de *una* disciplina, o si, por el contrario, tomar en consideración la diferencia entre las antropologías nos conducía inevitablemente a un cuestionamiento de la idea de *una única* disciplina y, en tal caso, cuáles serían sus implicaciones.

Para decirlo en otras palabras, se pensaba en dos posibilidades con relación a la diferencia entre las antropologías. Una matriz

disciplinar (Cardoso de Oliveira, 2000, [1993] 2004), ¿definiría las comunales teóricas, metodológicas y de paradigmas, más allá de las variaciones de los estilos nacionales, regionales o epocales? O, por el contrario, esta supuesta comunalidad profunda, ¿sería una narrativa que, al contrastarse con una etnografía de las antropologías en diferentes partes del mundo, perdería cualquier contenido, evidenciando más bien relaciones de poder que tienden a inventar y naturalizar genealogías, autores y tradiciones? Aquí se abre un debate que abordaré más adelante. No obstante, cualquiera fuera la respuesta, el movimiento hacia la pluralización del análisis es un desplazamiento teórico importante en la elaboración de las “antropologías del mundo”.

Esta pluralización tiene como consecuencia más relevante el abandono del modelo de una “antropología auténtica” (que por lo general se identifica con las tradiciones francesa, inglesa y estadounidense) con variaciones entendidas como copias (la mayoría de las veces, diletantes) que sólo de forma parcial (un “no-todavía”) y heterodoxa logran aparecer como antropología (localizadas fuera de las grandes tradiciones). Así, la singularidad de cada una de las articulaciones antropológicas en las distintas locaciones debe entenderse en sus propios términos y no como aberraciones o variantes de un patrón definido de antemano. Ahora bien, es importante aclarar que esta singularidad no se entendía desde una posición celebratoria de un nativismo o particularismo epistémico esencialistas. Sobre este último punto, no está de más subrayar que la propuesta de “antropologías del mundo” *no* es una celebración de los particularismos con el fin de sostener una especie de multiculturalismo, de políticas de la identidad o de la acción afirmativa para mejorar “la antropología”.

En suma, esta pluralización apuntaba a cuestionar la idea de una genealogía y unas trayectorias englobadas en un único y coherentemente feliz proyecto disciplinario; no era el simple reconocimiento de que existían diferencias entre comunidades nacionales, regionales o locales en las cuales gravitaban ciertas discusiones, preguntas y se consolidan determinados estilos o acentos. No se pensaba la diferencia entre las antropologías como suplemento, un accidente o un derivado de una identidad pri-

mordial y trascendente. Pero de esto no se derivaba que se entendieran las diferentes antropologías como entidades discretas resultantes del aislamiento y entrampadas en sus limitaciones y particularismos. Su diferencia era concebida más como resultado de las constantes y múltiples relaciones (dialogales y de poder) en diferentes escalas que como resultado de su aislamiento.

2. Otra de las ideas, bastante discutida, que constituye las *condiciones de posibilidad teóricas* de las antropologías del mundo consistió en abandonar una lectura esencialista de la antropología (o de las antropologías) para llamar la atención sobre las prácticas concretas (lo que los antropólogos realmente hacen y dicen en cuanto tales) y sobre las relaciones que permiten o impiden estas prácticas. Esto implicaba dejar de pensar en definir (normativamente) la o las antropologías, así como abandonar la tentación de plantear una definición de objeto, método, orientación teórica o contenido que estableciera una identidad de la disciplina de una vez y para siempre, a fin de entender la multiplicidad de prácticas y relaciones que de hecho constituyen las diferentes locaciones de producción antropológica. La densidad y especificidad de las prácticas y relaciones en lugares concretos deben tomarse en consideración para evitar disputas inagotables y estériles que pretenden establecer en abstracto (y de forma normativa) lo que constituiría la comunalidad y las diferencias en y entre las antropologías. Esta “desesencialización” de las antropologías sugiere un proyecto de investigación que está por desarrollarse: genealogías de las diferentes antropologías que no sean interpeladas por un tipo ideal normativo, sino que se centren en las prácticas y relaciones concretas, y no sólo en las estrictamente definidas como “académicas”.⁴⁸

48 Una de las trabas más fuertes del pensamiento normativo está constituida por el sentido común disciplinario de ciertos colegas que consideran que la “alteridad” es la categoría fundante de la disciplina antropológica. Según tal posición, la alteridad es constituyente de la pregunta o, más específicamente, de la ciencia antropológica y sugiere el “problema epistemológico básico de la antropología” (lo

Una de las implicaciones sustantivas de este planteamiento radica en que, una vez situados en el plano de las prácticas, se hace evidente que los bordes entre lo antropológico y lo no antropológico (las fronteras disciplinarias) y, más aún, entre lo académico y lo no académico (las fronteras que definen el conocimiento experto) se visualizan y problematizan. Ya no se podrá hablar más de un objeto, un método, unos héroes culturales o un conjunto de teorías garantes de una coherencia maestra desde donde se podría identificar de una vez y para siempre lo que constituye lo antropológico de lo que no; menos aún, de unos principios epistemológicos que distingan y den un privilegio epistémico a “la antropología (o antropologías) como ciencia”. Ahora bien, si esta perspectiva analítica de las múltiples prácticas de las antropologías del mundo desdibuja las fronteras de lo disciplinario y de lo académico, no es para abrazar un relativismo epistemológico ni para desconocer que estas fronteras se instauran constantemente como relaciones

cual ha sido trabajado por Lévi-Strauss y por Foucault). Con respecto a este supuesto, existen algunos problemas cuando se quiere tomar la alteridad como el criterio de lo antropológico por antonomasia: a) implica transformar un hecho histórico concreto (el “lugar del salvaje” en la división intelectual de las ciencias, como argumenta Trouillot) en un criterio de identidad transhistórico (en la pregunta, el objeto o la perspectiva fundantes); b) históricamente, no es cierto que la antropología (ni siquiera la “científica” y la de los centros coloniales) se encuentre circunscrita a ese concepto, como lo ha demostrado Stocking (2002); c) si la alteridad es la pregunta antropológica y define la antropología como ciencia, entonces, ¿la antropología estaría definida por el lugar donde se hace? Así, ¿cualquier estudio sobre un grupo indígena en medio del Amazonas es antropológico por definición? ¿El trabajo de Said sobre *Orientalismo* es antropología o, además de la alteridad, se requiere el “trabajo de campo”, el “estar allí”? Si este es el criterio, entonces sería un contrasentido hablar de antropología histórica (a menos que se redujera a tradición oral o a representaciones del pasado por otros culturales) o de arqueología como antropología; d) por último, ¿cómo se entendería “la alteridad”? La diferencia cultural podría responderse... pero ¿a qué nivel y con respecto a qué? ¿La de un Otro radical? ¿Las diferencias que se dan entre sectores, generaciones o regiones? ¿Y no serían antropológicos los trabajos sobre esferas distintas a la alteridad cultural, como la antropología de la modernidad, de la globalización o de las corporaciones?

de poder desde las mismas prácticas, definiendo así una exterioridad constitutiva (no homogénea y siempre problemática).

3. La forma en que conceptualizamos las relaciones de poder en y entre las diferentes tradiciones antropológicas constituyó el tercer desplazamiento que definió las *condiciones de posibilidad teóricas* de las “antropologías del mundo”. Partimos de reconocer que han sido innumerables las críticas hechas a la disciplina antropológica en muchos lugares. Gran cantidad de ellas han sido realizadas por los mismos antropólogos, ya sea desde una actitud reformista o desde la pretensión de una transformación radical. Otras han sido enunciadas desde una posición que se considera fuera de la antropología, ya sea porque quienes las hacen se sitúan en otras disciplinas (desde enfoques transdisciplinarios) o por fuera del establecimiento académico. El mapeo exhaustivo de estas críticas es una labor que está por realizarse, sobre todo si incluye las críticas hechas desde los establecimientos antropológicos periféricos, que suelen desconocerse afuera (o, lo que es más patético, ignoradas dentro de ellos).

Debido a nuestras propias trayectorias intelectuales, en la conceptualización de las relaciones de poder en y entre las antropologías en el mundo, fueron de particular inspiración los planteos del antropólogo brasileño Cardoso de Oliveira ([1993] 2004) y del mexicano Esteban Krotz (1993). La distinción entre antropologías metropolitanas y periféricas de Cardoso de Oliveira, así como sus conceptos de matriz disciplinar y de estilos de antropología, posibilitaron un primer acercamiento para pensar en términos de geopolítica la diferencia entre los establecimientos antropológicos y su articulación con las diversas formaciones nacionales. Por su parte, la categoría de antropologías del Sur propuesta por Krotz llama la atención acertadamente sobre los silenciamientos y las invisibilizaciones de sus historias y trayectorias. Estas antropologías aparecían como “sin historia” (en un interesante giro al concepto de Eric Wolf de “gente sin historia”), marginadas por lo que puede considerarse como políticas de la ignorancia.

También fueron inspiradores dos artículos publicados en la revista *Ethnos* en 1982: el texto de cierre del número escrito por

el historiador de la antropología George Stocking Jr. y la introducción escrita por Tomas Gerholm y Ulf Hannerz. Del artículo de Stocking se puede subrayar su distinción entre antropologías orientadas hacia la construcción nacional (*nation-building*) y las orientadas hacia la construcción imperial (*empire-building*), al igual que su diferenciación de las antropologías periféricas (las secundariamente metropolitanas, como Suecia y Polonia; las de los asentamientos blancos, como Canadá y Brasil; y las de ex colonias como India y Sudán). A partir de este autor, se retomaba, entonces, una actitud de historización sobre la configuración de antropologías desde modelos de otredad, en relación con prácticas coloniales e imperiales (ya sea en territorios coloniales o en el propio Estado, en un colonialismo interno), y una invitación a una etnografía de las diversas articulaciones de los establecimientos periféricos según las particulares interfases de las diferentes formaciones nacionales. Por su parte, la introducción de Gerholm y Hannerz (1982) sugería un enfoque sistémico de las relaciones de desigualdad entre las antropologías metropolitanas y periféricas, además de ofrecer una serie de cuestionamientos sobre las relaciones de poder en la denominada “antropología internacional” y las inscripciones nacionales de la antropología.

A estos textos seminales, se pueden añadir los debates en torno a las “antropologías indígenas” (Fahim y Helmer, 1980) y las “nativas” (Jones, [1970] 1988, y Narayan, 1993), así como el descubrimiento de un momento particularmente crítico de la antropología estadounidense expresado en el libro *Reinventing Anthropology* (Hymes, [1969] 1974).⁴⁹ Otros insumos relevantes fueron la etnografía de la articulación de las relaciones sociales y los supuestos de la sociedad estadounidense con las prácticas de la antropología en ese país, elaborada por el brasileño Kant de

49 Este era un significativo precedente de lo que luego fueron las críticas sobre las políticas de la representación etnográfica y la escritura de la cultura desplegadas en la década de los ochenta, y las réplicas y los cuestionamientos de principios de los noventa que llamaban la atención sobre las prácticas institucionalizadas que operaban dentro de la antropología estadounidense.

Lima (1992), así como la noción de “antropologías con acento” sugerida por su colega Teresa Caldeira. No se puede pasar por alto el artículo del haitiano Michel-Rolph Trouillot ([1991] 2011) sobre el “lugar del salvaje”, que argumentaba sobre cómo la antropología encaja en una formación y práctica discursiva sobre la otredad como exterioridad radical producida por (y constitutiva de) la imaginación occidental. Finalmente, también fue de importancia para la visión de antropologías del mundo el trabajo del sudafricano Mafeje (2001), quien, a partir de una relectura de la antropología en el África poscolonial y de una crítica original a la llamada “antropología posmoderna”, abre la posibilidad de pensar una “razón posetnológica” que requeriría no solamente ir más allá de la epistemología sino desarrollar formas no disciplinarias de conocimiento y representación.

Con este bagaje teórico, las primeras formulaciones sobre las antropologías del mundo se plantearon en términos de “dominantes” y “subalternizadas”. La discusión entre los integrantes de la red llevó a retomar la categoría gramsciana de “hegemonía” para pensar las relaciones de poder en y entre las diferentes antropologías en el mundo, así como su correlato de las subalternizadas. La ventaja de esta noción sobre la de antropologías metropolitanas radica en que se rompe con la tendencia a asumir la identidad entre un establecimiento antropológico y sus antropologías, como si estas últimas fuesen homogéneas y no existieran disputas y relaciones de poder en su interior. De esta manera, puede observarse que en un establecimiento como el estadounidense, el inglés o el francés (que suelen considerarse como antropologías metropolitanas) operan antropologías hegemónicas, pero también hay muchas subalternizadas, relegadas a esta situación precisamente por la consolidación de las hegemónicas. Del mismo modo, en países como Brasil, México o Colombia, los establecimientos comprenden tanto antropologías hegemónicas como subalternizadas. Así, no hay una correspondencia entre establecimientos metropolitanos y antropologías hegemónicas, ni tampoco entre establecimientos periféricos y antropologías subalternizadas. Por tanto, este último concepto no se superpone con el de “antropologías del Sur”, “periféricas”, “nativas” o “indígenas”.

Además, la idea de antropologías hegemónicas no se refiere a una imposición, sino a la configuración del espacio en que se dan las disputas y los disensos: no apunta a la eliminación de la diferencia sino a su producción y organización. Ciertamente, la instauración de cánones y su naturalización es uno de los efectos de la operación de las antropologías hegemónicas: la noción de hegemonía se basa en la disputa permanente por el liderazgo dentro de la pluralidad y en un juego de equilibrios inestables. No es un juicio moral sino la descripción de una correlación de fuerzas, un mecanismo de visibilidades y silenciamientos, lo que da lugar a la formulación de ese concepto. Al hablar de antropologías dominantes, se puede pensar que unas antropologías se han impuesto por la coerción y que las otras son sometidas por la fuerza. Este fue uno de los motivos por los que se prefirió, al comienzo, la noción de antropologías hegemónicas y subalternizadas.⁵⁰ Estas se encuentran estrechamente relacionadas, no sólo en un establecimiento particular, sino también, aunque de diferentes maneras, entre los establecimientos a nivel regional y planetario. Por tanto, con el concepto de “sistema mundo de la antropología” se ha llamado la atención sobre la diferencia entre las antropologías practicadas en los diversos países o regiones del mundo, así como sobre las relaciones estructurales de poder entre ellas.

En suma, este tercer desplazamiento apunta a llegar más allá de las nociones de antropologías metropolitanas y periféricas o del Sur, para pensar la singularidad y las relaciones de poder en y entre las antropologías en términos de hegemónicas y subalternizadas.

50 Con el transcurso de las conversaciones (ya fuera entre el grueso de los participantes de la red o entre algunos de ellos), surgieron otras categorías que han ido dando cuenta con más detalle de las relaciones entre diferencia, lugar y poder en y entre las antropologías. “Otras antropologías” y “antropologías otras” (Restrepo y Escobar, 2005) así como la de “sistema mundo de la antropología” (Ribeiro y Escobar, 2008) son algunas de ellas.

EL PROYECTO DE LA RED

Desde un primer momento, la idea de la red ha estado estrechamente ligada a las elaboraciones y discusiones sobre las antropologías del mundo. En el primer documento escrito en Chapel Hill, titulado "En-redarse: una propuesta para una Red de Antropologías del Mundo", en la primera mitad de 2001, la noción de "red" ya formaba parte de la conceptualización. El primer borrador de este documento dedicaba una parte a una detallada disquisición teórica sobre cómo se entendía la noción de red y por qué era pertinente como modalidad de intervención para las antropologías del mundo.⁵¹

El término "enredarse" capturaba la pretensión de construir activamente una red y, más aún, de una propuesta que se fundaba en *ser-en-red*. Aunque no satisfacía completamente a algunos por la connotación de 'estar atrapado' que tiene en castellano, se utilizó en la presentación de la primera versión de nuestra página electrónica y en el primer artículo publicado por el colectivo. Desde el primer momento importaba todo lo que se hacía, porque se suponía que las prácticas de intervención o las formas que albergaban la propuesta no eran secundarias ni simples apéndices del contenido, según nuestra manera de concebirla. La red era un instrumento para poner a circular o para posicionar ciertas concepciones pero también encarnaba en sí misma la propuesta de interpretación y de intervención sobre el campo antropológico.

En el primer artículo publicado como Colectivo WAN (y que para algunos de nosotros constituye una especie de "manifiesto"), esto se argumentaba de la siguiente manera:

Como colectivo queremos enfatizar que más que un método, un conjunto de contenidos o un objetivo, consideramos la red en sí misma como una fusión de estos tres

51 En la segunda versión, esta elaboración teórica quedó como apéndice ("Notas sobre teorías de red y sus aplicaciones a las antropologías del mundo") y luego fue reducida a una discreta nota a pie de página en el primer artículo colectivo publicado por el colectivo (Colectivo WAN, 2003).

aspectos. La red deberá ser [...] el lugar de actuación para la constante conexión de puntos neurálgicos –bien sean estos teóricos, políticos, de comunicación o institucionales, de tal modo que su estabilidad, mientras exista, sea expuesta constantemente a otras posibles formas de conocimiento y por ende, nunca tomadas como únicas o preeminentes–. El carácter procesual de este método-contenido-objetivo puede expresarse metafóricamente con la figura: *enredarse*, es decir como un acto permanente de conexión por el cual se articula la red que lo regenera y que alimenta las formas de conocimiento y las políticas encadenadas y/o producidas a través de esta (Colectivo WAN, 2003: 10).

La red no ha sido pensada para limitarse a lo digital, a su existencia en Internet. Aunque son de gran relevancia las tecnologías digitales, la idea nunca se ha circunscrito a una red en Internet para el intercambio de conceptos y experiencias sobre las diferentes antropologías en el mundo. Lo digital es sólo una dimensión, ya que el tejido de la red se concibe a partir de muchos medios y procesos, desde eventos concretos en diferentes partes del mundo (por ejemplo, simposios en congresos antropológicos en Colombia y Argentina en años recientes), la circulación de recursos materiales y conversaciones e interacciones cara a cara, hasta el apoyo a procesos específicos sobre la formación de nuevas generaciones de antropólogos (como la preparación compartida de programas de cursos) o la posibilidad de hacer visibles las formas concretas de hacer antropología.

En la práctica, la red se encuentra aún en gestación. Aunque hemos contado con momentos y espacios de intenso intercambio sobre los más diversos aspectos relacionados con la forma de pensar las antropologías del mundo, todavía falta mucho para contar con una red descentrada, con múltiples nodulos y que contribuya a la transformación de las condiciones de visibilidad en y entre las antropologías del mundo en general.

Dentro de las actividades que hemos realizado desde la red, cabe destacar la revista electrónica. Los cuatro números hasta

ahora publicados responden a políticas editoriales derivadas de las discusiones de la red, que buscan intervenir en ciertas prácticas académicas tendientes a dominar cada vez más la producción del conocimiento antropológico. Una de las prácticas que se busca intervenir es la del monolingüismo imperante en el grueso de las colectividades antropológicas al igual que el creciente predominio del inglés en escenarios regionales y globales. De ahí que la revista publique en diferentes idiomas y que se parta de la premisa de que no todo debe traducirse al o del inglés. Es más, como se señalaba en la presentación de la revista, "existen materiales que circulan en cierto lenguaje que no tienen por qué ser traducidos al inglés en nombre de una mayor difusión. Así como hay contextos de enunciación, también los hay de lectura".

Los derechos de autor enmarcados en *copyright* y la idea reificada del autor-individuo también son objeto de intervención en la red y particularmente en la revista. La red ha sido inspirada por la concepción de circulación de conocimientos del *copyleft* o el *creative commons*. Ambas propuestas problematizan la posición política de que el conocimiento en general debe limitar su circulación según los imperativos del capital. Antes que limitar, la idea del *copyleft* y del *creative commons* es posibilitar la circulación de los productos intelectuales considerados de una irreductible naturaleza colectiva y política.

Por otra parte, en la revista se cuestionan los supuestos y las implicaciones de la indexación, así como la parafernalia de la intervención de los pares evaluadores (*peer review*) para la publicación de los artículos. Tal como operan en la actualidad, desde ambos procedimientos se tiende a reproducir modalidades de posicionamiento de las antropologías hegemónicas. Como se señalaba en la presentación de la revista: "Qué se mide y qué no, cómo se hace, quién lo hace y bajo qué supuestos y entramados institucionales constituye uno de los más sutiles pero efectivos mecanismos de normalización y consolidación de cánones de las antropologías dominantes y hegemónicas".

También se ha ensayado la autoría colectiva no sólo entre algunos miembros de la red más cercanos, sino también, y esto es lo más relevante, desde la figura del Colectivo WAN. La dificultad de

escribir a muchas manos se encuentra compensada por las discusiones de borradores previos en las que se aprende muchísimo y en las que el respeto por el pensamiento del otro deja de ser una cuestión retórica para negociar argumentativamente las posiciones asumidas como colectivo. Pero lo más interesante de este ejercicio de escritura radica en que la figura colectiva es una práctica intelectual que interrumpe las tecnologías de registro y valoración desde las que opera la burocracia académica.

REACCIONES Y CUESTIONAMIENTOS

Con la aparición de la página en Internet, las intervenciones públicas en eventos y la circulación de publicaciones de algunos miembros de la red o los artículos de autoría colectiva, comenzaron a aparecer reacciones y cuestionamientos a las elaboraciones sobre las antropologías del mundo. Algunos de ellos pueden entenderse como respuestas a la falta de precisión o claridad en la exposición, mientras que otros apuntaban a indicar aspectos problemáticos que no habían sido contemplados suficientemente. En general, las críticas han sido muy valiosas para entender las limitaciones conceptuales o de enfoque de las antropologías del mundo. Para los propósitos de este capítulo, cabe resaltar las siguientes:

1. *Lugar y peso de la teoría.* Una de las reacciones entre los colegas ha sido indicar el gran peso de la teoría en los planteos de las antropologías del mundo en la manera en que se tejen las líneas de argumentación, pero también en la recurrencia a conceptualizaciones que sólo manejan los conocedores de ciertas discusiones teóricas. Aquí surgen algunas preguntas: ¿cómo se incorpora y opera la "teoría" en los planteos sobre las "antropologías del mundo"? ¿Responden tales teorizaciones a modos naturalizados de entender la labor antropológica? ¿Hasta dónde estamos atrapados en cánones que privilegian y distinguen la teoría sobre otras formas de conceptualizar en antropología? Y en última instancia,

¿qué es la “teoría”? ¿Está toda “teoría” necesariamente enmarcada en un logocentrismo de corte occidental? Y con mayores implicaciones para la idea de la red: ¿es indispensable la teorización para el proyecto de visualizar y transformar las relaciones de poder en y entre las antropologías y los antropólogos? ¿No habría una especie de “inflación teórica” en los planteos?

2. *Colonialismo intelectual.* Otra de las observaciones sobre el tono y el contenido de algunos de los textos producidos radica en que, a pesar de las buenas intenciones, hay una tendencia a hacerse eco del establecimiento anglosajón (y sobre todo del estadounidense) para introducir una crítica que, paradójicamente, no haría más que reproducir el colonialismo y la dependencia intelectual con respecto a ese establecimiento que, desde las últimas décadas del siglo pasado, se va posicionando paulatinamente por encima del francés. Así, se ha llamado la atención sobre la paradoja de que los conceptos, fuentes teóricas y estilo de argumentación se encuentran claramente ligados a teorías y modalidades de la antropología dominante (que circulan principalmente en la teoría social estadounidense) cuando supuestamente se aboga por una visibilización y un posicionamiento de otras antropologías.

Esto lleva a las siguientes preguntas: ¿hasta dónde es acertada esta observación? Concretamente, ¿qué impactos puede generar este hecho (efectivo o imaginario) en la configuración de la Red de Antropologías del Mundo y en la forma en que se ha abordado la problemática de las “antropologías del mundo”? En última instancia, ¿la argumentación de las antropologías del mundo no debería evidenciar desde el análisis mismo un estilo de argumentación (o, mejor aún, una práctica) que no reproduzca la forma, los conceptos y las fuentes de antropologías dominantes manejados por *la crème de la crème*? Más aún, al recurrir a este lenguaje, fuentes teóricas y estilo, ¿no es esto una suerte de colonialismo intelectual en nuevas (o aun viejas) ropas? ¿No se están reforzando ciertos constreñimientos disciplinarios que subalternizan diferentes modalidades de la práctica e imaginación antropológica —quizás “menos teóricas”— en vez de problematizarlos y permitir la

pluralización del paisaje antropológico? En suma, y a pesar de que no hemos concebido así la labor de la red, ¿no será apenas una ingenua vanguardia de un colonialismo intelectual?

3. *Culturalismo y multiculturalismo.* En algunos de los comentarios ha surgido la lectura, positiva y negativa, de que la problemática de las antropologías del mundo apunta al reconocimiento de la diferencia cultural en el interior de la disciplina para enriquecerla. Este punto remite a dos aspectos distintos, aunque estrechamente relacionados. El primero, que los planteos sobre las relaciones de poder en y entre las antropologías elaborados en el contexto de la RAM-WAN son esencialmente culturalistas y desconocen los “factores materiales”, la economía política o el análisis institucional a escala global. El segundo, que esos planteamientos tienden a incorporar el multiculturalismo en la disciplina antropológica y, por tanto, apuntarían hacia una reivindicación de políticas de la identidad a la manera en que el multiculturalismo se articula en el imaginario político y teórico estadounidense.

Frente a este tipo de reacciones y cuestionamientos, cabe preguntarse por qué esos planteos pueden leerse como una posición culturalista. ¿El hecho de que se haya recurrido al lenguaje posestructuralista en algunos de los escritos explicaría que nuestra posición sea leída de esta forma? O, tal vez, ¿la razón de tal lectura se relaciona con que la propuesta se ha movido en un nivel muy programático y sin estudios concretos? Finalmente, ¿será que una problematización de la diferencia y jerarquización en y entre las antropologías de los distintos establecimientos del mundo implica un giro multiculturalista en el interior de la disciplina, con sus políticas de la identidad y su traducción en cuotas de la acción afirmativa?

4. *Nativismo.* Algunos han considerado que los planteos de la RAM-WAN consisten no sólo en una apología a los particularismos culturalistas, sino también una apelación a una especie de nativismo. Desde este nativismo se sostendría una superioridad epistémica y política de los antropólogos y las antropologías “indigenizadas” o “del Sur”, que serían las realizadas por los antro-

pólogos nativos del Tercer Mundo, cuya práctica se despliega en los establecimientos periféricos. Las elaboraciones teóricas sobre las “antropologías del mundo” y la propuesta de la red aparecen a los ojos de algunos como un simple nativismo tercermundista, en el cual no tendrían cabida los antropólogos metropolitanos. Este tipo de reacciones emergieron, por ejemplo, cuando un colega, nada convencional por lo demás, le expresó a uno de los miembros de la red que no podía formar parte de esta porque no era del Tercer Mundo. ¿Son los antropólogos y las antropologías del Tercer Mundo lo que se intenta movilizar en la RAM-WAN? ¿Se considera que, por el hecho de haber estado subalternizados, estos antropólogos y establecimientos suponen una superioridad epistémica y política? ¿O se trata más bien de generar otra episteme para las prácticas antropológicas, más aún, una episteme de la que cualquier antropólogo del mundo podría apropiarse?

5. *Epistemologías otras*. Un punto sugerido en varios comentarios de colegas (sobre todo los que no están en la red, pero también alguno dentro de ella) es la forma en que encaja la elaboración de las antropologías del mundo: lo que se podría denominar “epistemologías otras”. Se trata de una pregunta por los límites de la “razón moderna” cuando se decide descentrar lo antropológico de unos paradigmas; de una identidad trascendental, de ciertos héroes culturales; es decir, cuando en un movimiento de historización radical se consideran la pluralización y desesencialización como vías analíticas relevantes para hacer emerger las diferencias y la desigualdad en y entre las antropologías articuladas en diferentes establecimientos del mundo. Se ha planteado que esto implicaría evidenciar que la “epistemología moderna” es una modalidad de articulación de la práctica antropológica que no necesariamente habita en el centro de ciertas antropologías subalternizadas y que tiene su razón de ser en una configuración del conocimiento (una episteme) muy particular. Asumir la diferencia y la desigualdad, ¿implica desacatar como un particularismo más las ínfulas de cientificidad o de discurso experto asociados fácilmente al imaginario disciplinario? Para citar algunos interrogantes formulados por Susana Narotzky a partir de una de las reuniones sostenidas

por miembros de la red: “¿hasta dónde admitir la pluralización de discursos dentro del ámbito de la ciencia antropológica? ¿Pueden todas las formas de conocimiento ‘conversar’?”. Para formularlo de manera más radical todavía: ¿es la elaboración de las antropologías del mundo una especie de “relativismo epistémico” cuya pluralización y desesencialización se entienden como “todo da igual”?

6. *Disolución de “la antropología”*. No ha faltado quien considere que es un acierto o un problema mayúsculo que la consecuencia de los planteos sobre las antropologías del mundo sea la disolución de “la antropología”. En las reacciones y los cuestionamientos hay dos posiciones extremas: quienes celebran y quienes se escandalizan. Entre los primeros están aquellos que se plegarían a un relativismo epistémico o un particularismo culturalista (mencionados anteriormente) o los que piensan que sería una “superación crítica” de los estrechos bordes disciplinarios. Entre los segundos se encuentran quienes perciben nuestras posiciones como un ataque frontal a la identidad disciplinaria y a la especificidad de la antropología como disciplina en el concierto de otras disciplinas sociales y humanas. Es por ello que algunos han formulado preguntas respecto de si la problematización de relaciones de poder en y entre las antropologías y antropólogos del RAM-WAN implicaría una disolución de la antropología; y, si así fuera, en qué términos. Sobre esto último, cabe preguntarse por qué no y por qué se lee la propuesta de esta manera. ¿Cómo se entienden, entonces, las relaciones entre las antropologías en plural y la disciplina? Más aun, ¿problematiza esta elaboración del RAM-WAN la organización misma del conocimiento en “disciplinas”? ¿Es posible ir más allá de la episteme de la modernidad y su división del trabajo intelectual en disciplinas, sobre la cual se fundamentó todo el pesado aparato académico de la modernidad? ¿Se podría hablar igualmente de “sociologías”, “geografías” y “psicologías” “del mundo”, por ejemplo, y tomar esta expansión como herramienta para desestabilizar el edificio rígido de las ciencias sociales e “indisciplinarlas”?

CONCLUSIONES

Diez años después del nacimiento del proyecto de las Antropologías del Mundo, podemos indicar como su logro más destacado la elaboración colectiva de una conceptualización sobre el modo en que operan los mecanismos de visibilización y silenciamiento de las diferentes antropologías, tanto en el campo transnacional como en los establecimientos antropológicos nacionales. En este marco, hemos dado contenidos específicos a conceptos como los de "antropologías hegemónicas", "antropologías subalternizadas" y "sistema mundo de la antropología".

Tres han sido los desplazamientos centrales en esta conceptualización: 1) pensar en términos de "antropologías", en plural, en lugar de que de "antropología", en singular; 2) enfocarse en las prácticas concretas y situadas de los antropólogos, y no en una definición normativa y abstracta de la antropología; 3) comprender que las diferencias entre las antropologías tiene como dimensión constituyente las relaciones de poder en diferentes escalas (global, regional, nacional, local) y en varios aspectos que van desde la predominancia de ciertas lenguas y formas de argumentación, hasta la configuración de determinadas subjetividades.

En su conjunto, esta conceptualización interrumpe concepciones esencialistas y normativas de una idea de antropología en singular que establece una narrativa difusionista, según la cual se borra el grueso de la labor antropológica realizada en las periferias (o aquella elaborada al margen de las visiones canónicas). Esta conceptualización debe concebirse como la profundización de una serie de argumentaciones sobre las relaciones entre las antropologías existentes en diferentes partes del mundo, desarrolladas a partir de diferentes enfoques al menos desde los años ochenta.

Cabe resaltar que la elaboración conceptual del proyecto de las Antropologías del Mundo ha sido el resultado de un intenso debate durante los primeros años entre un grupo de antropólogos de Europa, los Estados Unidos y América Latina. Aunque gran parte de este debate se realizó a través de correos electrónicos, fueron de gran importancia ciertas reuniones realizadas en diferentes lugares (Argentina, Colombia, los Estados Unidos e Italia).

Varias publicaciones colectivas o individuales, entre las que destacamos cinco números de una revista electrónica y el libro editado por Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar, abordan diferentes aspectos de la conceptualización resultante del proyecto de las Antropologías del Mundo. También amerita mencionarse una serie de cursos en pregrado y posgrado dictados por participantes del proyecto en universidades de distintos países.⁵²

El proyecto de las Antropologías del Mundo tuvo, desde sus inicios, el propósito de la creación de una red cuyo objetivo consistía en aportar a la transformación de las condiciones y los términos de conversabilidad en y entre las diferentes antropologías y los antropólogos del mundo. La constitución de la red se entendía como una estrategia que encarnaba un estilo de intervención en el campo antropológico, en lugar de un simple instrumento. De ahí que nos definiéramos como Red de Antropologías del Mundo.

A pesar de que se creó una página web y de que se adelantaron proyectos conjuntos, la red no ha logrado consolidarse y, desde hace algunos años, permanece prácticamente inactiva. Por tanto, habría que reconocer que el objetivo central de contribuir a transformar las condiciones y los términos de conversabilidad en y entre las antropologías del mundo se encuentra lejos de haber sido alcanzado. Más allá de la visibilización de esta problemática entre algunos sectores cercanos a los participantes de la red, poco se ha logrado en este terreno.

Ante las crecientes posibilidades tecnológicas para la comunicación y la paralela profundización del provincialismo que caracteriza a buena parte de los establecimientos antropológicos, hoy más que nunca se hace urgente la tarea de apuntalar la visibilización y el posicionamiento de las prácticas heterogéneas y los saberes múltiples de las antropologías y los antropólogos a lo largo del mundo.

52 Algunos programas de estos cursos, así como los números publicados de la revista, pueden consultarse en el sitio web de la WAN: <www.ram-wan.net>.

PARTE II

**En torno a la especificidad
de los estudios culturales**

5. Apuntes sobre estudios culturales

No pienso que el conocimiento esté cerrado, pero sí considero que la política es imposible sin lo que he llamado “la clausura arbitraria” [...] Es cuestión de posicionalidades.

STUART HALL ([1992] 2010: 52-53)

“Estudios culturales” es una expresión que cada vez circula más entre los académicos y, en general, aparece asociada (positiva o negativamente) a otras como “posmodernidad”, “posestructuralismo”, “teoría poscolonial” o “estudios de la subalternidad”. En muchos casos, esta creciente circulación ha estado marcada por posiciones abiertamente opuestas entre sus más fervientes defensores y quienes no le encuentran mayor relevancia. No han faltado quienes les atribuyen un lugar epistémico privilegiado para las ciencias sociales del país ni quienes los consideran simple y llanamente una moda pasajera e importada que fomenta el colonialismo intelectual y está asociada a las extravagancias de la jerga deconstructivista. Entre estas posiciones extremas, se han ido incubando no pocos malentendidos. Una caracterización de lo que constituye los estudios culturales permitiría abordar de forma más productiva estas pugnas y malentendidos.

Sin embargo, la caracterización de los estudios culturales no es tarea fácil, ya que se encuentra plagada de disputas sobre cómo entender su especificidad, cómo trazar legítimamente su genealogía o cuál es la relación con otras propuestas teóricas difundidas hoy en el mundo académico (Grossberg, 2010). Estas disputas no son sólo internas, esto es, entre quienes dicen hacer estudios culturales, sino también entre académicos e intelectua-

les que se posicionan por fuera (y, no pocas veces, abiertamente en contra). Aunque no son exclusivas de los estudios culturales, estas discusiones evidencian no sólo que internamente no están tan osificados como otros saberes que se conciben a sí mismos como un canon naturalizado, sino que además dejan al descubierto cuán “molestos” pueden ser para ciertas posiciones atrincheradas en supuestos epistémicos, teóricos o metodológicos que los estudios culturales ponen efectiva o imaginariamente en cuestión.

Existen al menos dos formas de encarar la caracterización de los estudios culturales. Una, que podríamos llamar *programática*, consiste en defender su especificidad desde la argumentación de ciertos criterios. Esta forma de proceder tiene la ventaja de distinguir claramente los estudios culturales de formaciones disciplinarias, corrientes académicas y elaboraciones teóricas con las que se tiende a confundirlos. No obstante, realizar este ejercicio de caracterización puede ser problemático, ya que es posible caer fácilmente en una posición prescriptiva que impone una particular concepción tenida como paradigmática, obliterando la pluralidad y contextualización que, como veremos, se considera una de sus características. Además, un enfoque programático puede tender a idealizar prácticas que son mucho más complejas y sobre las que se presentan no pocas contradicciones y tensiones.

La otra forma, que se podría llamar *etnográfica*, consiste en prestar más atención a las prácticas concretas, a los tópicos estudiados, a las publicaciones realizadas, a las intervenciones políticas desplegadas por quienes sostienen que hacen estudios culturales. Esta forma de proceder permitiría entender los estudios culturales en su complejidad y contrariedad, dimensionando las disputas y los disensos desde los contextos de su enunciación.

Trataré de esbozar, a continuación, los rasgos de la especificidad de los estudios culturales, desde la perspectiva programática, pero sin desconocer algunos elementos de orden etnográfico. En términos expositivos, es quizás más acertado comenzar, entonces, por aquellos rasgos sobre los que existe mayor consenso, para adentrarnos progresivamente en los te-

rrenos movedizos de las disputas más airadas. Esta manera de proceder implica ir construyendo una cartografía de los estudios culturales que no pretende aplacar los disensos, ya que en estos se encuentra uno de sus aspectos más interesantes y fecundos. Más aún, el rechazo a establecer una definición cerrada y definitiva forma parte de uno de sus rasgos más preciados: “una de las características distintivas de los estudios culturales es su antipatía a las definiciones congeladas que reemplazan el pensamiento creativo y previene la aplicación flexible” (Agger, 1992: 75).

No obstante, la multiplicidad de versiones de lo que pueden ser los estudios culturales y la resistencia a una definición totalitaria y cerrada no significa que cualquier cosa que se haga en su nombre debe tener un lugar en su interior: *no todo vale como estudios culturales*. Como se sostendrá más adelante, hacer estudios culturales es más complejo que el solo hecho de citar a un grupo de autores o referirse a determinadas temáticas.

En la actualidad, se puede registrar un creciente oportunismo en el “río revuelto” de los estudios culturales. Hay quienes alegremente consideran que hacen estudios culturales por el hecho de estudiar la cultura, de ser “transdisciplinarios”, o por elucubrar sobre la globalización, las industrias culturales o la gestión cultural. Por otro lado, no faltan los que, indignados, acometen contra lo que imaginan que son los estudios culturales, molestos por lo que consideran una impropia irrupción en su disciplina. Aquí se encuentran antropólogos que sienten que les ha sido arrebatado “su” objeto o que consideran que los estudios culturales están de más, que son redundantes, porque desde su propia disciplina ya se ha hecho o puede hacerse lo que estos pretenden; los sociólogos e historiadores a quienes, mirando por encima del hombro, se les ocurre que eso de los estudios culturales es demasiado *light* o posmoderno; también literatos, curadores y otros profesionales de la “alta cultura” que consideran profanada la esteticidad y superioridad civilizacional de los objetos culturales que han cautivado su atención, por parte de unos estudios culturales que los ubican en sus contextos de producción (haciéndoles no más, pero tampoco menos, que

cualquier otro producto cultural) y los trasladan al mundanal escenario de las disputas de poder.⁵³

A causa de la convicción de que la especificidad del proyecto intelectual y político de los estudios culturales importa y tiene mucho que aportarnos, es pertinente aclarar que, precisamente por su apuesta por la pluralidad y la contextualización, no “vale todo”, ni “todo es igual” en los estudios culturales. Estos no pueden ser lo que el capricho de cada uno establece que sean. Y aunque, como acertadamente señala Mignolo, “Los estudios culturales no pueden identificarse con *una* agenda intelectual, sea esta la de Raymond Williams o la de Stuart Hall, la de Lawrence Grossberg o de Néstor García Canclini” (2003b: 53), de ello no se deriva que *cualquier* agenda cabe dentro ellos. Como argumentan Grossberg, Nelson y Treichler en su introducción a una de las primeras y más conspicuas compilaciones en este campo, publicada en los Estados Unidos:

Todavía pensamos que importa cómo son definidos y conceptualizados los estudios culturales. Aunque la pregunta de “qué *son realmente* los estudios culturales” podría ser imposible de especificar para todos los tiempos y lugares, consideramos que en un contexto dado, los estudios culturales no pueden ser simplemente cualquier cosa (1992: 3).

Los planteos expuestos en este capítulo son el resultado de años de discusiones con estudiantes y colegas del primer programa de

53 En discusiones con algunos de estos críticos, no ha dejado de sorprenderme su abierta ignorancia sobre la literatura más básica y clásica de los estudios culturales. Muchos no han atinado a enumerar un solo libro o artículo leído de estudios culturales. Casi todos reproducen acríticamente lo que se cuestiona a los estudios culturales en el trabajo de Carlos Reynoso (2000). En efecto, muchos de los malestares sobre los estudios culturales parten de un imaginario y de prejuicios caricaturizantes y de segunda mano, antes que de un ejercicio serio de problematización de un campo que pocos se han tomado el trabajo de conocer.

posgrado de estudios culturales en Colombia, en el cual me desempeño como docente. Los debates sobre la especificidad y pertinencia de los estudios culturales también han sido recurrentes con colegas (que se imaginan dentro o fuera de los estudios culturales) de otras universidades del país y de otros países de América Latina. Por tanto, el presente capítulo se puede entender como una puesta en limpio de una posición con respecto a estas discusiones y debates, que ojalá contribuya a aclarar sus términos en el marco de la creciente presencia y consolidación institucional de los estudios culturales en América Latina.

PARA PERFILAR CONSENSOS

Como ya señalé, un paso importante en la caracterización de los estudios culturales consiste en identificar los rasgos más ampliamente compartidos por las diferentes vertientes y sobre los que habría mayor consenso en cuanto a considerarlos criterios que definirían el terreno de los estudios culturales. Es importante tener presente, sin embargo, que no todos los que consideran que hacen estudios culturales estarán de acuerdo en identificar estos cuatro rasgos. Tal vez pueden proponer otros más, o considerar que alguno de ellos forma parte de una sola vertiente de estudios culturales. No obstante, como cualquier otra formación discursiva y dispositivo institucionalizado, los estudios culturales no son cualquier cosa que los individuos se representen, incluso aquellos que supuestamente operan dentro de esta formación y dispositivo. Hay que recordar, además, que proponemos un abordaje más programático que etnográfico para la identificación de estos rasgos.

DISTINCIÓN ENTRE ESTUDIOS CULTURALES Y ESTUDIOS SOBRE LA CULTURA

Aunque no es difícil encontrar gente que dice hacer estudios culturales por el mero hecho de que están interesados en estudiar

fenómenos culturales contemporáneos,⁵⁴ una de las distinciones más importantes para entender la especificidad de los primeros radica en la diferencia tajante que existe con los “estudios *sobre* la cultura”. Para plantearlo de manera simple, digamos que los estudios sobre la cultura constituyen un campo amplio y contradictorio donde se encuentran disímiles encuadres disciplinarios, interdisciplinarios y transdisciplinarios que se refieren a la “cultura” como su objeto de análisis. Desde esta perspectiva, entonces, lo que se ha dado en llamar “antropología cultural”, “sociología de la cultura”, “crítica cultural” y “estudios culturales” pertenecería a este heterogéneo campo de los estudios *sobre* la cultura. Por tanto, no se podría confundir estudios culturales con estudios sobre la cultura, ya que los primeros serían, a lo sumo, una parte o componente de los segundos.

Sin embargo, existen algunas imprecisiones que deben evitarse desde el principio si se considera que los estudios culturales deben pensarse como parte de aquel campo. De un lado, los estudios culturales no son (o, al menos, no pretenden ser) simple y llanamente “estudios”, sino constituirse como una práctica intelectual con una clara vocación política. Del otro lado, la “cultura” no es un simple referente “allá afuera en el mundo”, del cual tomarían un aspecto o nivel de análisis, mientras que otros saberes abordarían otros aspectos o niveles. En la caracterización que realizaré más adelante, profundizaré en estos dos aspectos cruciales en relación con su especificidad. Por ahora, basta con indicar que los estudios culturales no pueden confundirse con estudios sobre la cultura.

TRANSDISCIPLINARIEDAD

También existe un virtual consenso entre muchos de quienes hacen estudios culturales respecto de que la transdisciplinariedad

54 Como sostiene Catherine Walsh: “En América Latina, todavía se confunden los estudios sobre la cultura con los estudios culturales” (2003b: 23).

(o interdisciplinariedad en el vocabulario de otros) constituye uno de sus rasgos distintivos: antes que disciplinarios, los estudios culturales establecerían sus intervenciones desde un encuadre transdisciplinario o, cuando menos, interdisciplinario. Esta transdisciplinariedad estaría dada porque, para comprender las problemáticas y preguntas propias de los estudios culturales, no basta con un enfoque o una metodología de una de las disciplinas ya constituidas, como la sociología, las ciencias políticas, la crítica literaria o la antropología. Así, las explicaciones de la cultura no se circunscriben a lo intrínsecamente cultural (como tienden a hacer cierta antropología y otros reduccionismos culturalistas), sino que incorporan exterioridades, como las relaciones sociales, el poder o la economía. Pero la transdisciplinariedad o interdisciplinariedad no se entiende en ellos como una mera yuxtaposición mecánica de dos o más disciplinas, en una especie de simple sumatoria que en última instancia mantendría incólume la identidad de cada una de ellas.

Se pueden identificar dos posiciones contrarias extremas con respecto a esta transdisciplinariedad constitutiva de los estudios culturales. De un lado, aquella posición que argumenta que la transdisciplinariedad significaría en la práctica un certificado de defunción para las disciplinas o, cuando menos, para sus “versiones positivistas” que fragmentan la realidad (véase Flórez, 2000). Por tanto, desde esta postura, se consideraría a los estudios culturales como una privilegiada síntesis supradisciplinaria. De otro lado, estaría una posición que asumiría la transdisciplinariedad como una problematización de las disciplinas, sin que ello implique su negación o supresión. En esta línea, podrían incluirse planteos como los de Santiago Castro-Gómez cuando argumenta que los estudios culturales deben pensarse como un campo de articulación disciplinaria: “Los estudios culturales no son una ‘antidisciplina libre’, sino un área común de conocimiento que ha contribuido a una retroalimentación de las disciplinas, esto es, a una reestructuración de los paradigmas tradicionales” (Castro-Gómez, 2003: 71).

Algunos antropólogos han afirmado, desacertadamente, que los estudios culturales pretenden arrebatarnos su “objeto de estu-

dio”, esto es, la cultura. Estos estudios son interdisciplinarios (o, mejor aún, transdisciplinarios) porque su pregunta por las relaciones entre cultura y poder los llevan más allá de una disciplina ya constituida sobre lo cultural como la antropología: “la forma de su carácter interdisciplinario es configurado sobre el reconocimiento de que mucho de lo que uno requiere para comprender las prácticas y relaciones culturales no es, en un sentido obvio, cultural” (Grossberg, 1997: 236). Por tanto, su categoría de cultura no es equiparable a aquellas con las que ha operado el grueso de la antropología.

Si se confunden los términos o las palabras con los conceptos o categorías a las cuales se refiere, entonces no se comprenderá que el concepto de “cultura” de los estudios culturales no es una apropiación (ilegítima, seguramente desde la perspectiva de antropólogos como Reynoso) de los elaborados por la antropología.⁵⁵ En la antropología, se han articulado categorizaciones de “cultura” desde diferentes perspectivas teóricas en sus más de cien años de existencia institucional: difusionismo, evolucionismo, materialismo, ecología cultural, funcionalismo, estructuralismo, interpretativismo, posestructuralismo y performativismo son algunas de las tantas etiquetas que han circulado para dar cuenta de estas diferencias en su interior. A pesar de ello, dos son los tipos de categorizaciones que se han impuesto: la cultura como modo de vida y la cultura como sistema de significados o del orden de lo simbólico.

Para ciertas tendencias de los estudios culturales, la cultura responde a una problemática definida por su articulación constitutiva con el poder y la representación. Esto es, no se interesa por la cultura *en sí*, como lo haría la antropología (u otros análisis culturalistas), sino por cómo se encuentra articulada constitutivamente con los dispositivos del poder (y de la resistencia) concretos, de

55 Michel-Rolph Trouillot ([2003] 2011) no sólo establece esta distinción entre palabras y conceptos, sino que también hace un análisis del concepto de cultura en la antropología estadounidense y de cómo este tiene grandes limitaciones en el imaginario social y político contemporáneo, al articular un pensamiento racista desde un fundamentalismo cultural.

particular relevancia política para la comprensión e intervención en el presente. De ahí que el concepto gramsciano de “hegemonía” haya sido de suma importancia en este tipo de análisis.

Los estudios culturales tampoco pretenden arrebatarse a la ciencia política su objeto de estudio. La noción de poder con la que se trabaja en ellos no es la de las ciencias políticas, que tiende a circunscribirse a los aparatos de Estado, a la legitimidad del ejercicio de gobierno y a la institucionalidad de la política. Para los estudios culturales, el poder es más el ejercicio de ciertas relaciones de fuerza donde las subjetividades, corporalidades y espacialidades son producidas y confrontadas en diversas escalas (incluyendo las de la formación del Estado, la nación y el sistema mundo, no sólo la filigrana de la individualidad o el lugar).

POLITIZACIÓN DE LA TEORÍA Y TEORIZACIÓN DE LO POLÍTICO

Un tercer rasgo sobre el cual existe cierto acuerdo consiste en que no se concibe a los estudios culturales como una labor exclusiva ni sustancialmente académica, sino que suponen una *práctica intelectual* en estrecha relación con intervenciones políticas concretas. El propósito no es la acumulación ampliada del conocimiento por el conocimiento mismo; ni su ostentación, el conocimiento florero, el de la nota a pie de página o el enciclopédico, el que se considera relevante desde los estudios culturales. Al contrario, los estudios culturales constituyen una práctica intelectual que se articula políticamente, en tanto “buscan producir conocimiento que ayude a la gente a entender que el mundo es cambiante y que ofrezca algunas indicaciones sobre cómo cambiarlo” (Grossberg, 1997: 267). Esto es lo que Stuart Hall ha denominado la “vocación política” o la “voluntad política” de los estudios culturales.

Considerar a los estudios culturales como una práctica intelectual nos invita a no superponerlos o subsumirlos en lo académico. Esto no quiere decir que los estudios culturales no puedan ni pretendan estar en ese ámbito, sino que su horizonte de intervención y de existencia no se puede limitar al establecimiento académico. También es importante resaltar que su articulación política se considera *una* forma y no *la* forma de politizar la teoría y de

teorizar lo político. Lo que se conoce como "teoría crítica" o Escuela de Frankfurt es otra forma de politizar la teoría y de teorizar lo político, pero no *la* forma de los estudios culturales. Si bien es cierto que, como indica Agger (1992), los estudios culturales son teoría crítica o no son, de esto no se deriva que toda teoría crítica constituye estudios culturales.

Los estudios culturales, como toda teoría crítica, problematizan el imaginario positivista de un conocimiento por fuera de lo político (la tajante distinción entre hecho y valor, entre sujeto y objeto, así como la posibilidad de la neutralidad valorativa) para considerar que el saber tiene sentido en tanto se articula con la transformación social, con un proyecto político. Pero constituyen una particular modalidad de teoría crítica, dado su específico estilo de práctica intelectual. No pretenden ser una filosofía ni operan en los niveles de abstracción conceptual, como lo hace la Escuela de Frankfurt.

En tanto se basan en análisis empíricos, los estudios culturales pretenden la rigurosidad en la argumentación; suponen ejercicios de investigación-concretos, manejo de la bibliografía pertinente, trabajo de terreno y sobre fuentes documentales, porque la comprensión de lo concreto en su especificidad y densidad no es reemplazable con simples elucubraciones teóricas ensimismadas y sin asideros en investigaciones específicas. Esto no quiere decir que sean antiteóricos ni que esgriman un empirismo ingenuo. Existe en ellos una sensibilidad teórica que no se puede confundir con el fetichismo teórico. No es lo mismo utilizar la teoría para la formulación de nuevos problemas y el planteamiento de preguntas, estrechamente asociadas al análisis de lo concreto, que quedarse en la exégesis o el esnobismo teórico.

De ahí que, para los estudios culturales, la teoría es contextualmente específica: "Si la teoría de uno le ofrece de antemano las respuestas porque dicha teoría viaja con uno a través de y en cada contexto, pienso que uno no está haciendo estudios culturales" (Grossberg, 1997: 262). La teorización relevante no es la de las alambicadas elucubraciones que en su pura abstracción contienen todas las respuestas sobre el mundo. Desde la perspectiva de quienes sostienen esas abstracciones angelicales, no hay que

esforzarse intelectualmente, ni enlodarse desplegando las investigaciones y pesquisas concretas que hacen emerger el conjunto de articulaciones constrictivas de un suceso o de una práctica social, ni en tratar de vislumbrar sus vínculos históricos estructurales. Y cuando estas personas se toman la molestia de ojear los archivos o el terreno, lo hacen desde una *violencia epistémica* que los lleva simplemente a "encontrar" lo que ya se sabía de antemano. Nada más opuesto al lugar y a la concepción de la teoría en estudios culturales. Con base en el trabajo sobre lo concreto, existe la posibilidad de elaborar formas de autoridad intelectual que, sin pretensión de totalidad o universalidad, sean consideradas mejores formas de entendimiento sobre el mundo. De manera que no pueden juzgarse como una apología al relativismo epistémico y, menos aún, de corte culturalista.

Los estudios culturales tampoco entienden la teorización de lo político y la politización de lo teórico como una simple derivación de las políticas de la identidad de un sujeto subalternizado o "anormalizado" (ya sea racial, étnica o sexualmente). En este campo, lo político es contextualmente específico, esto es, los sitios, objetos y formas de las luchas de poder deben entenderse contextualmente. Las implicaciones políticas no están inscritas indisolublemente, de una vez y para siempre, en la "naturaleza" de una posición o planteo. Lo que en un contexto puede ser políticamente progresista, en otro momento o contexto puede ser abiertamente reaccionario. El nacionalismo fue la fuerza que alimentó muchas de las luchas anticoloniales en África y Asia, pero también permitió el ascenso del nazismo o de los fundamentalismos de la nueva derecha en Europa y los Estados Unidos. La apelación a la indianidad, a la subalternidad, a los derechos humanos, a las inequidades de género o al derecho al aborto desde ciertos movimientos sociales es a menudo resistencia abierta al statu quo pero, en otros contextos, puede operar como un aliado de las fuerzas conservadoras y de derecha.

Los estudios culturales son sensibles al carácter contextual de lo político y a la necesidad de no obliterar el trabajo intelectual serio, en oposición a la fetichización de ciertas prácticas y actores, que muchos, con un facilismo político bastante extendido, man-

tienen fuera de todo escrutinio (Grossberg, 2010). “Pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad”: principio gramsciano que define este rasgo de la contextualización política en los estudios culturales y su renuencia a sustituir el trabajo intelectual por lo moral o lo político. Es decir que, a menudo, en nombre de una posición que se enuncia como política o moralmente correcta (que se asocia en una correspondencia directa a sectores explotados, marginados y subordinados), el trabajo intelectual se reduce a celebrar y a hacerse eco de lo que se considera “progresista” de una vez y para siempre: no opera en esos casos el pesimismo del intelecto, no se escudriñan las complejidades, paradojas y tensiones de lo político y moralmente correcto.

Desde luego, los estudios culturales no se consideran a sí mismos como el paradigma o la panacea de la politización del trabajo intelectual y de la teorización de la agencia política:

Pienso que los estudios culturales son una particular forma de contextualizar y politizar prácticas intelectuales. No obstante, los estudios culturales no son una panacea intelectual, ni siquiera un nuevo paradigma intentando desplazar a todos los competidores. No son el único cuerpo importante de trabajo político-intelectual, tampoco el único enfoque comprometido con la interdisciplinariedad (Grossberg, 1997: 246).

CONTEXTUALISMO RADICAL: ANTIRREDUCCIONISMO Y TEORIZACIÓN SIN GARANTÍAS

Otro aspecto bastante consensuado entre muchos adeptos de los estudios culturales es que estos deben pensarse como una reacción a las diferentes modalidades de reduccionismo: “como proyecto los estudios culturales buscan prácticas capaces de acoger la complejidad y la contingencia, y de evitar cualquier especie de reduccionismo” (Grossberg, 2006: 47). Reacción a los reduccionismos de las expresiones del economicismo, del culturalismo, del textualismo. Es decir, a toda restricción de la comprensión o el esclarecimiento de una problemática (ya sea cultural, de represen-

tación o de poder) a un aspecto o ámbito privilegiado, que arroja al mundo de la epifenomenalidad, de la irrelevancia explicativa, el resto de aspectos o ámbitos de la vida social. Desde los estudios culturales se busca superar los análisis que han convertido a la cultura en una variable sometida y dependiente de lo económico (como lo hacen las diferentes vertientes del economicismo), sin caer en el extremo de pensar la cultura como una entidad autónoma y autocontenida que se puede explicar exclusivamente en sus propios términos (como a menudo lo ha hecho la antropología). En general, desde estos encuadres reduccionistas, la especificidad y densidad de lo concreto es dejado de lado, pues sólo adquiere relevancia en tanto constatación de unos modelos teóricos que existen de antemano.

En oposición a este reduccionismo teórico, los estudios culturales se plantearían como un *contextualismo radical*, como una teorización de lo concreto, como una teoría sin garantías. Para Grossberg (1997, 2010), incluso, este rasgo del contextualismo radical sería específico de los estudios culturales; es, ante todo, un tipo de pensamiento relacional que argumenta que cualquier práctica, evento o representación existe en una red de relaciones, por lo que no es anterior ni puede existir independientemente de las relaciones que lo constituyen: “La noción de contextualismo en los estudios culturales es la idea de la relacionalidad, es decir, el postulado de que la relación precede –es más fundamental ontológicamente– a los términos de la relación” (Grossberg, 2006: 49). De ahí que la categoría de “contexto” planteada en estudios culturales se refiera a esta densa red de relaciones constituyentes de cualquier práctica, evento o representación. Esto supone tomar distancia de una noción de contexto como simple telón de fondo o el escenario donde sucede algo, para considerarlo como su condición de posibilidad.

Esta diferencia entre el contextualismo radical de los estudios culturales y otro tipo de aproximaciones, como los estudios raciales, es identificada por Hall en su contribución al libro colectivo *Policing the Crisis*, dedicado a la articulación entre racialización y pánico moral en el ascenso del neoconservadurismo y el thatcherismo en la Inglaterra de finales de los años setenta. Los estudios

raciales (o antropológicos y sociológicos) no piensan a menudo en términos de formaciones “racializadas”, sino que estudian el racismo en sí mismo; no enfatizan –como se hace en los estudios culturales–, en las articulaciones de lo racial con otros aspectos de la vida social y política en los que se configuran la hegemonía y las disputas de poder atravesadas por las prácticas de significación. El contextualismo radical de los estudios culturales permite comprender, por ejemplo, las transformaciones en la reconfiguración de la hegemonía en una formación social determinada desde la racialización de la criminalidad.

Finalmente, es importante indicar que no hay que confundir contexto con escala. El contexto no se refiere a lo micro o lo local, por oposición a una escala más macro o global (McCarthy, 2006). El contexto está constituido por el entramado de las relaciones (o articulaciones, si preferimos un vocabulario más técnico) constituyentes de un hecho (práctica, representación, evento) que puede incluir diferentes escalas, pero siempre referidas a lo concreto, es decir, a lo existente en un lugar y momento dados.

Los rasgos presentados definirían un terreno dentro del cual se articulan diferentes vertientes de los estudios culturales. Con estos rasgos no se están definiendo contenidos, temáticas, autores o metodologías de investigación que garantizarían que ciertas prácticas intelectuales pertenezcan al terreno de los estudios culturales. Hacer estudios culturales no es simplemente citar a Stuart Hall (o a Foucault, Deleuze o Negri) ni recurrir a conceptos que comúnmente se asocian con los estudios culturales, como los de hegemonía o articulación. Tampoco hay garantía de estar haciendo estudios culturales al estudiar la cultura (ni siquiera como proceso articulado a las transformaciones globales) o, incluso, las relaciones entre esta con la política o el poder. Estudiar temáticas como cultura popular, medios de comunicación, cibercultura, el capitalismo como hecho cultural o la globalización, o realizar un estudio empírico de lo concreto no es suficiente para considerar que uno se encuentra en el terreno de los estudios culturales. Menos aún, asumir un compromiso político con sectores subalternizados como parte de la labor intelectual, o el de devenir en “ges-

tor cultural” enmarcado en las políticas culturales, generalmente asociado a instancias o entidades gubernamentales. Los estudios culturales tampoco son definidos por las técnicas de investigación utilizadas: el análisis de discurso no garantiza que se estén haciendo estudios culturales como, a la inversa, la utilización de la etnografía no determina necesariamente que un trabajo sea antropológico y no uno de estudios culturales.

Son las particulares amalgamas de los rasgos expuestos las que nos permiten determinar si una práctica intelectual se inscribe o no dentro del terreno de los estudios culturales. De una forma esquemática, esos rasgos se pueden presentar así.

1. Su problemática, centrada en la imbricación de dos aspectos mutuamente constituyentes: lo cultural y las relaciones de poder, lo que permite que no se confundan los estudios culturales con estudios sobre la cultura.
2. Su enfoque transdisciplinario, surgido de una estrategia explicativa que cuestiona los reduccionismos que buscan explicar sólo desde una dimensión o clivaje particular: el culturalismo es un reduccionismo a la cultura, el textualismo es un reduccionismo a lo textual, el economicismo es un reduccionismo a lo económico.
3. Su explícita vocación política, en el sentido de que lo que se busca con los estudios culturales no es simplemente producir mejor teoría para acumular conocimiento, sino que es un saber para intervenir en el mundo, para desatar relaciones de explotación, dominación y sujeción culturalmente articuladas. Esta vocación política no es un antiteoricismo ni, mucho menos, una simple sustitución por la política del conocimiento conceptual y empíricamente riguroso.
4. Su contextualismo radical, que argumenta que la estrategia de método que define a los estudios culturales es el estudio de contextos concretos. Los contextos concretos no son un asunto de escalas (no se refieren a

lo micro y local), sino de articulaciones significantes y de relaciones de poder que han permitido la emergencia y particular configuración de una serie de prácticas o hechos sociales.

DISPUTAS

Se podría afirmar que no habría mayores diferencias de opinión entre los practicantes de los estudios culturales en los puntos planteados hasta aquí; o, mejor, que estos puntos no provocarían una reacción airada. Las disputas más radicales se encuentran en otros aspectos. En este apartado se abordarán aquellas que pueden tener mayor significado para comprender la especificidad de los alcances y límites de este campo. Sin lugar a dudas, el listado de debates puede ampliarse bastante, pero la idea no es formular de manera exhaustiva todos los que se han suscitado, sino más bien contar con elementos de juicio para dar mayor espesor a la caracterización anterior, por medio de la identificación de algunos debates centrales.

GENEALOGÍA/S

Se ha entablado una disputa en cuanto a la genealogía de los estudios culturales. De un lado se encuentran quienes otorgan un gran peso al Centro de Estudios Culturales Contemporáneos (*Center for Contemporary Cultural Studies*, CCCS) en la Universidad de Birmingham y a lo que, más generalmente, se conoce como los estudios culturales británicos. Del otro, están quienes consideran que es más adecuado pensar en múltiples genealogías (aunque no se haya apelado al nombre de estudios culturales) y que los estudios culturales británicos (y el CCCS) constituyen sólo una de ellas.

En la primera posición se ubicarían quienes esgrimen la interpretación de que los estudios culturales tienen un claro y único origen en las actividades intelectuales y en los personajes asociados al CCCS. Para ellos, los nombres de Richard Hoggart, Ray-

mond Williams, E. P. Thompson y, posteriormente, Stuart Hall corresponden a los "padres fundadores" de los estudios culturales. Sus ya clásicos trabajos⁵⁶ perfilaron problemáticas constitutivas y aportaron a la identidad de los estudios culturales desde los años sesenta. Esto se encuentra asociado a la institucionalización a través de la inauguración del CCCS en 1964 bajo la dirección de Hoggart y, sobre todo, a la dinámica introducida por Stuart Hall como su segundo director desde 1968 hasta 1979.

Desde esta perspectiva, los años ochenta y noventa deben entenderse básicamente como los de la *internacionalización y expansión* de los estudios culturales, principalmente con su llegada y consolidación en los ámbitos estadounidense y australiano. La conferencia internacional titulada "Los estudios culturales ahora y en el futuro" (*Cultural Studies Now and in the Future*), realizada en abril de 1990 en la Universidad de Illinois, Estados Unidos, sería uno de los hitos más relevantes en esta etapa.⁵⁷ Desde esta línea de razonamiento, el siguiente paso en la internacionalización de los estudios culturales lo constituye su expansión hacia regiones como Asia y América Latina a partir de la segunda mitad de los años noventa.

Quienes suscriben este modelo de internacionalización y expansión de los estudios culturales desde un núcleo originario no necesariamente consideran que estos se mantengan iguales en todas partes. Pueden perfectamente argumentar que, en cada uno de los lugares a los cuales han llegado, han evidenciado transformaciones e inflexiones que se corresponden con las características intelectuales e institucionales locales. La diferencia entre las distintas modalidades existentes en el mundo se entendería, entonces, como adaptación e indigenización de un único núcleo originario. Para algunos, estas diferencias habrían adquirido tal

56 *The Uses of Literature* (1957), de Hoggart; *Culture & Society* (1958) y *The Long Revolution* (1961), de Williams, *The Making of the English Working Class* (1963), de Thompson.

57 Se publicó una compilación de esta conferencia que se convirtió rápidamente en uno de los "clásicos" de los estudios culturales: Grossberg, Nelson y Treichler (1992).

profundidad que hoy difícilmente se podría hablar de una especificidad de los estudios culturales en general (sólo sería posible para cada una de sus articulaciones locales), mientras que para otros, en tanto se hable de estudios culturales, no puede dejar de existir un carácter común subyacente a las múltiples diferencias, garantizado por una identificación con el estilo intelectual y político desplegado por ese núcleo original.

Esta genealogía única, con un origen definido que se difunde cada vez más por el mundo entero, ha sido cuestionada por diversos autores (dentro y fuera de los estudios culturales). Para estos, los estudios culturales británicos constituyen una tradición, importante sin duda, pero no la única ni la originaria de la cual se derivarían las demás. Así, argumentan que en otros contextos sociales e intelectuales, como en América Latina, se han desarrollado tradiciones independientes (volveré más adelante sobre el debate de si es pertinente llamarlas así), anteriores incluso a los estudios culturales británicos. Por tanto, estas tradiciones latinoamericanas (o australianas, asiáticas o estadounidenses), no pueden entenderse como simples extensiones de los presupuestos y las elaboraciones realizadas por los estudios culturales británicos.

Desde esta perspectiva, entonces, habría múltiples genealogías de los estudios culturales y, lo que en un lugar determinado se practica con ese nombre, responde a sus trayectorias y tradiciones intelectuales en relación no sólo con específicos establecimientos académicos y articulaciones políticas locales, sino también con la geopolítica del conocimiento global. El enunciado de Jesús Martín-Barbero (1996) de que "Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esta etiqueta apareciera", captura elocuentemente esta posición. Desde esta perspectiva, la centralidad de los británicos en las historias y narrativas de los estudios culturales debería explicarse en términos de geopolítica del conocimiento. Por tanto, como argumentan Abbas y Nguyet Erni (2004), se requiere provincializar y descentrar el modelo de los estudios culturales británicos para constituir unos realmente internacionales. Para este conjunto de autores, entonces, los estudios culturales deben comprenderse no como una única tradición, sino como una comunidad transnacional de argumentación

en la cual confluyen diferentes *locus* de enunciación y tradiciones intelectuales.

COLONIALISMO INTELECTUAL

Una discusión relacionada con la anterior consiste en la forma de interpretar el creciente interés en los estudios culturales en algunos países de América Latina, y la pertinencia de apoyar tanto la creación de programas de formación en las universidades bajo esta denominación, como la articulación de redes, eventos o publicaciones en estudios culturales.⁵⁸ Al respecto, Daniel Mato (2002) ha argumentado que en muchos países de América Latina la importación de la etiqueta de estudios culturales en la creación de programas universitarios, en la realización de eventos académicos y publicaciones o como matriz de interpretación de lo que se produce en la región implica no sólo la obliteración de las relaciones específicas entre las prácticas intelectuales sobre cultura y poder y los procesos sociales desde los que han operado gran parte de los intelectuales en la región, sino que también es una expresión de un nuevo *colonialismo intelectual* de expansión del establecimiento estadounidense (en particular sus *area studies*), de sus principios de inteligibilidad y "políticas de la ignorancia".

El colonialismo intelectual asociado a la importación descontextualizada a los países de América Latina de ciertas modalidades de estudios culturales (sobre todo de las versiones textualistas, *light* y posmodernas estadounidenses de los departamentos de literatura inglesa o de los *Latin American Studies*) es una de las acusaciones más recurrentes por parte de diferentes académicos, tanto en el campo de las humanidades (Richard, 2001) como en el de las ciencias sociales (Follari, 2003).

Frente a este tipo de argumentaciones, autores como Walter D. Mignolo (2003b, 2003c) han sugerido que en los estudios cultura-

58 Para un interesante debate al respecto, véase la introducción y los capítulos de Daniel Mato y Walter D. Mignolo en el libro colectivo editado por Walsh (2003a).

les de la región debe diferenciarse entre los proyectos institucionales y los intelectuales. Los primeros responden a las dinámicas y presiones del mercado y de la geopolítica del conocimiento, por lo que no sorprende que en esta época de creciente injerencia del modelo corporativo del establecimiento académico estadounidense en las universidades de América Latina se busque crear programas de estudios culturales. No obstante, los proyectos intelectuales que pueden adoptar esa denominación no necesariamente tienen que responder a la importación de las agendas, autores y problemas de los *cultural studies* estadounidenses o británicos. Mignolo está pensando en ejemplos como el doctorado de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito, cuyo proyecto intelectual ha sido el de la decolonialidad:

cuando desde América Latina se dice que los “estudios culturales” son proyectos del Primer Mundo o de Estados Unidos, o imperialistas o como se quiera, se asume que junto con el nombre llegan también los proyectos intelectuales. Esto es, que aceptar el nombre es también aceptar los proyectos intelectuales. Las cosas pueden sin duda ser así, pero no tienen que serlo (Mignolo, 2003c: 412).

Retomando la distinción de Mignolo y teniendo en mente la acertada crítica de autores como Mato, Richard y Fallori, uno se podría preguntar entonces si un proyecto intelectual inspirado en cierta vertiente de los estudios culturales (que podría llamarse “coyunturalista” y que se encarna en autores como Stuart Hall y Lawrence Grossberg) necesariamente implica una omisión de las tradiciones y prácticas intelectuales locales de la relación entre cultura y poder; y también, si este proyecto intelectual puede operar dentro de las instituciones ya existentes (por ejemplo, sólo en Bogotá ya existen tres maestrías en estudios culturales) como una intervención estratégica desde esta modalidad de teoría crítica para problematizar la creciente elitización, banalización y corporativización del establecimiento académico en gran parte de

los países latinoamericanos. O, para plantearlo en otros términos, ¿acaso no valdrá la pena disputar los contenidos de lo que se ha ido posicionando institucionalmente como estudios culturales, contra el reacomodamiento elitista y el letargo político del establecimiento académico?

EQUIVALENCIA (O NO) CON TEORÍA SOCIAL Y CULTURAL CONTEMPORÁNEA

Otra discusión se refiere a cómo situar los estudios culturales con respecto a otras corrientes intelectuales que circulan en los establecimientos académicos. Para algunos autores (dentro y fuera de los estudios culturales), existe una equivalencia entre aquellos y las teorías posmodernas, la teoría poscolonial o los estudios de la subalternidad.⁵⁹ Consideran que las citas de Foucault, Deleuze, Derrida, Laclau o Negri y Hardt son una indicación de que se está frente a un trabajo de estudios culturales (sobre todo si se usan palabras como “eurocentrismo”, “transdisciplinario”, “políticas de la representación”, “globalización” o “biopoder”). Todas estas corrientes intelectuales y autores se confunden en los estudios culturales, gran campo que los contendría y reuniría en su seno. Dentro de esta posición, se encuentran trabajos introductorios como el de Sardar y Van Loon (2005), donde prácticamente se toman como equivalentes los estudios culturales y la teoría cultural y social contemporánea: Edward Said, con su trabajo sobre orientalismo, Gayatri Chakravorty Spivak con su crítica a la auto-ridad intelectual y las políticas de representación del subalterno, los estudios de la subalternidad, la teoría *queer*, Donna Haraway y la globalización... todo cabe dentro de los estudios culturales.⁶⁰

59 Prefiero traducir *subaltern studies* como “estudios de la subalternidad” antes que como “estudios subalternos”: que se pretenda capturar la perspectiva del subalterno no es lo mismo que calificarlos como subalternos. Sobre esta discusión, véase Beverley (2004).

60 Esto no sucede sólo con este tipo de textos introductorios; también se puede encontrar tal supuesto de equivalencia en el grueso de las compilaciones que circulan en la academia estadounidense. Véase, por ejemplo, During (1993).

Para otros autores (también practicantes o no de los estudios culturales) no se puede establecer esa equivalencia. En primer lugar, y de manera general, porque diferencian entre estudios culturales y estudios sobre la cultura (como se expuso anteriormente). En segundo lugar, porque es necesario comprender las inscripciones históricas específicas, epistémicas y políticas de las diferentes corrientes intelectuales. Así, afirman que confundir la teoría posmoderna con los estudios culturales (en Birmingham, por ejemplo) es evidenciar que no se han comprendido las trayectorias, supuestos e inscripciones de estos dos proyectos contrarios. Quienes consideran a los estudios culturales como posmodernos tienden a confundir, incluso, esa teoría con el posestructuralismo.

La teoría posmoderna puede considerarse como una inversión de los paradigmas modernos de explicación de lo social e histórico y de articulación de la política. Es la negación epistémica de las metanarrativas modernas sobre lo social, sobre el sujeto o la historia, donde las nociones de totalidad social y de determinación son radicalmente cuestionadas (Morley, 1998). Por eso, para sus críticos, la teoría posmoderna constituye otra metanarrativa en negativo (una antimodernidad, si se quiere), una gran negación reactiva a cualquier posibilidad de pensar la totalidad social y cualquier principio de determinación. Todo está “libremente flotante” y cualquier entramado de identidad, institucional o de agencia social, no es más que algo arbitrario sin ningún punto de fijación o sedimentación que lo constituya.⁶¹

El posestructuralismo, en cambio, es una corriente teórica que se asocia al “giro discursivo”, a una redefinición del sujeto y la des-
totalización de la noción de estructura. En este sentido, la teoría posestructuralista ha cuestionado los modelos de subjetividad e identidad existentes, en tanto suponen la noción liberal burguesa del individuo autónomo que preexiste a las relaciones sociales.

61 También debe tenerse presente que existen diferencias entre teoría posmoderna, posmodernidad y posmodernismo. Sobre estas distinciones, véase Morley (1998).

Específicamente, el posestructuralismo consiste en el conjunto de posibilidades analíticas que se desprenden del giro discursivo (que se diferencia del textual y del hermenéutico) argumentando: que la realidad social es discursivamente constituida (que no es lo mismo que decir que es sólo discurso ni, menos aún, que el discurso es igual al lenguaje), problematizando así la distinción ontológica entre lo real y la representación; que los sujetos son producto de condiciones históricas específicas desde las cuales articulan su agencia, la cual no se agota en la reproducción de las condiciones de su emergencia; y que la noción de totalidad social es sólo provisionalmente cerrada, un punto de llegada antes que de partida del análisis. Inspirado en la genealogía foucaultiana y el deconstructivismo derrideano (sin que Foucault o Derrida sean posestructuralistas en sentido estricto), el posestructuralismo es una “invención” estadounidense elaborada en los años ochenta.⁶²

De esta manera, aunque no pocas vertientes de los estudios culturales se alimentan del posestructuralismo, esto no significa que sean equivalentes a él y, mucho menos, a la teoría posmoderna. Es más, si en los estudios culturales pueden resonar aspectos del posestructuralismo y sus contribuciones, su antirreduccionismo y una teorización sin garantías los conducen a un lugar opuesto a la teoría posmoderna. En una palabra, en términos epistémicos y políticos, la teoría posmoderna es incompatible con el proyecto de los estudios culturales. Por tanto, se puede considerar que la expresión “estudios culturales posmodernos” constituye un oxímoron.⁶³

Los estudios de la subalternidad se remontan al trabajo de un grupo de estudiosos de la India a principios de los años ochenta,

62 Para profundizar en la caracterización del posestructuralismo, véanse Gibson-Graham (2002) y Laclau ([1990] 2000).

63 Esto no quiere decir que no sea difícil encontrar académicos que se imaginan haciendo estudios culturales, pero que en la práctica están operando desde posiciones posmodernas, contradictorias con lo que hemos mostrado que constituiría la especificidad de los estudios culturales.

que buscaban cuestionar las vertientes de las historiografías elitistas dominantes (tanto la colonial como la nacionalista) sobre su país. Esta es una perspectiva que resalta la agencia de los sectores subalternos. Sus problemas por las fuentes, la representación del subalterno y los límites de la historiografía que atraviesan la experiencia colonial y poscolonial de la India son fundamentales. Influidos, sobre todo en un comienzo, por Gramsci y posteriormente por el posestructuralismo, se diferencian claramente de la caracterización de los estudios culturales que hemos presentado en la primera parte de este artículo. Los estudios culturales pueden retomar algunas de las elaboraciones y problemáticas de los estudios de la subalternidad, como lo relativo a las políticas de la representación (Rodríguez, 2011). Pero de esto no se sigue que los últimos sean necesariamente estudios culturales (o viceversa). En este sentido, John Beverley, una de las figuras fundadoras del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, considera: “en vez de pensar que los estudios subalternos son un componente dentro de los estudios culturales, sería más correcto decir que representan una manera alternativa de articular las preocupaciones de los estudios culturales” (1996: 9-10).

Algo análogo puede argumentarse para la teoría poscolonial. Esta teoría se refiere a la experiencia colonial como estructurante tanto del colonizado como del colonizador, no sólo en el pasado sino también en el presente. El colonialismo continúa teniendo efectos estructurantes de subjetividades, corporalidades, conocimientos, espacialidades y prácticas sociales. El trabajo de Edward Said, *Orientalismo*, constituye un referente fundacional de los estudios y de la teoría poscolonial. Autores como Frantz Fanon son “redescubiertos” e incorporados en las genealogías de este tipo de estudios. Nuevamente, no se puede confundir estudios culturales con teoría poscolonial, aunque esta última haya sido inspiradora y sea apropiada por los primeros.

TEXTUALISMO

También se discute sobre la interpretación de las inflexiones en los estudios culturales desde la teoría literaria. Para quienes se

paran del lado de las ciencias sociales, lo que ha sucedido con la traslación de los estudios culturales británicos a los Estados Unidos a finales de los años ochenta y principio de los noventa es una tendencia hacia su textualización, y esto ha implicado la paulatina pérdida de interés por “el control empírico y metodológico de sus afirmaciones” (Castro-Gómez, 2003: 63) asociada a la creciente influencia de las teorías literarias del establecimiento universitario estadounidense; así, dicen aquellos críticos, los estudios culturales se han textualizado, lo que en muchos casos ha significado: “su despolitización, amplitud y la falta de rigor y seriedad metodológica” (Walsh, 2003b: 23).⁶⁴

Las críticas sobre la textualización de los estudios culturales se pueden resumir de la siguiente manera:

1. Una marcada despolitización, puesto que lo político se circunscribe a la deconstrucción textual, confundiendo cómodamente el análisis cultural con la intervención política. Lo político se limita a un compromiso puramente textual que considera la mera lectura deconstruktiva como la forma más pertinente de la política.
2. Una academización expresada en la subordinación de los estudios culturales a los imperativos del establecimiento académico estadounidense, como el rápido ascenso en la carrera académica a partir de las prácticas del “publica o perece”, de los *tenure tracks*, de las disertaciones doctorales en las que prevalecen ejercicios reiterativos de citación, de críptica y “fluida” teorización con críticas y temáticas prefabricadas en el mundo de lo “políticamente correcto”.
3. Una banalización de análisis centrados en aspectos de cultura pop estadounidense (sobre Madonna, por ejemplo) que se limitan a establecer una semiótica o

⁶⁴ Del otro lado del espectro, esto es, desde la teoría crítica literaria, se ha cuestionado que los estudios culturales han sido cooptados por las metodologías y agendas positivistas de las ciencias sociales (Richard, 2001).

una pragmática de los significados de estos productos culturales, celebrando a menudo las posibilidades de "resistencia" en la esfera del consumo.

4. Una estetización, a menudo asociada con posiciones posmodernas, que "convierten los estudios culturales en una metodología vacua para la lectura de los textos culturales que no tiene anclaje político real" (Agger, 1992: 1). Las problemáticas de la identidad y la representación tienden a sobreenfatizarse desde una estetización en la que desaparece cualquier referencia a la clase.

INSTITUCIONALIZACIÓN

Las implicaciones de la institucionalización de los estudios culturales han sido también tema de fuertes debates. Por un lado, están quienes argumentan que la creciente institucionalización de los estudios culturales ha significado, en gran medida, el aborto de su proyecto político y de sus posibilidades críticas. Los estudios culturales han terminado siendo apropiados por universidades y establecimientos (muchos de ellos de elite), cuyas agendas y ritmos responden más a los requerimientos de la burocracia académica que a intervenciones con algún tipo de relevancia en el mundo (académico y más allá de la academia): "Como un sitio institucional, los estudios culturales reinscriben los protocolos académicos y disciplinarios en contra de los cuales siempre han luchado" (Grossberg, 1997: 234).⁶⁵ De unos estudios culturales marginales fecundados por las labores de docencia de adultos y un genuino interés por comprender mejor el mundo para intervenir sobre él en la Inglaterra de los años sesenta y setenta, se ha pasado a unos estudios culturales como moda intelectual del establecimiento

⁶⁵ En este sentido, Agger concluye: "uno se pregunta si el movimiento de los estudios culturales no se ha convertido simplemente en otra disciplina o proto-disciplina segura de su existencia, aparte de otras disciplinas con las que comparte el espacio, los recursos y los estudiantes de la universidad contemporánea" (1992: 77).

estadounidense, atrapados por la práctica eufemística de lo políticamente correcto y de las políticas de la identidad fácilmente articuladas a posiciones posmodernas. De ahí que Beverley argumente: "Aquí aparece de nuevo el problema al cual me referí anteriormente: es decir, el peligro de que los estudios culturales en su inevitable institucionalización se conviertan en una especie de costumbrismo posmoderno" (1996: 13).

En Colombia, los estudios culturales se han institucionalizado, en los últimos cinco años, en programas de maestrías en universidades de elite (sólo una de ellas es pública) dentro del marco de las políticas de ciencia y tecnología de la entidad gubernamental que se han desarrollado en el país, siguiendo estrechamente los criterios y las formas de operación del establecimiento estadounidense. En términos generales, son pocas las experiencias e intervenciones críticas dentro o fuera del establecimiento académico que se han derivado de estos programas hasta ahora, ya sea por parte de sus docentes como de sus estudiantes y egresados. No parece ser este el caso de Ecuador, donde la Universidad Andina Simón Bolívar ha consolidado un programa de doctorado de estudios culturales con un componente crítico asociado al proyecto decolonial, siendo gran parte de sus estudiantes becados y provenientes de sectores mucho más populares.

Para otros autores, sin embargo, la institucionalización de los estudios culturales no implica necesariamente su despolitización ni su acomodamiento en el establecimiento académico convencional. Al contrario, la presencia de los estudios culturales debe leerse como la expresión de luchas que se libran en el interior de la universidad y del aparato disciplinario por las prácticas de producción y control del significado: "la institucionalización de los estudios culturales no conlleva necesariamente a su despolitización. Siendo la universidad un importante 'aparato' de producción de conocimientos, su función al interior de las estructuras académicas es muy importante" (Castro-Gómez, 2003: 71).

CONCLUSIONES

Si bien se considera a los estudios culturales como un campo plural en el que aparecen como constitutivas múltiples vertientes y disputas, esto no significa que no pueda establecerse una *especificidad* del campo. Su apuesta por la pluralidad, las tensiones y los debates como criterio de vitalidad intelectual no debe llevar a la conclusión de que todo cabe dentro de los estudios culturales; pluralidad no es lo mismo que ausencia de criterio sobre su propia especificidad. Tampoco es falta de definición de un proyecto intelectual que, por amplio que sea, no puede ni pretende incluirlo todo.

De manera general, y para los propósitos de este capítulo, puede decirse que los estudios culturales refieren a ese campo transdisciplinario constituido por las prácticas intelectuales para comprender e intervenir, desde un enfoque contextual, en cierto tipo de articulaciones concretas entre lo cultural y lo político. El pluralismo metodológico y de las técnicas de investigación supone, sin embargo, un método específico: escudriñar, en la densidad de lo concreto, la red de relaciones constitutivas de una problemática determinada por la intersección de lo cultural y lo político. La comprensión así ganada no es considerada el fin último, sino la condición de posibilidad y ámbito de sus intervenciones. *Politización de lo teórico y teorización de lo político*: es uno de los enunciados que algunos practicantes de los estudios culturales suelen invocar para describir este aspecto de su labor intelectual, que otros tienden confundir como una simple sustitución de lo intelectual por lo político (o, más funesto aún, por lo políticamente correcto).

Los estudios culturales, como suele afirmar el intelectual jamaiquino Stuart Hall (uno de sus principales exponentes y fundador de una de sus vertientes más interesantes), constituyen una conceptualización *sin garantías*, es decir, sin reduccionismos de ninguna clase. Por tanto, siempre están atentos a comprender, desde lo concreto y en su singularidad, los densos vínculos y las intersecciones entre el poder y la cultura. De ahí que, sobre todo en la vertiente asociada a Hall, conceptos como “articulación” y “hegemonía” hayan sido centrales para orientar la labor.

En varios países de América Latina, la discusión más visible frente a la creciente institucionalización y posicionamiento de los estudios culturales supone dos puntos estrechamente relacionados. Uno de ellos es el debate sobre si los estudios culturales significan necesariamente una práctica de colonialismo intelectual en los países latinoamericanos. El otro punto consiste en la discusión sobre la adecuación de subsumir en la etiqueta de “estudios culturales latinoamericanos” las labores y los aportes de los más diversos autores y tradiciones intelectuales (véanse Mato, 2002; Mignolo, 2003b y 2003c; Richard, 2001).

No es gratuita la preocupación por las prácticas de colonialismo intelectual que pueden asociarse a ciertas apropiaciones de los estudios culturales. No obstante, tampoco se puede apelar a un (auto)orientalismo latinoamericanista o a un provincialismo nativista para rechazar en bloque los debates, los retos y las incomodidades que suscitan estos estudios en contextos intelectuales como los nuestros. Por supuesto que no pocos de los planteos asociados a ellos tienen una (a veces larga y profunda) historia en América Latina. También es cierto que una apropiación irreflexiva de los estudios culturales tal como son predicados en el establecimiento estadounidense supone apoyar políticas de la ignorancia y geopolíticas del conocimiento.

Pero tampoco se deben ensalzar las prácticas intelectuales en América Latina; sobre todo ahora con el avance avasallador de un establecimiento académico que responde a criterios de operación y validación centrados en indicadores definidos por una burocracia académica que ha naturalizado, bajo el eufemismo de “internacionalización”, paradigmas de calidad propios del sistema corporativo estadounidense.

Finalmente, podemos señalar el escozor que provocan los estudios culturales a ciertas figuras representativas de una especie de nobleza osificada en disciplinas como la antropología, la sociología, la historia o los estudios literarios o en ciertos paradigmas críticos como el marxismo. El mero hecho de escandalizar e incomodar a prácticas y elites sedimentadas hace de la apropiación contextualizada, crítica e irreverente de los estudios culturales una tarea a todas luces pertinente.

6. ¿De qué estudios culturales estamos hablando?

La escritura es una especie de juego de definición de los términos propios en contra de los usos no deseados.
STUART HALL (1999: 230)

En diferentes lugares de América Latina, los estudios culturales tienden a generar desconcierto. En algunos, la relación predominante con los estudios culturales es de mucho escozor y tensión porque se les asocian y atribuyen las más diversas banalidades, cuando no la simple expresión de una moda intelectual importada. En otros, se los abraza como si fuesen una panacea. Hay muchos miedos y especulaciones respecto de los estudios culturales, pero también un montón de seducciones y embrujos.

Los estudios culturales no son nombrados ni se los lleva a cabo con las mismas implicaciones en los diferentes países. En Argentina, por ejemplo, es una etiqueta que no está institucionalizada y con la cual parece que prácticamente nadie se siente cómodo. En Colombia, el asunto es distinto; sólo en Bogotá, en los últimos años se han creado maestrías de estudios culturales en tres de las más visibles universidades del país: la Nacional, la Javeriana y la de Los Andes. Otros programas de maestría o doctorado, en estas u otras universidades, apelan a la etiqueta de estudios culturales para nominar cursos, líneas de investigación o posibles temáticas de trabajo. En congresos, publicaciones y presentaciones de las distintas ciencias sociales y humanidades aparece, cada vez con mayor frecuencia, el amenazante o seductor espectro de los estudios culturales.

Así, en Colombia la institucionalización de los estudios culturales no es una posibilidad a discutir, sino un hecho establecido

cuya tendencia parece contraria a sus pretensiones democratizantes y críticas: "Si observamos el proceso de institucionalización de los estudios culturales en Colombia, veremos que este se ha concentrado en el ámbito académico capitalino y en programas de posgrado, lo que podría estar llevando a una elitización y centralización de los estudios culturales que, curiosamente, parece contradecir sus propios discursos" (Rojas, 2011: 84).⁶⁶ Nos guste o no, los programas de maestría ya están funcionando, y la etiqueta interpela las subjetividades y los discursos que circulan en el establecimiento académico. Dada la institucionalización mencionada y las subjetividades en juego, no estaríamos tanto en el momento de definir si la etiqueta sería relevante o no, como en el de disputar de qué estudios culturales estaríamos hablando. En el actual proceso de insitucionalización, los estudios culturales devienen terreno de disputa en el cual se torna pertinente interrumpir la comodidad con la cual se articulan y florecen sus versiones banales a fin de posicionar sus concepciones más relevantes frente a los retos que se presentan en el problemático establecimiento académico y político del país. Por tanto, actualmente está en disputa una articulación de lo que estos pueden llegar a significar en Colombia. Como veremos, esto supone una intervención política en el terreno mismo de lo que constituye los estudios culturales.

66 Este auge en la institucionalización en torno al nombre de "estudios culturales" responde a diferentes factores. Uno de los más decisivos ha sido la transformación de un sistema universitario compuesto predominantemente por programas de pregrado, hacia uno donde empiezan a tener cada vez más peso los posgrados (maestrías y doctorados) y donde las propuestas interdisciplinarias adquieren relevancia. Esta transformación ha sido catalizada por las políticas en ciencia y tecnología llevadas a cabo por la entidad gubernamental encargada, Colciencias. Otro factor de peso ha sido el regreso al país de una generación de académicos con formación doctoral impactados por la expansión de los estudios culturales y otras vertientes de la teoría social contemporánea en el contexto anglosajón (principalmente los Estados Unidos) durante los años noventa. Finalmente, se pueden identificar líneas de trabajo elaboradas desde los años setenta y ochenta en torno a comunicación y cultura, como las de Jesús Martín-Barbero, que se han identificado como estudios culturales.

ESPECIFICIDAD

Desde una perspectiva antropológica, se podrían zanjar las interminables disputas por la especificidad de los estudios culturales con un argumento de corte etnográfico. Esto es: los estudios culturales serían lo que hacen en su nombre quienes se reconocen como sus practicantes, así como lo que les atribuyen los académicos que no consideran como estudios culturales lo que ellos mismos hacen. Bajo tal punto de vista, los estudios culturales serían función de juegos de discursos y prácticas situados, que definen institucional y socialmente los contornos de un campo que puede ser objeto de etnografías e historizaciones específicas. Esta manera de abordar la especificidad de los estudios culturales tiene grandes ventajas, pero también desventajas.

Uno de los beneficios es escapar a lo que podríamos denominar el *chantaje fundacionalista* basado en que hay una especie de identidad compartida que definiría casi transhistóricamente y más allá de los contextos concretos, de una vez y para siempre, lo que los estudios culturales serían y lo que definitivamente no serían. Se evitaría así el trazado de muros insalvables y de aduanas de autenticidad, donde las posturas policíacas y autoritarias florecen fácilmente. Ninguna entidad metafísica, cuasi esencial, se constituiría en garante último de lo que son o no los estudios culturales. Otra ventaja de esta perspectiva es tomar seriamente en consideración las representaciones y las prácticas institucionalmente articuladas de los actores mismos, lo que permitiría un abordaje contextualmente específico y en toda su densidad de lo que en un lugar y momento dados puede constituirse como estudios culturales.

Sin embargo, hay dos desventajas principales en este abordaje. Primero, el nominalismo que implica; es decir, se considera que la etiqueta de estudios culturales, la palabra, es criterio necesario y suficiente para que estos existan. Por tanto, no sólo abarca cualquier análisis con tal de que quien lo haga —u otro— considere que se trata de estudios culturales, sino que trabajos que nadie reivindica como tales no lo serían por esta sola razón. La segunda es que una posición semejante abandona los estudios culturales (o cualquier otro campo intelectual) al relativismo epistémico y a

su apropiación por parte de agendas grises, de personas interpe-ladas por sus carreras académicas y microprestigios. Finalmente, está el hecho de que algunos personajes (que se conciben dentro o fuera del campo) definan el trabajo de otros como estudios cul-turales, como ha sucedido con aquellos que desde sus posiciones docentes en los Estados Unidos embuten en la categoría de *Latin American Cultural Studies* cualquier trabajo o autor latinoamerica-no de su parecer desde el siglo XIX hasta la fecha. Jesús Mar-tín-Barbero (1996), Daniel Mato (2002) y Nelly Richard (2001), entre otros, han señalado diferentes implicaciones de esta violen-cia epistémica apuntalada en una geopolítica del conocimiento que atraviesa las relaciones entre el establecimiento académico estadounidense y las prácticas intelectuales en los distintos países latinoamericanos.⁶⁷

Ahora bien, si se consideran las prácticas de quienes oblicua o directamente consideran que su trabajo se encuentra enmarcado dentro de los estudios culturales en América Latina, es posible distinguir al menos cuatro posiciones diferentes. La primera es la que considera que los estudios culturales son equiparables con estudios *sobre* la cultura. Desde esta perspectiva, cualquier trabajo sobre un aspecto o fenómeno que se supone cultural es suficiente para sostener que se encuentra en el campo de los estudios cul-turales. Dentro de este terreno, hay quienes argumentan que la interdisciplinariedad (o transdisciplinariedad) forma parte de lo que definiría a estos estudios, al igual que el cuestionamiento de la dicotomía alta/baja cultura. Desde esta posición, suelen reali-zarse estudios visuales, de la cibercultura, de la cultura popular y de la comunicación, así como la hermenéutica de textos más o menos convencionales.

⁶⁷ Esta pertinente preocupación por las prácticas de colonialismo intelectual no significa que se considere relevante apelar a un (auto) orientalismo latinoamericanista o a un provincialismo nativista para rechazar en bloque los debates, los retos e incomodidades que suscitan los estudios culturales en contextos intelectuales como los nuestros.

La segunda posición concibe a los estudios culturales como un campo particular interdisciplinario (transdisciplinario o, incluso, no disciplinario) y ampliamente flexible de estudios críticos sobre la relación entre lo cultural y lo político. De esta manera, no cualquier estudio sobre la cultura entra automáti-camente al campo de los estudios culturales. Esta postura tam-bién tiende a enfatizar su carácter político, aunque lo circuns-cribe al tipo de temáticas seleccionadas (donde las relaciones de poder son centrales) y a la perspectiva crítica con la que se realizan los trabajos. Los practicantes de este tipo de estu-dios culturales suelen trabajar en altos niveles de abstracción teórica y de problemáticas, que mantienen una semejanza con estilos de aproximación filosófica; de ahí que equiparen los estudios culturales con alta teoría. Las situaciones empíricas son referidas como ilustraciones de sus ejercicios conceptua-les, consistentes en juegos de intertextualidad entre autores y teorías contemporáneas, que derivan generalmente en la acu-ñación de un nuevo concepto o en mostrar las insuficiencias de ciertos planteamientos teóricos.

La tercera posición se caracteriza por considerar que los estu-dios culturales suponen una crítica del establecimiento académi-co y de la teoría eurocéntrica, así como una indisciplinariedad y una intervención desde sectores subalternizados, como los movi-mientos indígenas y afrodescendientes. En este sentido, los estu-dios culturales son considerados un proyecto intelectual y político que no se circunscribe a insulsos ejercicios académicos. Algunos de los practicantes de los estudios culturales que siguen este li-neamiento han sido influidos por los escritos de autores cercanos a lo que se conoce como proyecto decolonial. Las preguntas e intervenciones giran en torno a los procesos y efectos de la sub-alternización de ciertos grupos racializados, no como un asunto de pasado, sino como una dimensión estructurante de nuestro presente. Algunos de estos autores se refieren a su trabajo con la denominación de estudios (inter)culturales.

Finalmente, se encuentra la postura que establece una triple distinción: con respecto a los estudios sobre la cultura, con res-pecto a la alta teoría y con respecto al interculturalismo. Es en

esta posición donde adquieren sentido los debates sobre la especificidad que expondré a continuación. Antes de empezar a acercarnos a dicha especificidad, no está de más indicar que esta posición no quiere desconocer tajantemente la relevancia de los estudios sobre la cultura, de la alta teoría o de los llamados al descentramiento en nombre de las otredades de occidente; simplemente considera que son proyectos intelectuales y políticos diferenciables que merecen comprenderse en sus propios alcances y límites.

Esta cuarta posición empieza por argumentar que, aunque los estudios culturales deben considerarse como un campo plural en el que son constitutivas diversas vertientes y disputas, esto no significa que no pueda establecerse su *especificidad*. Y la definición de esta especificidad es un asunto de discusión política en el terreno mismo de los estudios culturales. Implica un cerramiento arbitrario, aunque provisional, de lo que pueden significar en un momento y lugar determinado. A diferencia de las disciplinas académicas, la especificidad de los estudios culturales no se plantearía en términos epistemológicos, teóricos o metodológicos; es una preocupación política, pero una preocupación que no significa la cancelación de la labor teórica en nombre de un sujeto político o moral determinado de antemano.

Recogiendo una expresión de Lawrence Grossberg (1997), los estudios culturales serían una permanente politización de la teoría y una teorización de lo político. La politización de la teoría no consiste en reemplazar el ejercicio teórico (el forcejeo con las categorías, los autores y las investigaciones de lo concreto), por la reproducción de una serie de enunciados osificados y moralizantes derivados de la "posición política correcta"; supone, al contrario, que el conocimiento tiene sentido en tanto es impulsado por una voluntad de intervención y transformación sobre el mundo. La teorización de lo político se refiere, a su vez, a que el trabajo intelectual serio examine permanentemente los bemoles de la actividad política en aras de entender mejor sus articulaciones y limitaciones. En esta manera de entender el trabajo intelectual se puede inscribir el aforismo gramsciano: "pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad".

Su apuesta por la pluralidad, las tensiones y las disputas como criterio de vitalidad intelectual no significa que *todo cabe* dentro de los estudios culturales. Si estos pueden caracterizarse como antirreduccionistas, como un *pensamiento sin garantías*, para retomar la sugerente y acertada formulación de Hall, es porque no caben posiciones reduccionistas independientemente de la autoridad que las predique. Unos estudios que no se preguntan por su relevancia e implicaciones políticas a la vieja usanza del positivismo o a la más reciente del nihilismo posmodernista no sólo están lejanos, sino que son antagónicos con la idea de la necesaria voluntad política en el proyecto de los estudios culturales. Flexibilidad y pluralidad no es lo mismo que celebrar una ausencia de criterio sobre su propia especificidad. Tampoco es falta de definición de un proyecto intelectual que, por amplio que sea, no puede ni pretende incluirlo todo.

De manera general, la propuesta que orienta mi discusión sobre la especificidad de los estudios culturales se podría formular de la siguiente manera: los estudios culturales remiten a ese campo transdisciplinario que busca *comprender e intervenir*, desde un enfoque contextual, sobre cierto tipo de articulaciones concretas entre lo cultural y lo político. "Campo transdisciplinario" en el sentido de que los estudios culturales son necesariamente antirreduccionistas, es decir, sus explicaciones no se reducen a una dimensión o variable definida de antemano, sea esta el discurso, el sujeto, la cultura, la sociedad o la economía. Sus abordajes suponen poner en juego no sólo un pluralismo metodológico, sino enfoques conceptuales anclados en diversas tradiciones disciplinarias. "Comprender e intervenir" porque los estudios culturales no operan como conocimiento ostentoso (una especie de "conocimiento-florero"), cuyo único fin sería su atesoramiento sin mayor razón que la satisfacción de la curiosidad intelectual o el engrosamiento de las carreras académicas de sus practicantes. "Comprender e intervenir" significa que los estudios culturales se conciben como un conocimiento-herramienta, situado y preciso en el forcejeo teórico y empírico por evidenciar y transformar condiciones concretas de explotación, dominación y sujeción.

Los estudios culturales no son una disquisición eminente o predominantemente teórica sobre el mundo desde genialidades que tratan de explicarlo en su coherencia de sistema, sino estudios de lo concreto, de elementos, de relaciones concretas entre cultura y poder. De ahí que sean situados, es decir, que adquieran determinadas características e inflexiones dependiendo de los contextos intelectuales y políticos en los que se articulen. Entonces, digo "enfoque contextual", porque los estudios culturales no son solipsismo ni especulación de carácter metafísico, sino estudios empíricamente orientados sobre vínculos concretos de cultura-como-poder, y también de poder-como-cultura, en el mundo históricamente existente; son contextuales teóricamente porque no están garantizados por la cita de ciertos autores, ni se derivan mecánicamente de la utilización de unas teorías sobre la cultura y el poder. Son políticamente contextuales, ya que lo que en un contexto determinado puede ser políticamente progresista en otro puede ser abiertamente reaccionario (o, tal vez, mezcla de ambos al mismo tiempo), por lo que hay que investigar los ensamblajes de fuerzas concretas con el objetivo de orientar las intervenciones políticas relevantes. Esto no significa que los estudios culturales sean la única forma de articular voluntad política en la academia, como tampoco que sea necesariamente la mejor.

Me refiero a *cierto tipo de articulaciones concretas entre lo cultural y lo político*, en tanto la problemática de los estudios culturales se constituye en las intersecciones entre la significación y las relaciones de poder expresadas en socialidades, corporalidades, subjetividades, espacialidades y tecnicidades concretas. De esta manera, el cruce, la sutura entre cultura y poder, es el lugar específico donde los estudios culturales encuentran los conceptos de cultura y de poder que definen su problemática. En ellos, la cultura es pensada como un terreno de luchas por significados, y esos significados constituyen el mundo; no son significados que están en el nivel de la superestructura o de la ideología, sino que producen materialidades.

LEGADOS

Según mi concepción y práctica de los estudios culturales, lo más inspirador de Birmingham se encuentra en el trabajo de Stuart Hall. Concretamente, me identifiqué con sus elaboraciones sobre el proyecto de los estudios culturales como una práctica intelectual con una irrenunciable vocación política anclada en la comprensión de lo concreto. Sus planteamientos sobre la teoría como un "forcejeo con los ángeles", sin ningún tipo de garantías ni atajos, son oxigenantes en un momento en que impera cierta banalización de lo teórico en ejercicios de citas de autores, fórmulas estereotipadas y títulos de libros con los que se establece una relación superficial y fetichista.

Me identifiqué también con la insistencia de Hall en que el trabajo intelectual serio importa, sin caer en la reificación de la teoría ni en el antiteoricismo o antiacademicismo de cierto tipo de activismos facilistas que tienden a la cancelación de la labor intelectual. De ahí, la relevancia de su convicción gramsciana de que el pesimismo del intelecto desestabiliza las certezas autocomplacientes y las inercias de la imaginación política en las que tendemos a reposar (sobre todo cuando nos sentimos del lado de los justos), pesimismo que debe complementarse con el optimismo de la voluntad, para que no se convierta en arrogancia ilustrada o autoritarismo de los expertos. Finalmente, pero no por ser menos relevante, debo indicar que los aportes de Hall sobre representación, hegemonía, etnicidad-raza y diáspora son los que más he utilizado en mis propios trabajos.

También me identifiqué en la actualidad con las contribuciones de Lawrence Grossberg en los Estados Unidos. Por sus planteos sobre el proyecto de los estudios culturales y sus disputas con las vertientes textualistas y trivializantes, por sus esfuerzos para generar condiciones de conversabilidad entre estudios culturales desde diferentes lugares del mundo y por sus estudios concretos sobre modernidad y hegemonía en los Estados Unidos, Grossberg constituye un claro referente de lo destacado de los estudios culturales. En América Latina, el trabajo de Claudia Briones en Argentina es inspirador, aunque con más dificultades para iden-

tificarlo con los estudios culturales, ya que es una etiqueta con la que su autora se siente incómoda. Sus planteos sobre la aboriginalidad, la identidad, la etnicidad y las formaciones nacionales de alteridad, así como su tarea larga y sostenida con los mapuches hacen del trabajo de Briones un aporte significativo y estimulante.

En suma, entre los actuales planteos de los estudios culturales, considero más interesantes y que merecen tomarse en consideración aquellos que mantienen su vocación política, distanciándose de un sinnúmero de personajes que los confunden con estudios sobre la cultura y cuya política se reduce a la banalización textualista de considerar que es suficiente hablar sobre el poder o hacer análisis cultural.

TRANSDISCIPLINARIEDAD

La transdisciplinariedad (la interdisciplinariedad o la no disciplinariedad, dependiendo de las inflexiones teóricas de quien argumente) es cada vez más un lugar común en las retóricas de los practicantes de los estudios culturales, pero sobre lo que no se tiene mayor claridad. No pocos de los que se dicen sus seguidores se limitan a imaginar los estudios culturales como un más allá, una superación de las disciplinas, muchas veces con el argumento realista de que, ante un mundo tan complejo y globalizado, los objetos de las disciplinas son parciales. Se confunde a los objetos disciplinarios con una parcela de la realidad; se imagina, entonces, la transdisciplinariedad como una perspectiva más abarcadora porque incluye o articula diferentes objetos. A menudo, esta candidez epistémica va de la mano de una arrogancia y un desconocimiento de las disciplinas que dicen superar (y que mandan a recoger de un plumazo), así como de un encierro en los estudios culturales centrado en autores, temáticas y retóricas que devienen en cánones. Sin embargo, la transdisciplinariedad en los estudios culturales no se entiende como una mera yuxtaposición mecánica de dos o más disciplinas, en una simple sumatoria que en última instancia mantendría incólume la identidad de cada una de ellas.

Por otra parte, uno de los elementos retóricos que se encuentra con frecuencia en sus distintos practicantes en Colombia es un marcado discurso antidisciplinario, sobre todo en algunos estudiantes y profesores. El reto de la transdisciplinariedad no es negar las disciplinas, sino problematizar los reduccionismos disciplinarios o no disciplinarios en los abordajes de las problemáticas que interesan a los estudios culturales. El cuestionamiento radical al reduccionismo no apunta a que todo lo relacionado con las disciplinas sea considerado obsoleto e irrelevante, algo que pertenecería al museo de antigüedades y curiosidades intelectuales, como lo es el telégrafo en la sección de las tecnologías de la comunicación. La formación disciplinaria es un momento y un lugar muy importante para hacer estudios culturales, aunque, por supuesto, no se los puede hacer manteniendo incólume ese adiestramiento.

Más allá de los gustos o deseos personales, en el contexto de institucionalización de los estudios culturales en países como Colombia se corre el riesgo de que sean cada vez más disciplinarios. Este fenómeno se daría, paradójicamente, al mismo tiempo que sus practicantes predicaban enfáticamente la transdisciplinariedad, y no pocos de ellos asumen posiciones antidisciplinarias con respecto a la antropología, la filosofía, etc. Cabe aclarar que entiendo "disciplinamiento" en un sentido más antropológico y sociológico (siguiendo en esto algunos de los aportes de Bourdieu, Foucault y Wallerstein) que estrechamente epistemológico. Las disciplinas no son sólo un campo constituido de objetos, métodos y problemas epistémicos que permiten cierto tipo de comprensión-producción del mundo. Las disciplinas también están definidas por una serie de prácticas institucionalizadas y de procesos de subjetivación que normalizan las condiciones de lo que es posible pensar y realizar desde una disciplina, a veces en franca contraposición con las representaciones que sus practicantes tienen y enuncian sobre ella. Estoy pensando en la disciplina como disciplinamiento, como fijación de cánones, como establecimiento de jergas compartidas, como interpelaciones individuales y colectivas. En este sentido, se puede apreciar que lo que se hace en nombre de los estudios culturales en países como Colombia se ha ido disciplinando progresivamente, aunque uno de los rasgos de

este proceso suponga compartir de forma generalmente acrítica una narrativa de autocelebración, donde la transdisciplinariedad ocupa un lugar central.

En la Universidad Javeriana en Bogotá, la reacción inicial del grueso de los practicantes de las disciplinas (pero sobre todo de los antropólogos y los sociólogos) que pertenecen a la Facultad de Ciencias Sociales fue la de una marcada angustia defensiva y un rechazo frontal o indirecto a los estudios culturales. Abiertamente conservadores no sólo sobre la pureza disciplinaria sino también en términos políticos, varios antropólogos, sociólogos, historiadores y literatos de la facultad en la cual se creó el programa trataron de suprimir primero y de reducir ahora al máximo la presencia de los incómodos estudios culturales. En general, armados de la única lectura que conocen sobre el tema (véase Reynoso, 2000), reproduciendo los estereotipos y lugares comunes, y siendo muchos de ellos practicantes menores que no tienen mayor producción ni visibilidad en sus propias disciplinas, percibieron con pánico el posicionamiento de los estudios culturales en la facultad.

La relación con los estudios culturales también tiene otra historia en la Javeriana: la de una institución de investigación anómala, el Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, que no pertenece a ninguna facultad y ha sido el nicho del posicionamiento de los estudios culturales con el abierto aval del grueso del equipo y de sus directivos. Es en este lugar que nació el programa de estudios culturales que se lleva adelante, junto con la Facultad de Ciencias Sociales. Un par de seminarios internacionales, un diplomado y dos libros son expresiones de lo que para finales de los años noventa estaba gestándose en el contexto del Instituto Pensar y que de alguna manera se sigue realizando hasta hoy.

Por su parte, para las autoridades administrativas de la universidad, incluyendo los dos decanos que han estado a cargo de la facultad, los estudios culturales se piensan como un programa rentable en términos de visibilidad institucional y de ingresos por matrículas. No obstante, en general no tienen mayor idea de lo que significan los estudios culturales, más allá de nociones generales como que conllevan una posición crítica e interdisciplinaria.

INTERVENCIÓN

La intervención es el rasgo distintivo más importante de los estudios culturales. No pueden existir estudios culturales sin intervención, ya que es en ella donde se materializa su voluntad política. Ahora bien, intervenir no es reemplazar el ejercicio intelectual consistente por un activismo celebratorio de los márgenes y subalternizaciones. No es populismo académico, ni dilución de la especificidad y la importancia de la teoría en un relativismo epistémico del "todo vale". Entiendo "intervención" como praxis, esto es, una práctica orientada teóricamente hacia la transformación, que, no es la de la Revolución (con mayúscula) ni la de una teorización totalitaria sobre el lugar de la vanguardia o del profeta.

La intervención puede operar en tres planos y, a veces, en varios al mismo tiempo. Uno de ellos es la interrupción de ciertos vínculos concretos del sentido común y de los imaginarios colectivos referidos a la intersección entre las prácticas significativas y las relaciones de poder. Interrumpir, entonces, las articulaciones de la explotación, dominación y sujeción, que se naturalizan y que operan como no pensables pero que son los lugares desde donde se piensa. Un segundo plano está constituido por las intervenciones como acciones derivadas de investigaciones concretas sobre las relaciones de poder localizadas, que lo involucran a uno mismo como sujeto, pero que no se limitan a la subjetividad individual ni se quedan necesariamente en lo local. En este plano, no es una intervención en nombre de *otros* irreductibles y distantes (marginalizados, subalternizados), sino desde las molestias existenciales del sí mismo en relación con *otros* significativos, esto es, con quienes uno se identifica por sus proyectos políticos en tanto confluyen con los propios. Finalmente, intervención en el sentido de propiciar los insumos teóricos contextualmente basados para las transformaciones estructurales y las luchas anticapitalistas. Entendida así, la intervención se refiere a las acciones que se llevan a cabo explícita y reflexivamente para mantener o transformar las condiciones de existencia de determinadas colectividades.

Esta concepción se distancia de las diferentes modalidades del asistencialismo social. El rasgo fundamental del asistencialismo

consiste en despolitizar y descontextualizar los problemas sociales, a los que trata desde modelos teóricos que presentan esos problemas como anomalías o disfunciones que pueden ser solucionadas apelando a la tecnología o la planeación. En la práctica, este asistencialismo propicia las relaciones de poder que garantizan la subalternización y marginalización de amplios sectores de la población.

GESTIÓN CULTURAL

Entiendo que, para la mayoría de las personas involucradas con los estudios culturales en América Latina, la noción de "gestión cultural" suele ser equivalente a la de "intervención", sobre todo cuando es llevada a cabo por (o en nombre de) la "gente". Una de las discusiones más acaloradas que hemos sostenido en la Red de Estudios y Políticas Culturales es precisamente en torno al lugar de la gestión cultural en los estudios culturales. Pero esta no es una posición que se encuentre sólo en el interior de la Red, lo que podría atribuirse a las diferentes articulaciones de los estudios culturales en los establecimientos académicos y las prácticas intelectuales en los distintos países.

En Colombia, también se encuentran quienes consideran que los estudios culturales y la gestión cultural son equiparables; se argumenta que esta última sería ese aspecto de los estudios culturales que implicaría una intervención más allá de la academia, con las comunidades, en los procesos de posicionamiento a través de sus expresiones culturales o desde el diseño y la instrumentalización de políticas estatales sobre la cultura.

Independientemente de la genealogía que amerita la categoría de "gestión cultural", asociada al posicionamiento de agendas y conceptualizaciones neoliberales en la región, mi posición es que nada hay más opuesto a los estudios culturales que la gestión cultural. Desde mi perspectiva, los estudios culturales no se pueden confundir con gestión cultural y, mucho menos, cuando esta última se superpone con políticas culturales que operan como

medidas de gobierno sobre la cultura. No es que desconozca la potencialidad de subversión y los procesos de agencia de las comunidades en torno a eso que se llama la "cultura" o "lo cultural". Tampoco se puede negar que desde el Estado (o, más concretamente, desde políticas de gobierno específicas) se puedan realizar procesos interesantes que cuestionen en ciertos puntos las relaciones de poder y permitan el posicionamiento de sectores subalternizados.

No obstante, el punto es que la gestión cultural supone una gubernamentalización (en el sentido de Foucault) del mundo y de la vida, una modalidad de gobierno de los otros y de sí mismos en nombre de la cultura o de lo cultural. Esta gubernamentalización en torno a la cultura produce subjetividades, constituye agenciamientos, define nuestra historicidad. No son tecnologías de dominación (entendida como "imposición"), sino tecnologías de gobierno que operan desde la constitución de ciertos tipos de imaginarios políticos y teóricos, de producción de términos y principios de inteligibilidad y modalidades de subjetividad, que establecen condiciones de confrontación, organización, resistencia.

Estamos asistiendo a una época en que la cultura en general y la diferencia cultural en particular constituyen los términos de inteligibilidad e interpelación de un número creciente de personas (no sólo de expertos, funcionarios, políticos y activistas), así como el campo de una serie de tecnologías de gubernamentalización y mercantilización de la existencia. La cultura y la diferencia cultural han devenido el terreno desde donde se articulan normalizaciones y se producen poblaciones, pero también han constituido el diagrama de poder desde donde ciertas subalternidades (a veces configuradas como tales por la visibilidad misma del dispositivo culturalista) establecen sus resistencias. Igualmente, la cultura y la diferencia cultural son el anclaje y la fuente de operación del capital no sólo con la producción de mercancías e imaginarios, sino también con la apropiación del análisis cultural por parte de la racionalidad empresarial y de mercados.

Mi punto es que los estudios culturales no pueden entenderse como gestión cultural. Por el contrario, suponen una problematización de la gestión cultural, empezando por los discursos que la

celebran (independientemente de que sean enunciados en nombre de las comunidades, la gente, los excluidos o los marginados) y que la consideran como un escenario ideal de la (anti)política contemporánea. Por tanto, la función relevante para los estudios culturales es evidenciar desde estudios e intervenciones concretas que los discursos expertos sobre la cultura, las tecnologías de normalización y las subjetividades asociadas suponen modalidades de sujeción y de disputa. Uno de los riesgos más preocupantes que se enfrenta en los estudios culturales en Colombia –aunque parece que no sólo en este país– es su burocratización en las agencias estatales o en los sectores “oenegizados” (de las ONG) en nombre del impulso, la promoción, la mejora, la conservación o la diversificación de la cultura o de lo cultural, sobre todo cuando se hace en nombre de las comunidades o a favor de la inclusión.

CONCLUSIONES

A lo largo del capítulo he argumentado que el proyecto de los estudios culturales constituye una práctica intelectual con inspiración y finalidad políticas. Mi propósito no ha sido fijar una definición última acerca de lo que este proyecto intelectual significa en abstracto y descontextualizadamente, sino poner en evidencia la pertinencia de establecer criterios sobre su especificidad, dadas las condiciones concretas en las que se despliega. Su apuesta es por una modalidad de pensamiento crítico, con una clara fundamentación empírica y contextual que opera en el plano de lo concreto. Por tanto, la voluntad política de los estudios culturales se materializa en que (parafraseando a Marx) no sólo buscan interpretar el mundo, sino también intervenir en él.

Ante el creciente posicionamiento de las tendencias “elitizantes” y positivistas en las ciencias sociales y humanidades en Colombia, la particular concepción de los estudios culturales que he descrito y defiende puede constituir una presencia desestabilizadora e irreverente que insista en la pertinencia política del trabajo intelectual y en su dimensión ética. Esta pertinencia tiene una do-

ble faz: de un lado, frente a los que se encierran en sus torres de marfil de un establecimiento académico cada vez más irrelevante, pero cada vez más productivista en términos de indicadores de ciencia y tecnología definidos por la burocracia académica de las universidades y de la entidad gubernamental encargada. Del otro lado, frente al activismo antiteoricista y antiacadémico que celebra, junto a los posmodernos y neoconservadores, el relativismo epistémico populista de que todo conocimiento es igualmente válido en términos de la intervención en los diagramas de poder que constituyen nuestro presente.

7. En torno a los estudios culturales en América Latina

No son pocas las compilaciones y genealogías (sobre todo realizadas en los Estados Unidos) que suponen una equivalencia entre los “estudios culturales latinoamericanos” y el grueso de elaboraciones críticas sobre la cultura realizadas por autores latinoamericanos. La operación conceptual aquí consiste en identificar los trabajos en torno a la relación entre lo cultural y lo político (sobre todo cuando se refieren a lo que se denomina “cultura popular”) hechos por latinoamericanos *desde* América Latina como *estudios culturales latinoamericanos*.

De esta manera, es posible encontrar propuestas de definición de los estudios culturales latinoamericanos que los anclan, en una tersa línea de continuidad, virtualmente en toda la producción del siglo XX de la teoría crítica latinoamericana:

Los estudios culturales latinoamericanos son, a nuestro entender, un campo de reflexión configurado desde la tradición crítica latinoamericana, que se mantiene en diálogo constante, muchas veces conflictivo, con escuelas de pensamiento occidentales como lo son el estructuralismo francés, el posestructuralismo y el posmodernismo; la lingüística, la antropología y la sociología de la cultura; la Escuela de Frankfurt y la teoría de la recepción; la semiótica y el feminismo; y, más recientemente, los estudios culturales en sus vertientes angloamericanas. Paralelamente, la larga e importante tradición del ensayo de ideas en América Latina tiene mucho que ver con el trabajo que comienza con Bello y Sarmiento y aún no termina, sin descartar los presupuestos encerrados en

tendencias crítico-teóricas tan importantes como la crítica de la dependencia, la pedagogía del oprimido, la teología de la liberación o las teorías atinentes a la problemática cultural, como la transculturación o la heterogeneidad, variantes particulares más recientes de ese pensamiento (Ríos, Del Sarto y Trigo, 2003: 324-325).⁶⁸

De esta forma, pareciera que los “estudios culturales latinoamericanos” constituyen un campo desde mucho antes de que existiese esa etiqueta y que reúne a los más diversos exponentes. La lista de autores incluidos puede ser tan extensa como para abarcar a los ligados a la tradición ensayística de finales del siglo XIX y principios del XX:

Los textos ensayísticos latinoamericanos de los autores ya mencionados de los siglos XIX y XX plantearon la necesidad de pensar las diferentes sociedades latinoamericanas desde las relaciones étnicas, las emergentes identidades nacionales y la relación entre modernidad y modernización. Estos textos fundadores crearon una práctica intelectual que podríamos llamar estudios culturales *avant la lettre* (Szurmuk y McKee Irwin, 2009: 11).

En la genealogía propuesta por estos dos últimos autores, se considera no sólo la tradición ensayística latinoamericana de los siglos XIX y XX ya mencionada, sino también el diálogo y la apropiación de ciertos enfoques teóricos europeos (la Escuela de Frankfurt, el Centro para Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham y el posestructuralismo francés), de los proyectos académicos en el Sur (los estudios del subalterno y el poscolonialismo) y el desarrollo de una agenda de investigación en estudios culturales en los Estados Unidos (Szurmuk y McKee Irwin, 2009: 10). Para decirlo en otras palabras, desde Szurmuk y McKee Irwin,

68 Esta misma definición aparece en la introducción a *The Latin American Cultural Studies Reader*, firmada por Abril Trigo (2004: 3-4).

los estudios culturales latinoamericanos son el resultado de una tradición propia que se remonta al siglo XIX, pero que no desconoce las apropiaciones de desarrollos intelectuales europeos, asiáticos y estadounidenses de la segunda mitad del siglo XX:

Los estudios culturales surgieron como un campo interdisciplinario en el mundo angloparlante en los años cincuenta y sesenta, como parte de un movimiento democratizador de la cultura. En América Latina, el uso del concepto de *estudios culturales* es mucho más reciente. Aunque el concepto parte de la tradición británica, también tiene su origen en una tradición que se remonta a la ensayística del siglo XIX y al ensayo crítico del siglo XX (Szurmuk y McKee Irwin, 2009: 9).

Si este es el panorama, no es extraño que autores y elaboraciones tan disímiles como el cubano Fernando Ortiz de principios de siglo o las de José Carlos Mariátegui, Nelly Richard, Néstor García Canclini o Jesús Martín-Barbero sean englobados felizmente bajo la rúbrica de “estudios culturales latinoamericanos”. Incluso algunos alcanzan a considerar estudios culturales intervenciones como la gestión cultural y cualquier tipo de articulación con movimientos sociales (sobre todo con los étnicos).

Una de las preocupaciones en estas maneras de presentar los estudios culturales latinoamericanos parece ser la de no considerarlos como una simple extensión, una copia más o menos diletante, de los británicos de los sesenta o de los estadounidenses de finales de los ochenta y principios de los noventa. No reducirlos a un apéndice tardío de los estudios culturales en otras partes del mundo es el gesto que sostiene el argumento de que lo que se ha hecho en América Latina en torno a las elaboraciones críticas que incorporan lo cultural son estudios culturales *avant la lettre*. Así, en la introducción a una compilación que tiene por título *The Latin American Cultural Studies Reader*, se argumenta tajantemente:

Los estudios culturales latinoamericanos no se originaron en los estudios culturales británicos o las teorías oc-

cidentales posmodernas. Mucho antes de que los estudios culturales británicos y los escritores posmodernos llegaran a América Latina, y mucho antes de que los estudios culturales británicos fueran acuñados en Gran Bretaña y el posmodernismo hubiese nacido, muchos intelectuales latinoamericanos ya estaban haciendo algún tipo de estudios culturales. Del mismo modo, la genealogía de los estudios culturales de América Latina es múltiple y ecléctica, y no se relaciona directa y únicamente con las teorías posestructuralistas y posmodernas. Tampoco son una rama de los estudios culturales de los Estados Unidos, a los cuales en realidad antecedan (Trigo, 2004: 5).

Este planteo es retomado por varias de las figuras identificadas dentro del campo de los estudios culturales latinoamericanos cuando afirman que estaban haciendo ese tipo de trabajo antes de que existiese esa etiqueta en el mundo, o de forma independiente. Así, por ejemplo, en una entrevista muy citada, realizada en 1996, Jesús Martín-Barbero afirmaba, con respecto a su trabajo y al de algunos colegas en América Latina, que: “Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esta etiqueta apareciera”. En su respuesta señalaba:

Nosotros teníamos estudios culturales desde hace mucho tiempo. En América Latina –para el campo de comunicación, desde el libro de Pascuali en los sesenta– hay una percepción de que los procesos de comunicación eran procesos culturales. Hubo un momento en que Althusser y todas estas cosas aparecieron en América Latina, y se les percibió de manera muy oscura. Ese fue mi caso. Yo no empecé a hablar de cultura porque me llegaron cosas de afuera. Fue leyendo a Martí, a Arguedas que yo la descubrí y con ella los procesos de comunicación que había que comprender. Uno no se ocupaba de los medios: estaban en la fiesta, en la casa, en la cantina, en el estadio. El primero que me abrió una cierta

contextualización fue Gramsci, y luego descubrí en un viaje de estudios a Thompson, Raymond Williams, Richard Hoggart, los tres padres de los estudios culturales ingleses. Los conocí a fines de los setenta. [...] Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esta etiqueta apareciera [...] América Latina no se incorpora a los estudios culturales cuando se pusieron de moda como etiqueta, sino que tienen una historia muy distinta (Martín-Barbero, 1996: 4, 5).

Martín-Barbero no es una voz aislada; otras figuras han formulado planteos parecidos: “autores como [García] Canclini, Sarlo o Daniel Mato sostienen que los estudios culturales se producían en América Latina mucho antes de conocer el término” (Anónimo, s/f: 20; véase también Szurmuk y McKee Irwin, 2009: 16). Así, entonces, ciertos autores latinoamericanos se habían adelantado a lo que suponía la etiqueta de estudios culturales cuando fue acuñada en Inglaterra en los años sesenta; o, tal vez más adecuadamente, lo que luego empieza a identificarse en los años noventa como “estudios culturales latinoamericanos” tiene una densidad histórica y una genealogía propias. Es en este sentido que “Muchos críticos han cuestionado el carácter cosmopolita de los estudios culturales arguyendo que en América Latina los estudios culturales tienen una tradición propia anterior a la importación de los modelos de prácticas de estudios culturales que se originaron en la academia norteamericana en los años ochenta y noventa” (Szurmuk y McKee, 2009: 12).

Ahora bien, no son sólo los trabajos de autores latinoamericanos los que se han incluido dentro de esta etiqueta. En efecto, la lista de autores y trabajos suele completarse con otra serie de autores (latinoamericanos o no) que hablan *sobre* América Latina desde el establecimiento académico estadounidense. Es importante anotar que en el establecimiento estadounidense, dado que existen los estudios de áreas (*area studies*), los *latin american studies* reúnen una amalgama de investigaciones y labor académica *sobre* los países o la región de América Latina. Por tanto, desde este lugar institucional, los *latin american cultural studies* tienden a con-

siderarse como el grupo de autores y trabajos que se refieren a la cultura o a lo cultural, a la manera de estudios sobre la cultura en América Latina o sobre la cultura latinoamericana.⁶⁹

Ya sea como una proyección hacia el pasado de los autores y las tradiciones en América Latina (estudios culturales *avant la lettre*) o como un campo dentro de los *latin american studies*, la noción de “estudios culturales latinoamericanos” amerita ser cuestionada. Antes que nada, hay que tener presente que “el rótulo de estudios culturales latinoamericanos es una etiqueta de origen estadounidense” (Szurmuk y McKee Irwin, 2009: 16). Independientemente de la geopolítica de la categoría (sobre la que volveré más adelante), subsumir una multiplicidad de autores y proyectos intelectuales en esta etiqueta es problemático por varias razones.

En primer lugar, porque se está confundiendo estudios *sobre* la cultura con estudios culturales. Ya he analizado este punto en detalle en los capítulos anteriores, por tanto, simplemente hay que recordar aquí que no basta con que hable de cultura –ni siquiera con pensar la cultura en sus articulaciones políticas y en una posición que va más allá de las disciplinas– para que un abordaje específico se inscriba en los estudios culturales. Confundir estudios culturales con pensamiento crítico cultural, con estudios críticos de la cultura o con teorías contemporáneas críticas culturales es un desfase analítico donde opera una violencia epistémica generalmente fundada en “facilerías” (para retomar una expresión de Jesús Martín-Barbero en la entrevista citada). Por tanto, como lo indica Roberto Follari: “cuando se afirma que previamente ya se venían haciendo estudios culturales [en América Latina], estamos ante una ‘verdad a medias’. Estudios sobre la cultura, por supuesto que ya los había, y trabajados por los mismos autores que hoy

69 De ahí que en el *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, Szurmuk y McKee Irwin argumenten que: “El término *estudios culturales* se usa para referirse a un abanico de metodologías interdisciplinarias de investigación. En este diccionario nos ocupamos específicamente del área de los estudios culturales latinoamericanos, una empresa interdisciplinaria y multifacética enfocada en la cultura latinoamericana” (2009: 7).

practican estudios culturales [...] Se hablaba de cultura desde antes, pero se lo hacía de otra manera” (2003: 56).⁷⁰

En segundo lugar, porque, como Daniel Mato (2002) ha argumentado, con el “noble” propósito de visibilizar la especificidad y diferencia de una supuesta tradición latinoamericana de los estudios culturales, se termina aplanando heterogeneidades irreducibles para subsumirlas en una etiqueta que sólo tiene sentido en el mercado académico globalizado desde criterios y principios de inteligibilidad marcadamente estadounidenses. No se gana mucho concibiendo el trabajo de Fernando Ortiz, de Aníbal Quijano o de Orlando Fals Borda como estudios culturales, pero se pierde bastante en la comprensión de la heterogeneidad de los significados y efectos de sus labores intelectuales y políticas.

Finalmente, porque “lo latinoamericano” no es en absoluto un marcador neutral y ausente de problemas. La “obviedad” de la adjetivación que remite a una entidad geo-histórica con supuestas comunalidades epistémicas y sociológicas merece cuestionarse en sus posibles apropiaciones esencializantes y moralizantes. Aunque volveré sobre los problemas de la idea de América Latina y lo latinoamericano más adelante, por ahora hay que resaltar que los “estudios culturales latinoamericanos” no son de la misma manera *latinoamericanos* cuando son hechos *sobre* América Latina desde el establecimiento académico estadounidense que cuando lo son *desde* América Latina (y más aún: ese *desde* merece destacarse en el sentido de que las diferencias de clase, raciales, de género, generacionales, institucionales y de lugar cuentan y son significativas en términos intelectuales y políticos).

De estos cuestionamientos no se deriva, entonces, que consideremos que la genealogía de los estudios culturales en América Latina es la que los coloca en una posición de réplica más o menos adecuada de los estadounidenses o de los británicos. Consideramos, sin embargo, que existe una especificidad en América Latina

70 Uno de los ejemplos extremos de equivalencia entre estudios culturales y teoría cultural (incluso no necesariamente crítica) se encuentra en el libro compilado por Valenzuela (2003) para México.

LOS ESTUDIOS CULTURALES DESDE LA PERIFERIA

La creciente circulación de la rúbrica de estudios culturales en ciertos países de América Latina debe entenderse en el marco de lo que algunos llaman su “internacionalización” (Abbas y Nguyet, 2004). Aunque para algunos este proceso se remonta a la segunda mitad de los años ochenta con su traslado a los Estados Unidos, es recién a principios de los noventa que logra consolidarse, alcanzando diferentes partes del mundo. En lugares con tradiciones intelectuales tan disímiles como Australia, Asia o América Latina, la rúbrica de “estudios culturales” (con o sin la adjetivación regional) empieza a interpelar las prácticas intelectuales de algunos o es utilizada como etiqueta para englobar su trabajo desde afuera (es el caso de “estudios culturales latinoamericanos”, que se aplica desde el establecimiento académico estadounidense).

Asociado con el cruce del Atlántico, se ha indicado frecuentemente que los estudios culturales han pasado de un lugar marginal en el establecimiento académico y de una clara vocación política en sus orígenes en la Inglaterra de la posguerra a una descomunal incorporación en el corazón de la institucionalidad académica en los Estados Unidos, con efectos banalizantes y despolitizadores.⁷¹ Esto se ha revertido en algunas de sus corrientes

71 Puede consultarse el video de Roberto Follari refiriéndose a esta banalización y despolitización en el siguiente enlace: <bdigital.uncu.edu.ar/fichas.php?idobjeto=440>. No obstante, sobre las generalizaciones rápidas que descartan en bloque las prácticas y posibilidades de los estudios culturales en los Estados Unidos, Nelly Richard recuerda: “Existen líneas de ambigüedad y de contradicción en el interior del programa académico de los estudios culturales que, incluso en los Estados Unidos, abren puntos de fuga dentro de su formato aparentemente tan seriado. En contra de los propios límites de burocratización académico-universitaria de los estudios culturales, es siempre posible prestar atención a las formas alternativas mediante las cuales –para retomar una fórmula de Jameson– ‘el deseo’ llamado ‘estudios culturales’ batalla contra su propia ortodoxia institucional [...]. La libertad que ganamos para desplazarnos en medio de las codificaciones institucionales del saber academizado nos permitirá recombinar estratégicamente determinadas articulaciones de debate

y concepciones, incluso en Inglaterra. Daniel Mato lo indica de esta manera:

la creciente importancia académica de los *Cultural Studies* en los Estados Unidos y Gran Bretaña se ha dado combinadamente con una pérdida de importancia de la condición política que se supone le era propia. Su carácter político ha venido disolviéndose en una retórica de la política y los asuntos de poder que no permite ver las prácticas de los actores sociales, que en inglés se denominan *social agents*. Así, buena parte de los *Cultural Studies*, esos que se hacen en inglés, ha devenido *agentless*, es decir “sin actores sociales”; mero asunto de análisis de textos y discursos, que en el mejor de los casos son puestos en contextos respecto de los cuales –de todos modos– no se estudian prácticas sociales específicas (2002: 30).

En lo que respecta a América Latina, los estudios culturales parecen haber llegado para quedarse. La interpelación de los estudios culturales, en algunos casos, se ha expresado como una identificación y apropiación de la rúbrica para dar sentido al trabajo propio (creando incluso programas de formación de posgrado, eventos o publicaciones con la etiqueta de “estudios culturales”). No obstante, en muchos otros casos, esta interpelación se ha expresado como una fuerte reacción a lo que se percibe como una imposición de modas académicas metropolitanas (sobre todo estadounidenses), no sólo ajenas a las tradiciones intelectuales propias, sino abiertamente desconocedoras de estas.⁷²

según las prioridades de cada uno de nuestros contextos y los juegos de fuerza que los atraviesan” (2001: 189).

72 Entre los autores que rechazan los estudios culturales con este argumento de irrelevante moda intelectual metropolitana se encuentran Carlos Reynoso (2000), Roberto Follari (2003) y Renán Vega (2007). El libro de Reynoso, que básicamente argumenta que los estudios culturales son una combinación de teoría posmoderna, banalidad temática y ligereza metodológica, se ha convertido en un clásico de esta posición y, al menos entre los antropólogos más conservadores

Según Daniel Mato (2002: 21), en el contexto intelectual y político latinoamericano, es pertinente distinguir entre lo que llama los *cultural studies* y los estudios culturales. Los primeros, así en inglés, son enmarcados en una tradición anglosajona y definidos predominantemente por sus referencias teóricas, autoridades académicas y temáticas. Aunque pueden reivindicar cierta especificidad de "lo latinoamericano" o de lo que se hace *desde* América Latina, suelen ubicar a Birmingham y su Centro de Estudios Culturales Contemporáneos como el punto de origen en la genealogía y como el paradigma de lo que se debería hacer; lo cual no pocas veces entra en contradicción con lo que realmente se hace "porque el proyecto de los *cultural studies*, esos que se hacen en inglés, ha venido academizándose a la vez que despolitizándose" (Mato 2002: 30). La carencia de una reflexión explícitamente crítica sobre el nombre es común entre quienes operan dentro de este modelo que, si seguimos la sugerencia de Mato, debe llamarse *cultural studies*.⁷³

De otro lado, para Mato es posible identificar las apropiaciones estratégicas de la rúbrica de estudios culturales para trabajos con contenidos y agendas propias, que se evidencian en las fuentes utilizadas, las temáticas trabajadas, los autores citados, las autoridades y genealogías trazadas. Esta apropiación estratégica puede ser el resultado de una reflexión crítica explícita con respecto a la "importación descontextualizada" que mantiene una relación de incomodidad con la rúbrica de estudios culturales o, por el contrario, puede ser el resultado de ignorancias y comodidades de otro tipo (como el caso de cierta burocracia académica que encuentra esa expresión seductora para el posicionamiento en los mercados de posgrados locales o nacionales).

El posicionamiento en el imaginario y en el establecimiento académico de algunos países de América Latina de los *cultural studies*, incluso en sus importaciones más descaradamente descon-

disciplinariamente, es la única referencia de los estudios culturales. Para una réplica al libro de Reynoso, puede consultarse el artículo de Santiago Castro-Gómez (2003).

⁷³ En esto coincide Mato con Mattelart y Neveu (2002).

textualizadas, no impide rescatar su articulación con algunos procesos interesantes que dan lugar a formas de problematización de las mismas políticas de la ignorancia sobre las que se sustentan.⁷⁴ Mato no está abogando por una posición nativista desde el esencialismo latinoamericano que rechazaría los diálogos fecundos que pueden generar en la región los *cultural studies* (como en su época lo hicieron ciertas apropiaciones del marxismo, de la semiótica o del feminismo). Su cuestionamiento es más de fondo y se refiere precisamente a la geopolítica de los *cultural studies* cuando se hacen en o sobre América Latina con efectos invisibilizantes y desestructuradores de los proyectos intelectuales y políticos de mayor calado que él denomina "estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas de cultura y poder":

No propongo adoptar una posición esencialista, aislacionista, ni folclorizante. No, no se trata de eso. Al contrario, propongo una posición abierta, de diálogo e intercambios transnacionales. Propongo que veamos al proceso de institucionalización de los *cultural studies* que se hacen en inglés sin vocación de autosubordinación, sino simplemente con conciencia de contexto, de diferencia, de relaciones de poder, con actitud crítica y mirada transdisciplinaria. Así, podríamos ver cómo (ver las formas en las cuales) la institucionalización de ese movimiento puede constituirse para nosotros en una oportunidad de intercambios intelectuales y construcción de alianzas para impulsar renovaciones de interés en el ámbito de las universidades y sociedades latinoamericanas, y a la vez también brindarle a ese movimiento propuestas renovadoras. Pienso que antes

⁷⁴ Aunque los alcances y algunos de los mecanismos de estas importaciones son bien particulares del campo transnacional de los *cultural studies* y de las transformaciones del sistema mundo en las últimas tres décadas, tampoco se puede desconocer que este tipo de "gestos de autosumisión irreflexiva" encuentran un fundamento nada desdeñable en prácticas de larga data en la región.

que traducir descotextualizadamente la idea de *cultural studies* resulta epistemológica, ética y políticamente más fructífero mirar a nuestro alrededor más inmediato y encontrar las maneras de nombrar todo eso que en términos de *cultura y poder* está pasando —y que viene pasando desde hace ya mucho tiempo—, de hacerlo más visible y aprender de y con esas otras experiencias cercanas. Nombrar instituye, y al instituir se generan mecanismos de producción, circulación, control y delimitación de los discursos [...], y de las prácticas, claro, y con ellos también sistemas de legitimación y reconocimiento (Mato, 2002: 41).

Y esta crítica no sólo es aplicable a lo que ha denominado los *cultural studies*. Con respecto a la apropiación estratégica de los estudios culturales (ya sea con o sin sus marcaciones regionales o nacionales), Daniel Mato ha explicado que la importación de esta etiqueta como matriz de interpretación de lo que se produce en la región implica la obliteración de las específicas relaciones de las prácticas intelectuales sobre cultura y poder con los procesos sociales y políticos desde los que ha operado gran parte de los intelectuales en América Latina, y que estas relaciones no pueden ser reducidas a las expresiones legibles por el establecimiento académico (publicaciones, congresos, programas, graduados, etc.).

Independientemente de que compartamos (como es mi posición) o rechacemos la argumentación realizada por Daniel Mato, no puede desconocerse que hay una preocupación en torno a la interpretación del creciente interés en los estudios culturales en algunos países de América Latina y sobre la pertinencia de apoyar la creación de programas de formación en las universidades bajo esta rúbrica, así como de la articulación de redes, eventos, publicaciones o subjetividades en torno a esa noción. En este sentido, Nelly Richard señala:

Son muchas las sospechas y reticencias que rodean la mención a los estudios culturales en América Latina, donde se los tiende a percibir como demasiado cautivos

del horizonte de referencias metropolitanas que globaliza el uso y la vigencia de los términos puestos en circulación por un mercado lingüístico de seminarios y de congresos internacionales. Para muchos, basta con que los estudios culturales hayan sido institucionalizados por la fábrica de novedades de la academia norteamericana para hacerlos cargar automáticamente con el estigma colonizador de la dominación metropolitana y para declararlos culpables de sólo favorecer las tecnologías de la reproducción que expanden el mercado académico internacional. La moda de los estudios culturales habría ido borrando la densidad histórica de lo local y de sus “regionalismos críticos” (2001: 187).

En sus artículos, tanto Mato como Richard hacen referencia a que los efectos de subalternización y borradura de la heterogenidad de la región son el resultado de relaciones de poder globales que permiten dar cuenta de que los diferentes lugares en el sistema mundo de la academia son constituidos por una asimetría en las condiciones de visibilidad (y, a la vez, en los silenciamientos) de lo que se hace pero también de quiénes y en qué términos lo hacen.

Para profundizar en esta idea, puede sernos de utilidad una perspectiva como la del “sistema mundo” sugerida por Wallerstein. El sistema mundo debe pensarse no sólo en los registros más obvios como el de un orden económico o político mundial, sino que también pasa por aspectos más sutiles como las configuraciones culturales o, ampliándolo a lo que nos interesa, la organización de campos disciplinarios o transdisciplinarios. Desde la perspectiva del sistema mundo, estos campos suponen una densa red de relaciones de flujos y jerarquías, donde unos establecimientos académicos de ciertos lugares del mundo se encuentran mejor posicionados que otros para definir los términos y las condiciones de las discusiones en el interior de cada campo.

Refiriéndose a los estudios culturales, Richard subraya el poder representacional y codificador que la red académico-metropolitana ejerce sobre qué aparece como estudios culturales y en qué términos lo hace. Este poder representacional y codificador ope-

ra tanto para los establecimientos metropolitanos como para los subalternizados ubicados en las periferias. Como señala Richard, esto no significa considerar que la red académico-metropolitana es homogénea y carente de disputas internas con sus correspondientes heterogeneidades, contrahegemonías y subalternizaciones. Tampoco significa que los establecimientos periféricos sólo se limiten a copiar de manera diletante lo que se define en la red académico-metropolitana.

El poder representacional y codificador de la red académico-metropolitana no opera principalmente mediante coerción o imposición por la fuerza, sino a través de la interpelación y el troquelamiento de subjetividades, la distribución de recursos y reconocimientos (que son, a su vez, desconocimientos). Aparatos como las industrias editoriales (qué se publica y cómo), los programas de formación (con sus becas y redes) y las políticas de financiación son fundamentales para establecer los contenidos y términos de los campos.⁷⁵

Es en este marco que podríamos argumentar la cuestión de las geopolíticas del conocimiento para el campo de los estudios culturales. Como muestran Mato y Richard, no es lo mismo estar ubicado en América Latina y escribir en castellano (o incluso no escribir, para referirnos a las otras prácticas intelectuales de las que habla Mato) que estar ubicado en el establecimiento académico estadounidense, en relación con las prácticas de visibilización y las políticas de la ignorancia con respecto a lo que aparece como el campo de los estudios culturales (con o sin su marcación regional). La ubicación (geocultural, institucional y de enunciación) importa. “Ser hablado” o “poder hablarse” pasa por la ubicación, dadas las asimetrías estructurales entre las localidades geoculturales (los Estados Unidos, América Latina), las localizaciones insti-

75 Con su alcance prácticamente mundial, contribuyen a la definición del sentido común de cada campo: de las autoridades, autorizaciones y sensibilidades relevantes, las jerarquizaciones de objetos, marcos conceptuales y estrategias metodológicas; la sedimentación de prácticas escriturales y argumentativas; y el establecimiento de los términos de la profesionalización de sus practicantes.

tucionales (establecimiento metropolitano, establecimiento periférico) y los lugares de enunciación (hablar de/sobre, hablar por, hablar desde, hablar con).⁷⁶ Indicado esto, es muy importante no perder de vista la heterogeneidad de estas dos ubicaciones para no pensar el asunto en términos de un contraste moralizador y esencialista que tiende a desconocer las diferencias y relaciones de poder que operan en cada una y las alianzas entre ambas (perversas en algunos casos; en otros, de abierta solidaridad).

Estas borraduras de las heterogeneidades con la excusa de un principio de inteligibilidad (efecto de las relaciones de poder que operan en el establecimiento académico metropolitano y en sus relaciones con los periféricos) es abordada por Nelly Richard cuando se refiere a la distinción entre lo latinoamericano como diferencia diferenciada y como diferencia diferenciadora. En el primer caso, nos enfrentamos a una homogeneización como *otro* (de la razón, de la ciencia, de la modernidad, del individualismo, de la economía) producto de las nostalgias imperiales articuladas por el establecimiento académico estadounidense. De ahí que lo latinoamericano sea constituido desde los criterios de legibilidad del establecimiento metropolitano, sus aporías e imaginarios. Es claro, entonces, que nos encontramos ante una política de la ignorancia, de desconocimiento de la heterogeneidad irreductible de lo latinoamericano a las imágenes prefabricadas de una otredad monolítica. Como contraposición a este tipo de política de la ignorancia, Richard sugiere una política de interrupción del dispositivo de codificación y representación metropolitano mediante una estrategia de: “una diferencia diferenciadora que tenga en sí misma la capacidad de modificar el sistema de codificación de las relaciones identidad-alteridad que busca seguir administrando el poder académico metropolitano” (2001: 191).

La noción de estudios culturales *latinoamericanos* corre el riesgo de asumir como una obviedad la idea de “latinoamericanidad”, y el problema de ello radica en que se expone a que se la conciba

76 Retomo aquí, con algunas modificaciones específicas, los niveles analíticos sugeridos por Richard (2001: 188-189).

como una esencia que da cuenta de una diferencia constitutiva de los latinoamericanos con respecto a otras gentes (los estadounidenses o los europeos, por ejemplo). Los latinoamericanos pensarían o serían de esta o aquella forma por esa suerte de esencia compartida: la latinoamericanidad. Y como esta característica se piensa como una diferencia radical respecto de Occidente o de la modernidad, no es extraño que terminemos avalando imágenes que nos presentan como exóticos a nosotros mismos. En ocasiones, estas cristalizaciones se cargan de una supuesta superioridad moral, como lo tendemos a hacer con las imágenes de lo indígena. La latinoamericanidad deviene entonces en garante de una exterioridad y, por ende, de una autenticidad que a menudo es leída como privilegio epistémico o político.

Además, si bien consideramos que los estudios culturales son siempre contextuales y situados, de ello no se deriva necesariamente que la marcación del Estado-nación (estudios culturales colombianos, argentinos o ecuatorianos) o de regiones geohistóricas, como América Latina, dé cuenta adecuadamente de esta contextualización y situacionalidad en la práctica de los estudios culturales. En otras palabras, la adjetivación e identificación no se corresponden tan fácilmente con su ubicación y contextualización.

Desde el lugar donde se enuncian los estudios culturales, hay algunas preguntas, un tipo de bibliografía, unas conversaciones y problemáticas que pueden marcar cierta especificidad, pero la latinoamericanidad es una entidad heterogénea, muy diversa. Los países de América Latina se caracterizan por una radical heterogeneidad en términos políticos. Esto también puede afirmarse de las configuraciones académicas e intelectuales, ya que las especificidades de las formaciones nacionales son evidentes. Pero más profundamente, las formas de articulación de las experiencias de lo latinoamericano son múltiples, dependiendo de diferentes factores. La clase es una de las más obvias, como la de los cuerpos racializados o etnizados. No obstante, las exclusiones o subalternizaciones referidas a estos tres factores (y podríamos haber mencionado muchos otros) no operan de la misma manera en distintos momentos en los diferentes países o regiones de Améri-

ca Latina. Por tanto, siguiendo a Nelly Richard, es más adecuado referirse a estudios culturales *sobre/desde* América Latina que a “estudios culturales latinoamericanos”; más aún si recordamos que este último término nos remite a los principios de inteligibilidad y funcionamiento del establecimiento estadounidense.

ESTUDIOS (INTER)CULTURALES EN CLAVE DECOLONIAL

El texto “¿Qué saber, qué hacer y cómo ver?...” corresponde a la introducción escrita por Catherine Walsh para un libro que recoge los resultados del Primer Encuentro Internacional sobre Estudios Culturales Latinoamericanos: Retos desde y sobre la Región Andina, realizado en junio de 2001. Como lo anota la autora, se buscaba aquí abrir un espacio de diálogo desde América Latina “sobre la posibilidad de (re)pensar y (re)construir los ‘estudios culturales’ como espacio de encuentro político, crítico y de conocimientos diversos” (2003b: 12). El encuentro, que marca el inicio del doctorado en estudios culturales latinoamericanos de la Universidad Andina, evidencia ya la impronta de lo que luego devendría en lo que hemos denominado inflexión decolonial:

El uso de “estudios culturales” no fue —ni tampoco es— casual. Refleja una urgencia cada vez más evidente en los países andinos de nombrar un campo intelectual dirigido al renovado pensamiento crítico inter y transdisciplinar; las relaciones íntimas entre cultura, política y economía; y lo que Mignolo (2000) denomina las epistemologías fronterizas, incluyendo aquellas promovidas por los movimientos indígenas y afros [...] refleja la necesidad de articular desde América Latina pero en relación con otras regiones del mundo proyectos intelectuales, políticos y éticos que ponen en diálogo, debate y discusión pensamientos críticos (en plural), que tienen como objetivo comprender y confrontar, entre otras, las

problemáticas de la colonialidad e interculturalidad, y pensar fuera de los límites definidos por el (neo)liberalismo (Walsh, 2003b: 13).

Varios son los elementos que desde entonces se ponen en juego en esta particular concepción de los estudios culturales. Primero, lo del pensamiento crítico inter y transdisciplinar. A veces, a partir del conocido libro de Wallerstein y otros, *Abrir las ciencias sociales*, se afirma la limitación de los abordajes disciplinarios de la cultura, como en el caso de la antropología cultural o la sociología de la cultura. En tal sentido, se considera que la cultura se tiene que pensar en relación con la economía y la política, y no de manera aislada. En segundo lugar, aquí ya aparece la noción de “epistemologías fronterizas” y el lugar de los movimientos indígenas y afros. Esto es lo que se elaborará desde la argumentación de lo interepistémico y el descentramiento del eurocentrismo. Tercero, el énfasis en que se trata de un pensamiento crítico desde América Latina y no simplemente sobre la región apunta hacia las geopolíticas del conocimiento y el lugar de enunciación que buscan no sólo desmarcar los estudios culturales de lo que se hace en los Estados Unidos bajo esa etiqueta, sino también establecer una conexión con las tradiciones de pensamiento crítico latinoamericanas. Finalmente, aparecen ya la colonialidad y la interculturalidad como las problemáticas que estarían en juego.

De ahí que Walsh afirme que: “Para los que estamos involucrados en esta práctica, el objetivo no es [...] readoptar la práctica de los *cultural studies* iniciada en Inglaterra, sino construir puentes de convergencia entre proyectos intelectuales, entre comunidades interpretativas y entre las disciplinas que estudian lo social-cultural, y también entre estas y los saberes locales” (2003b: 14). Es en este sentido de no simple reproducción de los *cultural studies* ingleses, por no decir de distanciamiento con las vertientes menos críticas y textualistas estadounidenses, que Walsh refiere a los estudios culturales alternativos:

Desde mediados de los noventa y frente al cambio global actual, los estudios culturales se encuentran en reevaluación y transición, especialmente en el hemisferio Sur, donde un campo o, tal vez mejor dicho, un proyecto de *estudios culturales alternativos* está emergiendo, vinculado más con el pensamiento crítico que con los intereses anteriores de las industrias culturales y del consumo (2003b: 23).

Estos “estudios culturales alternativos” se diferenciarían de los *cultural studies*, pero también de la primera generación de los estudios culturales latinoamericanos: “Es importante hacer una distinción entre esta primera generación [Jesús Martín-Barbero y Nestor García Canclini], la primera escuela de estudios culturales, y lo que algunos estamos llamando estudios culturales hoy” (Walsh, 2004a: 7). Es en este sentido que se entiende la distinción que Mignolo realiza entre estudios culturales y el programa de investigación modernidad/colonialidad:

La versión latinoamericana de los estudios culturales emergió en el horizonte con los trabajos de Néstor García Canclini y Jesús Martín-Barbero [...]. García Canclini seguía más que todo la línea de Pierre Bourdieu, y Jesús Martín-Barbero, quien es español pero reside en Colombia, tomó elementos de su temprano interés en la Escuela de Frankfurt y de su trabajo sobre medios. La versión de los estudios culturales de García Canclini y Martín-Barbero se enfoca en los medios, en la ciudad y en las transformaciones tecnológicas en América Latina. Básicamente, su trabajo más importante pertenece a la perspectiva de la modernidad, así esta sea periférica como en Latinoamérica. El programa de investigación de modernidad/colonialidad, y su consecuencia necesaria, la decolonialidad, se sitúa en un escenario radicalmente diferente: en el lado oscuro de la modernidad (Mignolo, 2007: 165).

En escritos mucho más recientes, Walsh (2010) explicita los rasgos específicos de su concepción de los estudios culturales, a los cuales no en pocas ocasiones prefiere denominar “estudios (inter)culturales”. Concibe los estudios culturales como un proyecto intercultural, interepistémico y de orientación decolonial. Lo de intercultural se entiende como un descentramiento del eurocentrismo propio de la modernidad occidental a través del posicionamiento de modalidades de existencia que han sido subalterinizadas, como el caso de las poblaciones indígenas y afrodescendientes:

Lo intercultural ha sido –y aún es– eje central de los procesos y luchas de cambio social en la región Andina [...]. Así nos interesan los espacios de agenciamiento, creación, innovación y encuentro *entre* sujetos, saberes, prácticas y visiones distintos. Es en este sentido que asumimos lo intercultural nombrando nuestro proyecto estudios (inter)culturales, así pensando desde esta región, desde las luchas, prácticas y procesos que cuestionan los legados eurocéntricos, coloniales e imperiales y pretenden transformar y construir condiciones radicalmente distintas de pensar, conocer, ser, estar y con-vivir (Walsh, 2010: 220-221).

Lo interepistémico se encuentra relacionado con lo intercultural. Enfatiza en la problematización de la geopolítica del conocimiento y en la dimensión epistémica de la colonialidad. Supone la apertura a saberes y epistemologías otras, en cuanto horizontes en los cuales se puede fundar un proyecto decolonial (Walsh, 2010: 221). Dada esta concepción, la autora se pregunta si “estudios culturales” es la denominación más adecuada para su proyecto:

A propósito de estas diferencias [al interior de lo que se nombra como “estudios culturales”] –y particularmente con la emergencia en la región de un creciente número de programas de estudios culturales– he cuestionado si este nombramiento es lo más apropiado para el proyecto

en que he estado envuelta durante los últimos doce años en la Universidad Andina Simón Bolívar en Ecuador” (2010: 211).

Su sugerencia de estudios (inter)culturales en clave decolonial es una acertada manera de enmarcar los alcances y propósitos del proyecto mencionado. Los estudios (inter)culturales en clave decolonial tienen una posición central en el doctorado dirigido por Walsh en la Universidad Andina en Quito y han orientado la concepción de los estudios culturales de sus egresados que se encuentran en varios países de la región. También en Brasil hay una concepción confluyente apuntalada por José Jorge Carvalho (véase Carvalho, 2010). No obstante, como se desprende con claridad del libro editado por Nelly Richard (2010), a excepción de Catherine Walsh, las concepciones de estudios culturales esgrimidas por los autores de distintos países en América Latina no pasan por su inscripción en el proyecto o vocabulario de la inflexión decolonial.

Sin desconocer la relevancia de los estudios (inter)culturales en clave decolonial, los estudios culturales, desde mi perspectiva, constituyen un proyecto intelectual y político diferenciable, ya que estos últimos se caracterizan por el contextualismo radical y el antirreduccionismo en torno a la cultura-como-poder y el poder-como-cultura, donde lo intelectual tiene una vocación política, busca intervenir y transformar, pero no se circunscribe a una política de denuncia del eurocentrismo y de la colonialidad.

Esta concepción de estudios culturales no desconoce la relevancia de los saberes de los sectores subalternizados por los efectos del eurocentrismo que ha fetichizado el “conocimiento científico” y la academia, como los poseedores de una verdad trascendente, pero no descarta como insumos intelectuales relevantes autores europeos o estadounidenses como Foucault, Bourdieu, Williams, Wallerstein, Rabinow, Thomson, Gramsci o Marx, por mencionar sólo algunos. A partir de Chakrabarty (2008), cabe destacar que la actitud intelectual y política frente a estos autores no es descartarlos, sino considerarlos *indispensables* y, a la vez, *indadecuados*. Una labor intelectual que, como la de los estudios culturales,

busca comprender situadamente e intervenir contextuadamente no puede darse el lujo de descartar en bloque estos insumos debido al "pecado original" del eurocentrismo, lo que no significa que desconozca la relevancia de evidenciar las geopolíticas del conocimiento en las que han operado y las clausuras que se han agenciado en su nombre.

Epílogo

Antropología y estudios culturales: tensiones y confluencias

Para saber cómo conocer mejor es necesario conocer mejor cómo nos organizamos para conocer: cómo se interiorizan en nosotros hábitos metodológicos y estilos de investigación que consagran las instituciones y los dispositivos de reconocimiento. Se trata, por tanto, no sólo de deconstruir los textos, sino que [...] volvamos *otro*, ajeno, nuestro mundo; que seamos etnógrafos de nuestras propias instituciones. Hay un momento en el que la crítica epistemológica no puede avanzar si no es también antropología de las condiciones socioculturales en que se produce.

NÉSTOR GARCÍA CANCLINI (1991: 62)

En el X Congreso Nacional de Antropología en Colombia, realizado en septiembre de 2003 en Manizales, uno de los tres simposios centrales fue dedicado a la relación entre antropología y estudios culturales, subalternos y poscoloniales. Los participantes de este simposio buscaban evidenciar los posibles aportes a la disciplina antropológica de las diferentes corrientes teóricas que en las últimas décadas han adquirido fuerza inusitada en establecimientos académicos como el estadounidense o el británico.

Paradójicamente, uno de los antropólogos latinoamericanos más crítico de los estudios culturales, Carlos Reynoso, estuvo a cargo de la ponencia inaugural del congreso. Reynoso presentó, además, otra ponencia en uno de los simposios centrales; allí recogía fragmentos de su libro *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*, en el cual considera que "a despecho de la profusión de apologías y de la sobreabundancia de alardes, el aporte

sustantivo de los estudios culturales ha sido apenas modesto, y en la mayoría de los casos de un carácter si se quiere trivial” (2000: 95).

Entre los múltiples comentarios que circularon en este congreso a propósito de las presentaciones de Reynoso y del simposio sobre estudios culturales, subalternos y poscoloniales, llamaron poderosamente mi atención dos actitudes. En primer lugar, la obviedad con que muchos de mis interlocutores confundían las diferencias entre los estudios culturales, subalternos y la teoría poscolonial. No sólo aparecían a sus ojos como equivalentes, sino que a menudo las consideraban sinónimos de la categoría englobante (a veces con tono despectivo) de “teoría posmoderna”. En segundo lugar, era sorprendente la forma visceral con que se rechazaba en bloque la relevancia para la antropología de los estudios culturales, subalternos y la teoría poscolonial. Para algunos colegas eran expresiones posmodernas redundantes o diletantes que no ameritaban ninguna consideración.

Unos meses más tarde tuve la posibilidad de participar en una reunión de profesores de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Javeriana en la que se discutían un par de artículos sobre estudios culturales escritos por dos docentes de esta universidad. La actitud de abierta hostilidad frente a los estudios culturales por parte de mis colegas y de algunos sociólogos era explícita y beligerante, aunque en el transcurso de la discusión pronto fue evidente que su conocimiento de los estudios culturales se reducía prácticamente a una rápida lectura del mencionado libro de Reynoso. El desconocimiento brutal alimentaba un rechazo singular ante lo que les parecía un campo que, además de aparecer como un intruso inoportuno, se mostraba arrogantemente cuestionador de sus acreditadas disciplinas.

Lo que estas dos anécdotas ponen en evidencia es que parece haberse apoderado de algunos de los antropólogos más convencionales una angustia defensiva ante la presencia y el posicionamiento de campos como el de los estudios culturales. En general, el escozor que ellos provocan a ciertas figuras radica en la comodidad intelectual que les brindan modelos teóricos mucho más clásicos, y en lo poco dispuestos a poner en cuestión esos modelos a

partir de autores y elaboraciones que escasamente se han tomado la molestia de examinar con detenimiento. Sus posiciones y privilegios adquiridos les permiten descartar a la ligera la relevancia de los estudios culturales para la antropología o, incluso, para el establecimiento académico en general.

Ahora bien, esta no es la única actitud demostrada. El otro extremo también puede identificarse fácilmente, pero asociado a las generaciones más jóvenes y menos consolidadas en las estructuras de poder del establecimiento antropológico. La creciente influencia de campos como los estudios culturales sobre la antropología en el país es explicable por las transformaciones que esta disciplina ha experimentado desde mediados de los años noventa y también por el abrumador posicionamiento de los estudios culturales en los últimos años.⁷⁷

En menos de diez años, en el presente siglo, se han más que duplicado los programas de antropología en el país. Muchos de estos programas de antropología se han establecido en Bogotá y, la gran mayoría, en universidades privadas. Cuatro programas de pregrado se habían establecido en los años sesenta y se mantuvieron treinta años sin mayores modificaciones; desde finales de los noventa, se han creado doce nuevos programas (de los cuales cinco corresponden a posgrado: tres maestrías y dos doctorados).⁷⁸ Este auge constituye un indicio de las sustantivas transformaciones institucionales y generacionales que atraviesa la disciplina en el país. Como corolario, el número de estudiantes se ha incrementado considerablemente y, en los próximos años, sus

77 Sobre estas dos posiciones para el contexto británico de la segunda mitad de los noventa, véase el libro editado por Peter Wade ([1997] 2012).

78 Los cuatro programas ya establecidos eran, en su orden de aparición: Universidad de los Andes, Universidad Nacional, Universidad de Antioquia (1967), Universidad del Cauca (1973). Los programas de pregrado que aparecen en la última década son: Universidad de Caldas, Universidad Externado, Universidad Javeriana, Universidad del Rosario, Universidad del Magdalena, en el ICESI y la Fundación Universitaria Claretiana. Los de posgrado son: maestrías en la Universidad de los Andes y Nacional, doctorados en la Universidad del Cauca y, más recientemente, en la Universidad de los Andes.

egresados estarán trabajando en la academia, en sectores gubernamentales y de ONG, y en el relativamente novedoso ámbito del estudio de mercado.

Entre las transformaciones, también se encuentra el abandono, prácticamente, de las poblaciones indígenas y rurales como centros de interés y la preocupación creciente por conceptos, autores y temáticas que abarcan no sólo los más recientes desarrollos de la antropología (sobre todo de la estadounidense), sino precisamente campos interdisciplinarios como los estudios culturales.⁷⁹ Para algunos, estas transformaciones temáticas y conceptuales se leen como el posicionamiento de la antropología posmoderna. Entre estos “antropólogos posmodernos” se encuentran, entonces, los colegas con una visión mucho más favorable de los estudios culturales; incluso algunos de ellos los conocen de primera mano y se encuentran participando directamente en la consolidación de este campo en el país.

Esto es un indicio del posicionamiento de los estudios culturales en Colombia. Los últimos diez años son, sin duda, los del *boom* de su institucionalización (con todas las implicaciones que esto puede tener). No debe desconocerse, por ejemplo, que la academización y banalización son riesgos evidentes en los procesos de institucionalización de una modalidad de pensamiento crítico como los estudios culturales, sobre todo cuando ocurren en universidades de elite y ante la creciente presión de las políticas de ciencia y tecnología que han ido naturalizando unas prácticas académicas centradas en dudosos indicadores de productividad y calidad.

En los últimos cinco años, sólo en Bogotá han aparecido tres programas de maestría en estudios culturales. Estas maestrías, en los tres casos denominadas “Maestría en Estudios Culturales”, funcionan en la Universidad Nacional, en la Universidad Javeriana y

79 Se puede considerar que en estas transformaciones hay un paralelo entre los movimientos anticoloniales y el abandono de ciertas temáticas de la antropología metropolitana y las del fortalecimiento del movimiento indígena y el abandono de las poblaciones indígenas por parte de los antropólogos en Colombia.

en la Universidad de los Andes. Además, hay otras que, sin llevar el nombre de estudios culturales, se encuentran muy cerca de este campo, como la de Problemas Sociales Contemporáneos del IESCO y la de ciencias sociales de la Universidad Pedagógica Nacional. Por el lado de las publicaciones, encontramos revistas como *Nómadas* o *Tabula Rasa* donde se publican varias contribuciones de autores influidos por los estudios culturales.⁸⁰

En mis varios años de experiencia como docente en el programa de posgrado en estudios culturales en la Javeriana, he encontrado en muchos estudiantes y profesores sin formación antropológica una actitud semejante de abierto desconocimiento de la antropología, a la cual se desecha con desprecio. Algunos docentes, incluso, han publicado artículos atribuyéndole a la antropología ciertas concepciones de cultura y metodologías que evidencian su ignorancia sobre los debates y desarrollos realizados por lo menos desde los años ochenta del siglo pasado.⁸¹ En estas discusiones, es relevante no perder de vista que no sólo “la historia de la antropología en Colombia puede ser más abierta de lo que el canon disciplinar quisiera”, sino también que “los estudios culturales que hay actualmente en el país parecieran más cerrados e inflexibles de lo que presumen” (Caicedo, 2011: 65).

Nos guste o no, al menos en Colombia, parece que los estudios culturales llegaron para quedarse. Para los antropólogos y para los practicantes de estudios culturales, el reto consiste en ir más allá de las caricaturizaciones mutuas (de ciego rechazo o de ingenua idealización), y examinar las confluencias y tensiones que se pueden encontrar en juego. Como bien afirma Juan Ricardo Aparicio: “la caricaturización simplista que se hace desde cada es-

80 En el número del segundo semestre del año pasado, aparecen una serie de artículos dedicados a la relación entre la antropología y los estudios culturales (véanse Aparicio, 2011; Bocarejo, 2011; Caicedo, 2011; Rojas, 2011; y Valencia, 2011).

81 Así, Diana Bocarejo plantea que “los estudios culturales tienden a citar nociones sobre cultura bastante rebatidas dentro de la disciplina misma, o a reprochar aspectos que ya han sido bastante criticados y, lo que es más grave, a olvidar debates que pueden llegar a ser de gran relevancia” (2011: 42).

quina [...] puede llevar [...] a seguir un juego de máscaras donde sólo tenemos retratos superficiales y homogéneos de las mismas prácticas intelectuales" (2011: 28).

En este epílogo, partiré de una caracterización de la antropología y de los estudios culturales, para derivar de allí un conjunto de posibles tensiones y confluencias. Esta tarea no es tan sencilla parece como a primera vista. Las discusiones sobre cómo entender la especificidad de los estudios culturales son interminables, incluso respecto de si este campo debe o puede encontrar tal especificidad, dada su vocación transdisciplinaria y abierta. Aunque varios antropólogos tienden a no preguntarse por lo específico de la antropología, porque suponen que ya tienen una respuesta clara, cuando uno va más allá de las definiciones de manual y del sentido común, las certezas disciplinarias tienden a diluirse. A pesar de las dificultades de trabajar en este nivel de abstracción, es un ejercicio que permite plantearse cierto tipo de preguntas y poner sobre la mesa de análisis una serie de supuestos.⁸²

LA ESPECIFICIDAD DE LA ANTROPOLOGÍA

Para muchos antropólogos (Krotz, 1999; Ribeiro, 1999; Da Matta, 1999; Marcus y Fischer, [1986] 2000; Rosaldo, 1991: 46), lo que establecería la especificidad del campo disciplinar deriva de su lugar en la comprensión de la alteridad cultural (volviendo familiar lo que, a primera vista, parece caótico y exótico) y en la indagación de nuestras propias formaciones culturales, teniendo presente que esta alteridad cultural permite descentrarnos a nosotros mismos (en un movimiento de extrañamiento y desnaturalización de nuestros propios arbitrarios culturales). Esta promesa de comprender otros mundos y formas de ser implicaría directa o

82 Para un estudio más específico de la historia de los estudios culturales y la antropología en Colombia, véase Rojas (2011).

indirectamente una desnaturalización de los mundos y las formas de ser que damos por supuestos (Dirks, Eley y Ortner, 1994: 38).⁸³

Así, el surgimiento de la antropología moderna estaría estrechamente articulada al cuestionamiento del eurocentrismo. En otras palabras, la evidencia de la complejidad y la coherencia de prácticas sociales o culturales no europeas ha tenido el efecto de problematizar la arrogancia europea de concebir su propia experiencia cultural como el pináculo de la civilización humana y como paradigma de desarrollo moral. No obstante, en tanto este cuestionamiento se ha realizado desde la racionalidad del conocimiento experto (sea en nombre de un modelo de ciencia positiva o cuestionándolo), las rupturas con el logocentrismo (el núcleo más duro y permanente del eurocentrismo) no han sido tan claras ni contundentes. En gran parte, la antropología aún hoy es un conocimiento experto disciplinado que actúa estrechamente ligado a los establecimientos académicos. Por tanto, opera con los efectos de verdad y bajo un régimen ante todo eurocéntrico.

La etnografía ha sido considerada como la expresión de un estilo de trabajo muy característico de la antropología. El abordaje de las preguntas desde investigaciones que impliquen trabajo de campo —a menudo efectuadas por un solo individuo y durante períodos extensos— ha hecho que la antropología realice sus elaboraciones teniendo en consideración el punto de vista de los sujetos estudiados y la experiencia de primera mano del antropólogo.⁸⁴

83 La constitución de la antropología en estos términos tiene que ver con la división intelectual del trabajo en las ciencias sociales precedida por lo que Trouillot ([1991] 2011) denomina el triángulo constituido por el orden, la utopía y el salvaje. La antropología se edificaría sobre esta formación discursiva abierta por el lugar del salvaje. Para Wallerstein, el terreno en el que emergen y se consolidan las ciencias sociales puede caracterizarse en torno a tres ejes: "la oposición entre el pasado (historia) y el presente (la economía, la ciencia política y la sociología); la antinomia Occidente (las cuatro disciplinas mencionadas)/resto del mundo (la antropología y los estudios orientales), y la estructuración del presente nomotético occidental alrededor de la distinción liberal entre mercado (la economía), el Estado (la ciencia política) y la sociedad civil (la sociología)" (2004: 144).

84 En los años ochenta, se realizó en el establecimiento antropológico estadounidense un álgido debate sobre las retóricas y las políticas de

Esto no significa que hoy la etnografía sea patrimonio exclusivo de la antropología. Al contrario, forma parte, en sus distintas versiones, del utillaje de metodologías e instrumentos de investigación utilizado por otras disciplinas. No obstante, la etnografía se adecua muy bien a la antropología por sus implicaciones, lugar y densidad en la elaboración del conocimiento antropológico, así como por su lugar central como ritual de paso en el proceso formativo. De ahí que Stocking (2002: 21) señale lo que denomina “etnografización” como uno de los aspectos que marcan las fronteras de la antropología.

Más que mantenerse en el nivel de las elucubraciones abstractas sobre la verdadera “naturaleza” de los seres y el mundo en general (del tipo de qué es el Estado, el sujeto, la racionalidad o la ideología), la antropología implica una elaboración que pasa por el trabajo de campo propio o de los colegas en conversaciones situadas y, en algunos casos, ascendentes. No se niega a abordar temáticas generales como el Estado, pero lo hace desde una perspectiva etnográfica; plantea enunciados generales y de alto nivel de abstracción, pero la ruta para llegar a estos pasa por consideraciones etnográficas, y las formas de problematizarlos son muy distintas a las de la reflexión filosófica. Sobre esta particularidad, el antropólogo mexicano Esteban Krotz afirma que:

la antropología es una ciencia social *empírica*; es decir, aunque siempre también se apoya en otros estudios y aunque incluye muy frecuentemente reconstrucciones históricas, la base principal de un estudio antropológico típico es la información de primera mano sobre la

la representación etnográfica articuladas en las prácticas escriturales canónicas de los antropólogos. Este debate ha significado la pérdida de la “edad de la inocencia” de la labor etnográfica desde la cual operaba la “magia del etnógrafo” produciendo unos efectos de verdad asociados al presente etnográfico y a la autoridad del etnógrafo. Para abordar los detalles de esta discusión, véanse Clifford (1991), Rosaldo (1991) y Stocking (1993). Para una interesante crítica a los cuestionamientos centrados en el texto, véanse Pereirano (2004) y Vasco (2002).

vida de determinados segmentos poblacionales, recogida habitualmente a través de la interacción personal e intensiva con integrantes de estos sectores sociales (2009: 14).

A diferencia de otras disciplinas en las ciencias sociales o humanidades, la antropología no constituye un discurso fundamentalmente normativo. Gran parte de las ciencias políticas o del trabajo social, y una parte importante de la sociología o la más convencional de los estudios literarios trabajan desde modelos normativos del análisis social: más que descripciones, explicaciones o comprensiones, se mueven en el ámbito de las prescripciones, contrastando un “deber ser” o “un paradigma” con la “realidad” social o cultural leída desde la falta. La antropología constituye una estrategia de producción de conocimiento sin pensar que la diferencia es desviación o anormalidad.

Lo anteriormente expuesto significa que la antropología puede pensarse, a grandes rasgos, más como una perspectiva y un estilo que por el lugar o el tipo de población en la cual se realiza el trabajo antropológico. Esto resulta obvio hoy en día cuando los antropólogos y la antropología se han volcado al estudio de las más disímiles temáticas en sus propias formaciones sociales y culturales. Pero unas décadas antes, la situación era distinta debido a que la antropología “tendía, en la práctica, a limitarse principalmente a los pueblos que, estigmatizados como ‘primitivos’ o ‘salvajes’, fueron considerados como racial y culturalmente inferiores” (Stocking, 2002: 17). En el mismo sentido, el antropólogo peruano Carlos Iván Degregori puntualiza:

si bien la antropología fue definida como el estudio de la cultura en general, el quehacer antropológico privilegió durante mucho tiempo el estudio de las culturas denominadas “primitivas”, preestatales, de las “sociedades lejanas y diferentes” [...]. Podríamos definir entonces a la antropología como la ciencia o el estudio del Otro, el radicalmente diferente, el no-occidental (2000: 20).

Esta tendencia fue revirtiéndose en la segunda mitad del siglo XX, catalizada por las transformaciones asociadas a las luchas anticoloniales, el posicionamiento político de las poblaciones objeto de estudio y el resquebrajamiento desde dentro del dominio de los modelos cientistas y positivistas. Para finales de los ochenta y principios de los noventa, en establecimientos antropológicos metropolitanos como el estadounidense o en algunos periféricos como el de Brasil o el de Colombia, la antropología no se podía equiparar al estudio de las poblaciones indígenas o "aborígenes". Las temáticas que convocan el interés de la antropología, así como los horizontes teóricos y el cuerpo de literatura desde los cuales se realizan los debates y las investigaciones se han ampliado considerablemente, a medida que se nota un abandono de temáticas y poblaciones que fueron imperantes. Esta es una de las razones por las cuales el historiador de la antropología estadounidense George Stocking (2002: 11) considera que las fronteras disciplinares nunca habían sido tan problemáticas como en la actualidad.

Un análisis más sociológico y antropológico nos llevaría a plantear –siguiendo conceptualizaciones inspiradas de formas diversas en Bourdieu (1995), Ibáñez (1985) y Wallerstein (2004)–, que las disciplinas deben entenderse como organizaciones que implican varios planos entrelazados.

En primer lugar, implican una serie de premisas de orden epistémico, de constitución de objeto. Asociado con este objeto, se puede identificar un conjunto de categorías, de temáticas, autores recurrentes y de definición de mapas de interés que establecen la relevancia y valía de los problemas de trabajo. Obviamente, más que un cuadro estático y homogéneo, lo que encontramos es una transformación permanente en el tiempo y una serie de disputas en un momento dado. Los párrafos anteriores examinan la disciplina antropológica esencialmente en este plano.

En segundo lugar, las disciplinas implican una amalgama de relaciones institucionalizadas que se expresan de forma diversa en revistas, congresos, departamentos, programas de formación, rituales de paso, jerarquizaciones, marcadores de prestigio y de estigmatización, etc. Esta amalgama de relaciones define lo que bien puede denominarse el establecimiento (*establishment*) disci-

plinario, que es menos la imagen de una comunidad de intereses y horizontalidad de relaciones que la de un terreno de disputas, disensos y, muchas veces, de conflictos abiertos. Así, por ejemplo, en términos generacionales, se establecen pugnas entre los más jóvenes, que suelen ser audaces y deseosos de transformaciones –la generación de los *gate keepers* que controlan los puestos de poder donde se reproduce el statu quo de la disciplina (docencia, pares, editores, congresos, seminarios y demás eventos colegiados)–, y los más viejos que, cerca de su jubilación, pueden ser más reflexivos que los anteriores.

El establecimiento antropológico se articula por escalas, con una densa red de relaciones de poder y flujos de influencia entre sí: el que opera en el nivel global (el del sistema mundo de la antropología), los que configuran establecimientos regionales, los asociados a las formaciones de Estados nacionales y los que se definen localmente. De manera general, puede decirse que en el sistema mundo de la antropología es posible identificar establecimientos metropolitanos o centrales de un lado y periféricos o marginales del otro. La centralidad o marginalidad de un establecimiento (regional, nacional o local) en el interior del sistema mundo de la antropología se refiere a su visibilidad o silenciamiento, a su interpelación o subsunción, en relación con otros y consigo mismo. Los establecimientos metropolitanos o centrales son los que encarnan la antropología, los que se consideran como la historia misma de la disciplina (con sus héroes culturales y sus tradiciones idealizadas en "escuelas"), mientras que los periféricos o marginales se conciben como antropologías sin historia, diletantes copias de los paradigmas metropolitanos (Ribeiro y Escobar, 2008).

En tercer lugar, las disciplinas como organizaciones implican un plano de representaciones y prácticas que constituyen estilos de pensamiento y escenificación no sólo de lo que aparece como productos identificables de la labor antropológica (un artículo, una consultoría, una conferencia, un curso, etc.), sino también de lo que podríamos señalar como un "sentido común" disciplinario, lo que es tomado como presupuesto. Estos estilos de pensamiento y escenificación atraviesan las prácticas escriturales, las estrategias

de argumentación, los umbrales de lo que es posible decir y hacer en antropología. En general, se mantienen por fuera del escrutinio y de la reflexión del grueso de los antropólogos. Se los aprende como parte del "oficio", se los incorpora como "habilidades" o como "requerimientos" en la labor antropológica. Por tanto, la formación antropológica radica en gran parte en su paulatina apropiación. Sólo en períodos de crisis extendidas se los pone en entredicho de cierta manera. A su vez, se podría argumentar que las diferencias entre estos estilos marcan las distancias que separan tradiciones y antropólogos. Aunque gran parte de los antropólogos de diferentes lugares del mundo comparten algunos rasgos de estos estilos, las inflexiones regionales, nacionales y locales siempre están presentes y, en ciertas ocasiones, pueden ser sustantivas.

Finalmente, la antropología como organización disciplinaria implica la constitución de subjetividades, de una serie de significantes y marcas de identificación de individuos concretos que son interpelados como antropólogos. La antropología pasa por el disciplinamiento de los sujetos que la encarnan y la reproducen, por la constitución de "normalidades" y, por tanto, por el establecimiento de una gradación de desviaciones con respecto a determinadas idealizaciones. La reproducción de la antropología implica la continua producción de las posiciones del antropólogo como sujeto y sus posibles subjetividades. Aunque existen tendencias generacionales, las variaciones entre diferentes establecimientos y entre los antropólogos adscritos y que circulan por estos dan de hecho un amplio margen de diferenciación. No obstante, no cualquier subjetividad puede operar y ser reconocida dentro de la organización disciplinaria.

En suma, si seguimos los lineamientos propuestos por Michel-Rolph Trouillot ([2003] 2011: 35), la antropología es lo que los antropólogos hacen. Este planteamiento implica una desesencialización de la antropología, para pensarla como organización disciplinaria con los cuatro planos interrelacionados antes indicados.

LA ESPECIFICIDAD DE LOS ESTUDIOS CULTURALES

Los estudios culturales se han caracterizado por ser un campo heterogéneo en el cual confluyen diferentes tendencias. Esta heterogeneidad constitutiva no significa que no pueda establecerse su *especificidad* a partir de ciertos rasgos compartidos que lo definen como un particular proyecto intelectual y político. Su pluralidad no se entiende como una celebración relativista donde cualquier cosa cabe. Al respecto, Grossberg (2009) anota que, en este caso, el hecho de que las definiciones sean problemáticas y excluyan a algunas personas que imaginan que hacen estudios culturales no significa que sean innecesarias. Al contrario, lo que está en juego es la pertinencia intelectual y política del proyecto de los estudios culturales (Hall, [1992] 2010). De ahí que "abordar o definir la especificidad de los estudios culturales es preguntarse por qué importan" (Grossberg, Nelson y Treichler, 1992: 4):

De manera general, este abordaje de su especificidad puede iniciarse planteando que los estudios culturales refieren a ese campo transdisciplinario constituido por las prácticas intelectuales para comprender e intervenir, desde un enfoque contextual, cierto tipo de articulaciones concretas entre lo cultural y lo político. Los estudios culturales estarían interesados en la cultura-como-poder del mismo modo que en el poder-como-cultura, interés que sería a la vez intelectual y político: "los estudios culturales son a la vez una tradición intelectual y política. Hay una especie de doble articulación de la cultura en los estudios culturales, donde la 'cultura' es al mismo tiempo el terreno sobre el que procede el análisis, el objeto de estudio, y el sitio de la crítica política y la intervención" (Grossberg, Nelson y Treichler, 1992: 5).

El meollo de gran parte de la confusión radica en la equiparación de los estudios *sobre* la cultura con los estudios culturales. El punto de partida para comprender la especificidad intelectual y política de los estudios culturales supone establecer esta distinción fundamental. El mero hecho de realizar estudios sobre lo cultural (que pueden referirse incluso a la "cultura popular" o a las de los sectores sociales subalternizados) no implica que se estén haciendo estudios culturales. Tampoco el pensar lo cultural

en relación con el poder significa necesariamente que se estén haciendo estudios culturales. Aunque los estudios culturales constituyen su problemática en esta articulación entre lo cultural y lo político, su especificidad implica no sólo su estudio, sino también su intervención: los estudios culturales son, a la vez, una práctica intelectual y una vocación política.

Por eso, la comprensión sobre la cultura-como-poder y el poder-como-cultura no se considera el fin último, sino la condición de posibilidad y superficie de sus intervenciones. En palabras de Grossberg, los estudios culturales

Tratan de usar los mejores recursos intelectuales disponibles para lograr una mejor comprensión de las relaciones de poder (como el estado de juego y equilibrio en un campo de fuerzas) en un contexto particular, creyendo que tal conocimiento dará a las personas más posibilidades de cambiar el contexto y, por ende, las relaciones de poder (2009: 15).

Una teorización de lo político y una politización de lo teórico (Grossberg, 1997: 253), he ahí una formulación que atrapa ese rasgo infaltable en los estudios culturales: la voluntad política. Es por esto que los estudios culturales *nunca son sólo estudios*, siempre son algo más. Es por esto que no se circunscriben a la academia. Lo que no significa, sin embargo, que los estudios culturales sean antiacadémicos o antiteóricos. La academia y la teoría importan sí, como consideran los practicantes de los estudios culturales, una mejor comprensión del mundo y la labor intelectual tienen su lugar en la transformación del mundo. Esta voluntad política no se debe confundir con una simple sustitución de lo intelectual por lo político. En este punto, vale la pena detenerse en cómo Stuart Hall comprende la política de la teoría en su propia labor y, por supuesto, en su concepción de los estudios culturales:

La política de la teoría. No la teoría como la voluntad de verdad sino la teoría como un conjunto de conocimientos disputados, localizados, coyunturales que tienen que

debatirse en una forma dialógica, pero también como práctica que siempre piensa acerca de sus intervenciones en un mundo donde produciría alguna diferencia, donde tendría algún efecto. Finalmente, una práctica que entienda la necesidad de la modestia intelectual. Pienso que allí se encuentra *toda la diferencia en el mundo entre entender la política del trabajo intelectual y sustituir el trabajo intelectual por la política* (Hall, [1992] 2010: 63; el destacado es agregado).

La no clausura del trabajo intelectual por parte de la política se enmarca en el cuestionamiento de todo tipo de reduccionismo. Esto hace de los estudios culturales, siguiendo una conocida expresión de Stuart Hall, un pensamiento *sin garantías*. Evitando las certezas explicativas que reducen cualquier pregunta a unas cuantas respuestas prefabricadas,⁸⁵ los estudios culturales buscan comprender contextualmente, y sin perder de vista la singularidad, los concretos amarres entre prácticas de significación y relaciones de poder. La importancia que han tenido para los estudios culturales nociones como “articulación” y “hegemonía” se entiende por esa intencionalidad de dar cuenta de lo concreto y de su distancia crítica de las elucubraciones universalistas y generalizantes. Desde esta perspectiva, los estudios culturales encontrarían su especificidad en el orden del método: como antirreduccionismo, operan desde un enfoque contextual (lo que algunos autores denominan contextualismo radical). El enfoque contextual argumenta que “un evento o práctica (incluso un texto) no existe independientemente de las fuerzas del contexto que lo constituyen en cuanto tal” (Grossberg, 1997: 255). Dado que el contexto es un entra-

85 El economicismo es el tipo de reduccionismo más conocido y cuestionado. Consiste en remitir cualquier pregunta a una explicación económica. Ciertas apropiaciones del psicoanálisis, lo que Freud denominaba el “psicoanálisis silvestre”, también han devenido en un reduccionismo. Incluso vertientes del pensamiento crítico, como el feminismo o la teoría poscolonial, no están exentas de estas apropiaciones reduccionistas.

mado de relaciones específicas y relevantes dentro de las cuales se constituye dicho evento, práctica o texto, este enfoque pone el énfasis en el rastreo de tales relaciones. El contexto, así entendido, “no es un mero telón de fondo, sino la misma condición de posibilidad de algo” (Grossberg, 1997: 255). Al rastrear cuáles son en concreto las relaciones relevantes, el enfoque contextual se opone a los diferentes tipos de reduccionismos que de antemano imponen un ámbito o dimensión específica (la economía, la sociedad, la cultura o el discurso) como el principio explicativo o de comprensión.

Los estudios culturales constituyen una modalidad de teoría crítica que se toma seriamente la labor investigativa como el mecanismo para comprender mejor los vínculos concretos entre la cultura y el poder. El propósito de esta comprensión es la intervención, entendida como el socavamiento del “sentido común” desde donde operan y se afincan las relaciones de dominación; como la interrupción de la operación y constitución de ciertas subjetividades asociadas a la reproducción de tales relaciones; como la posibilidad de posicionar sujetos políticos existentes o imaginar la emergencia de nuevos sujetos políticos y ámbitos de politización. De manera que la investigación y la intervención se encuentran estrechamente ligadas en los estudios culturales.

Como ha sido señalado por críticos y apologistas (Reynoso, 2000), los estudios culturales no han desarrollado metodologías o técnicas de investigación propias. Lo que para algunos de los críticos más disciplinariamente orientados constituye un rasgo de debilidad, para varios de sus practicantes, esto supone precisamente una de sus características más sugerentes, necesariamente asociadas a su voluntad transdisciplinar. Los estudios culturales utilizan metodologías y técnicas de investigación nacidas en diferentes disciplinas, para ensamblarlas creativa y flexiblemente con otras en lo que bien puede denominarse un “eclecticismo estratégico” o “pluralismo metodológico”. Este ensamblaje no es simplemente la copresencia de varias metodologías o técnicas, sino su combinación crítica, puesto que “las metodologías [y las técnicas] siempre cargan con los rastros de su historia” (Grossberg, Nelson y Treichler, 1992: 2). Por tanto, el pluralismo

metodológico y de las técnicas de investigación al que apuestan los estudios culturales supone un método específico: escudriñar, en la densidad de lo concreto, la red de relaciones constitutivas de una problemática determinada por la intersección de lo cultural y lo político.

El examen de la especificidad de los estudios culturales que he presentado se corresponde sólo con una vertiente de lo que, bajo el nombre de estudios culturales, se realiza en el mundo actualmente. Ni siquiera un número significativo de los que operan como practicantes de estudios culturales desarrollan una labor intelectual o política en los términos establecidos sobre la especificidad de los estudios culturales. Esta inconsistencia se explica por el auge de su institucionalización y el “carrerismo” oportunista de muchos de los que ahora llegan al festín de los estudios culturales. Muchos críticos, por dentro y por fuera de ellos, han indicado esto como la banalización y la despolitización de esta disciplina:

luego de su emergencia en trabajos como los de Raymond Williams o Stuart Hall, en los que todavía se observaba el impulso de su vinculación con la política en general, y en particular con formas orgánicas o no de resistencia cultural por parte de diversos sectores oprimidos, marginados o subordinados: [los estudios culturales] han devenido —especialmente en su cruce del Atlántico a la universidad estadounidense, y con mayor fuerza luego de la “colonización” posestructuralista de los centros académicos— un (allá) bien financiado objeto de “carrerismo” universitario y una cómoda manera de sacar patente de radicalismo ideológico-cultural desprovisto del malestar de una crítica de conjunto a lo que solía llamarse el “sistema” (Grüner, 2002: 76).

Asociada a esta tendencia hacia la creciente banalización, despolitización y academización, se ha impuesto entre varios de sus practicantes una celebración relativista de que cualquier cosa pasa por estudios culturales. Estos personajes argumentan que, como los estudios culturales son plurales, transdisciplinarios, críticos y

abiertos, la pregunta por su especificidad no sólo es impertinente sino también necia.

Esto ha permitido que, en establecimientos académicos como el estadounidense, se acuñe el concepto de “estudios culturales latinoamericanos” de forma tal que los más disímiles pensadores o investigadores, del pasado y actuales, latinoamericanos o latinoamericanistas, que de alguna manera hayan abordado la relación entre lo cultural y lo político, aparezcan súbitamente como autores de este tipo de estudios culturales. Más desconcertante aún, el campo de la gestión cultural en el continente es subsumido también en el de estudios culturales latinoamericanos (Del Sarto, Ríos y Trigo, 2004; Szurmuk y McKee Irwin, 2009).⁸⁶

Dos son las discusiones más visibles con respecto al creciente posicionamiento de los estudios culturales en América Latina. Una se refiere a las problemáticas del colonialismo intelectual y de la geopolítica del conocimiento derivadas de su apropiación descontextuada.⁸⁷ La otra tiene que ver con la relevancia de subsumir en la etiqueta de “estudios culturales latinoamericanos” la amplia variedad de autores y tradiciones intelectuales latinoamericanos que de una u otra forma abordan asuntos culturales y políticos en la región (Mato, 2002; Mignolo, 2003b; Richard, 2001).⁸⁸ Esta discusión se hace evidente, por ejemplo, en la presentación al panel sobre estudios culturales, en el marco del congreso internacional “Nuevos paradigmas transdisciplinarios en las ciencias humanas”,

86 Este punto ha sido elaborado en el capítulo anterior.

87 Esta crítica a los estudios culturales en términos de geopolítica del conocimiento no es exclusiva de autores latinoamericanos. Como lo subrayan Ackbar Abbas y John Nguyet Erni, los estudios culturales se encuentran actualmente en un momento de “dilema poscolonial” en el cual: “una amplia hegemonía de la modernidad occidental es cada vez más cuestionada entre los practicantes de los estudios culturales de todo el mundo, [por lo que] debemos tener en cuenta alguna forma de internacionalización como un esfuerzo –y un contexto crítico– para facilitar la visibilidad, transportabilidad y la traducción de los trabajos producidos fuera de Norteamérica, Europa y Australia” (2004: 2).

88 La institucionalización de los estudios culturales en América Latina encuentra una de sus primeras expresiones en la constitución de la Red Interamericana de Estudios Culturales, formada en mayo de 1993, en la ciudad de México (Iztapalapa).

realizado en Bogotá en 2003. En ella, Fabio López de la Roche sostiene:

Entonces la pregunta sería cómo no desvalorizar las tradiciones intelectuales propias, con ciertos tipos de incorporación abusiva de los estudios culturales en sus versiones inglesa y norteamericana, que pueden darse no necesariamente de mala fe, sino por simple desconocimiento de las trayectorias intelectuales latinoamericanas y de las particularidades y especificidades de nuestros países como lugares de enunciación (2005: 315).

Sin caer en una idealización de las prácticas intelectuales desarrolladas en América Latina ni en una posición de encerramiento latinoamericanista en nombre de lo auténticamente propio, hay que prestar atención a las críticas de las apropiaciones irreflexivas y descontextuadas de los estudios culturales. No es un asunto de qué etiqueta se utiliza, como algunos rápidamente concluyen para desestimar con facilidad argumentos incómodos. La crítica es más sobre las políticas de la ignorancia y la geopolítica del conocimiento avaladas en los proyectos académicos articulados bajo el rubro de estudios culturales (Rojas, 2011).

Para concluir esta sección, es importante reconocer que los rasgos de la especificidad del campo de los estudios culturales discutidos no se corresponden con gran parte de la práctica llevada a cabo en los programas con este nombre en el país o por todos aquellos que se consideran sus practicantes. Para muchos, y en contra de lo argumentado en este libro, citar a algunos autores (Deleuze, Foucault, Mignolo, Bhabha, Lazzarato o, incluso, Hall), abordar ciertos temas (la globalización, la máquina deseante, la biopolítica, el sujeto, la corporalidad o las industrias culturales), e invocar retóricamente la pluralidad, el carácter crítico y la apertura de pensamiento (con ciertos marcadores mencionados constantemente como transdisciplinarietà, situacionalidad del conocimiento y las relaciones de poder) es un indicio suficiente de que se encuentran realizando estudios culturales. Algunos de

ellos, incluso, aparecen como autoridades en el campo, y entre sus labores está la docencia en programas o cursos sobre estudios culturales. Por tanto, en el mundo realmente existente de los estudios culturales el asunto de su especificidad supone una disputa, incómoda para algunos, por el proyecto intelectual y político que se avala desde el campo.

TENSIONES Y CONFLUENCIAS

La antropología y los estudios culturales se necesitan mutuamente y están construyendo una permanente crítica mutua.

PAUL WILLIS (1997: 183)

Algunos antropólogos o practicantes de los estudios culturales han considerado desde una posición bastante crítica las relaciones entre ambos campos. Para aquellos antropólogos que siguen la línea de argumentación propuesta por Reynoso (2000), los estudios culturales son redundantes porque no aportan nada sustantivamente diferente o pertinente de lo que la antropología no haya hecho o pueda hacer, ni siquiera de una forma más seria y consistente. Desde esta perspectiva, los estudios culturales serían algo así como una mala antropología, una antropología *light* hecha a las apuradas, que desconoce la aplicación adecuada de las metodologías y el denso desarrollo antropológico de las teorías de la cultura. No habría que derramar una lágrima por la desaparición de los estudios culturales, pues su embrujo es el de una moda pasajera, intelectual e importada.

Del lado de los practicantes de los estudios culturales, no es extraordinario encontrar autores pontificando sobre la irrelevancia de la disciplina antropológica con su supuesta noción de cultura esencializante, que responde a las condiciones coloniales de su surgimiento en el siglo XIX y la primera mitad del XX (Castro-Gómez, 2003). Para estos autores, la noción de "cultura" de la antropología es incapaz de dar cuenta de un mundo producido

por las fuerzas de la "globalización" y las transformaciones, en todos los planos de la experiencia social, que han acabado con las "sociedades aisladas". Además, estos afirman que, como habitamos un mundo cada vez más complejo e interconectado, las fragmentaciones arbitrarias de la realidad propias de disciplinas como la antropología son epistémicamente erradas y políticamente paralizantes (Flórez, 2000). Para decirlo sin ambages, son varios los practicantes que asumen que las disciplinas (y entre ellas, obviamente, la antropología) están destinadas a desaparecer, y que los estudios culturales en su carácter transdisciplinario (o indisciplinario, como les gusta decir a algunos) están llamados a la superación de las disciplinas.⁸⁹

La ignorancia abierta por parte de los antropólogos que descartan de un plumazo los estudios culturales tiene su correlato en el monumental desconocimiento de la disciplina antropológica de esos practicantes de los estudios culturales que desechan arrogantemente la antropología (Valencia, 2011). A estos últimos, se les podría dar un listado de cientos de títulos sobre antropología de la modernidad, del desarrollo o de la globalización, para no mencionar el océano de literatura existente desde los años setenta y ochenta sobre una noción de cultura que no se corresponde con la idea estereotipada por fuera de la disciplina, que hoy son ya clásicos para cualquier estudiante de antropología de los primeros semestres.

A los antropólogos que descartan los estudios culturales sin conocerlos, se les podría recomendar un número también voluminoso de libros y autores clásicos para los estudios culturales, con trabajos concretos sobre el thatcherismo, las audiencias, las subculturas juveniles, y las formaciones racializadas, o más recientes sobre la infancia o la tecnociencia y la cibercultura. También se les podrían indicar cientos de publicaciones sobre

89 Ante tamaña ingenuidad (por decir lo menos), Renato Rosaldo (2006: 257) afirma que un curso introductorio a la antropología les permitiría entender que la noción de cultura para esta disciplina apunta más a una dimensión trasversal a toda la conducta humana que a un dominio separado como el decorado de un pastel.

conceptos como ideología, representación, identidad, hegemonía, articulación y cultura, elaborados por practicantes de los estudios culturales como Stuart Hall, Raymond Williams o Lawrence Grossberg.

Estas ignorancias mutuas dependen no sólo de limitaciones epistémicas o de trayectorias intelectuales, sino también de los intereses más mundanos de disputa de recursos económicos o simbólicos: “la diferencia entre los estudios culturales y la antropología tiene efectos en la situación laboral de las personas, en las imágenes públicas de las principales instituciones antropológicas, en la organización de departamentos académicos dentro de las facultades de ciencias sociales” (Wade, [1997] 2012: 14). Como bien sostiene Wallerstein con respecto al rechazo desde las disciplinas establecidas a inusitadas modalidades de organización de la producción del conocimiento:

Las disciplinas son organizaciones y, como tales, tienen sus cotos de caza, que muchos de sus miembros defenderían a muerte de ideas [...] que representen una amenaza para la configuración histórica en la que las organizaciones se encuentran hoy en día. No hay discusión puramente intelectual que pueda hacer cambiar de opinión a la mayoría de los científicos del mundo, porque ellos defienden sus “intereses” y tal vez la mejor forma de defenderlos es mantener el statu quo (2004: 147).

Defensa de los “cotos de caza”, del statu quo, por parte de los antropólogos que descartan desde la ignorancia los estudios culturales. Por parte de los practicantes de los estudios culturales que del mismo modo rechazan la antropología, las intenciones no obedecen a menudo a propósitos más nobles: buscan posicionarse a sí mismos dentro de establecimientos académicos.

Por último, algunos antropólogos dejan de lado los estudios culturales con el argumento de que responden a una moda importada. Es necesario recordar a estos antropólogos (pero también a los sociólogos, economistas, politólogos, etc.) que la antropología tampoco es originaria de la región, sino un

producto europeo y estadounidense importado por las elites locales:

la ciencia antropológica como la conocemos hoy día nace en el seno y como producto de la civilización europea, y cuando dicha disciplina académica y actividad profesional se establece en México, lo hace, al igual que en todo el Tercer Mundo, como resultado de un proceso de *difusión* que prácticamente borra los vestigios de los antecedentes propios de la antropología en estos países (Krotz, 2009: 2-3).

Por otro lado, a algunos practicantes de estudios culturales que rechazan la antropología por ser “hija del colonialismo” cabe recordarles que los estudios culturales han sido acusados de colonialismo intelectual y de eurocéntricos.

Estos desconocimientos mutuos y tensiones no son la única opción en las relaciones entre antropología y estudios culturales. En diferentes países, muchos antropólogos han encontrado en los estudios culturales un campo fecundo de interlocución, y algunos de los practicantes en estudios culturales sin formación en antropología han recurrido a la producción de ese campo para iluminar teórica o metodológicamente aspectos de su propio trabajo. En lo que sigue, indicaré algunas de las confluencias que pueden concebirse entre estos dos campos.

En este nivel general, lo conceptual es el primer aspecto a considerar aquí. De acuerdo con las especificidades indicadas, la antropología encontraría en la noción de “cultura” con la que operan los estudios culturales una invitación a tomar en serio las articulaciones entre lo cultural y las relaciones de poder. Como bien señala Mauricio Pardo, existen diferencias en la forma en que se conceptualiza la cultura en ambos campos:

La tradición antropológica ha considerado la cultura de manera mucho más holística, como formas de vida social, como universos de pensamiento o de significación, pero no ha sido central en esta disciplina la preocupación por

entender la cultura como uno de los factores clave de la desigualdad y la dominación social (2005: 331).⁹⁰

Para decirlo de manera contundente: la antropología ha pensado la cultura principalmente como diferencia, mientras que los estudios culturales lo han hecho como desigualdad. Por tanto, los estudios culturales ofrecen a la antropología un énfasis analítico en la consideración de lo cultural desde las relaciones de poder y viceversa. Los antropólogos tendrían así una visión menos celebratoria e ingenua de la diferencia. En el caso extremo de aquellos antropólogos que aún operan con nociones de cultura esencialistas, autocontenidas y discretas, poner el énfasis en que la diferencia es producida por y en relaciones de desigualdad y no un a priori culturalista implicaría para ellos el cuestionamiento de su concepción homogeneizante y comunalista de la cultura.

Del lado de los estudios culturales también puede haber ganancias en una relación con la antropología. En efecto, el énfasis de la antropología en una noción de cultura que se ha constituido en el examen de formaciones culturales muy distintas de la sociedad moderna permitiría una desprovincialización y un descentramiento, hecho que enriquecería los instrumentos intelectuales con los cuales los estudios culturales piensan esta sociedad. No es que los estudios culturales deban focalizar sus trabajos e intervenciones también en poblaciones “no occidentales” (aunque no habría que descartar esta posibilidad), sino que un diálogo con la perspectiva antropológica permitiría comprender mejor, por contraste o por comparación, dispositivos culturales de dominación, explotación

90 Más adelante, el mismo autor continúa elaborando el contraste: “Simplificando al extremo, se puede decir que la antropología ha desarrollado dos tendencias principales, no necesariamente en contradicción, en cuanto a la conceptualización de la cultura: como diferencia y peculiaridad de la vida social –lo que nos hace diferentes– y como articulación social de la significación –lo que nos permite entendernos–. Para los estudios culturales la cultura ha sido principalmente el campo de las representaciones expresivas y la manera diferencial en que estas representaciones son construidas o apropiadas por los distintos sectores o clases sociales” (Pardo, 2005: 331).

y subjetivación que operan no sólo en la sociedad industrial moderna. Este punto es señalado en términos de “exotización” de lo propio, a finales de los noventa, por el antropólogo británico Signe Howell:

A diferencia de la mayoría de los estudios culturales, los antropólogos profesionales hacen su objeto de estudio los mundos-vida diferentes de su propia experiencia personal. Esto no excluye el estudio de las configuraciones sociales en el mundo occidental. Sin embargo, la herencia de la previa concentración en el dramáticamente extranjero ha dado lugar a una exigencia metodológica de “exotizar” lo familiar en aras de obtener una distancia y por tanto preguntarse por lo que es experimentado como normal (1997: 113).

Pero, más allá del aporte de esas otras formaciones culturales, la antropología contemporánea ha elaborado y problematizado sus conceptualizaciones de la cultura en direcciones bien cercanas a las modalidades de los estudios culturales (y, en ocasiones, teniendo en cuenta las contribuciones de sus autores). Incluso algunos antropólogos se han planteado preguntas tan relevantes para los estudios culturales como si es pertinente hoy la cultura como categoría analítica y si no habría que abandonarla. De ahí que, como señala Caicedo:

hay que reconocer que muchos de los trabajos de grado que se están haciendo en los programas de antropología, y, en general de las investigaciones de los antropólogos, sus preguntas e inquietudes pueden ser consideradas más afines con los estudios culturales que con la versión clásica de la disciplina. Tan lejos de esa versión clásica como estamos, para mí, muchas de las preguntas de los estudios culturales no son diferentes a las que se plantean desde la antropología (2011: 66).

Un segundo aspecto a considerar en las posibles relaciones entre la antropología y los estudios culturales estaría más enfocado sobre cuestiones de método. La antropología podría enriquecerse del enfoque contextual que, como ya se dijo, más que explicar o comprender un acontecimiento o fenómeno cultural en sus propios términos, traza las relaciones que lo constituyen, mostrando sus articulaciones con otros acontecimientos o fenómenos, sean estos culturales o no. Esto evitaría el culturalismo y la reificación en que a menudo caen las explicaciones antropológicas.⁹¹

Por otra parte, la etnografía tal como la entienden los antropólogos sería un gran aporte para los estudios culturales.⁹² No es que estos últimos desconozcan la etnografía. Al contrario, trabajos tan tempranos y ya clásicos como *Aprendiendo a trabajar*, de Paul Willis ([1977] 2008), y *Subculturas*, de Hebdige ([1979] 2004), evidencian la utilización de la etnografía en los estudios culturales. Aunque, como señala el mismo Willis (1997: 187), la etnografía era más bien marginal en aquellos tiempos y hoy cada vez tiende a diluirse en el creciente teoricismo de los estudios culturales.

Para la antropología, la etnografía entendida como metodología (no exclusivamente como instrumento que se equipara con observación participante) supone un encuadre de trabajo de campo en el que las representaciones de los actores sobre sus prácticas, así como un registro de las acciones de estos actores son centrales en la interpretación elaborada por el antropólogo. Esto implica períodos prolongados de investigación en terreno que no se pueden improvisar ni abreviar. La tendencia a denominar etno-

grafía a unas cuantas visitas y a haber realizado algunas entrevistas molesta a los antropólogos: “muchos antropólogos son críticos de las definiciones de los no-antropólogos de etnografía” (Berglund, 2008: 224).

A partir de un trabajo más etnográfico, los estudios culturales (sobre todo ciertas vertientes) podrían evitar el riesgo del sobre-dimensionamiento que se atribuye al texto como única fuente analítica y la tentación de los juguetes teóricos que buscan reemplazar los resultados de estudios sobre el terreno. En esto, la etnografía de inspiración antropológica estaría ofreciendo a los estudios culturales un insumo para que sigan operando como investigaciones de lo concreto, y no elucubraciones sin ningún asidero en el mundo.

Finalmente, se puede identificar un aspecto político de las posibles confluencias y tensiones entre la antropología y los estudios culturales. En el artículo ya citado, Mauricio Pardo plantea las diferencias de los ámbitos en los que ambos campos han desplegado principalmente su crítica social: “Ambos campos de análisis se han desarrollado en terrenos diferentes cuando han abordado la crítica social: la antropología, frente al racismo, frente a la discriminación étnica y frente al menosprecio por la diferencia cultural; los estudios culturales, frente a la dominación cultural en las clases subalternas en los centros industriales” (Pardo, 2005: 331).

Aunque en antropología podemos identificar, en el pasado y en ciertos antropólogos actuales, una tendencia de crítica social en los términos presentados por Pardo, la dimensión política de la antropología también puede examinarse –siguiendo en esto a Esteban Krotz– en función de lo que implica su labor. Krotz (2009) argumenta que en la práctica misma de la antropología académica se encarna una política, en tanto supone una crítica social (al desidealizar las cuentas alegres de burócratas y las premisas liberales de los políticos) y cultural (al evidenciar que otros mundos son posibles y que las cosas no tienen que ser como son), independientemente de que los antropólogos y otros actores sociales lo conciban de esta manera. Esto hace que la noción de práctica política y su relación con el conocimiento antropológico se complejice. No se trata de una “toma de conciencia” del an-

91 El “culturalismo” es la explicación de la cultura en términos exclusivamente culturales, mientras que la “reificación” consiste en explicar o comprender que algo se explica en sí mismo.

92 Los aportes no se derivarían tanto de la etnografía malinowskiana del presente en un único lugar con una gente que se asume como portadora de una cultura (el isomorfismo entre espacio, gente y cultura que cuestionan Ferguson y Gupta [2008]), sino de modalidades que tengan presentes las discusiones de los años ochenta alrededor de las retóricas y políticas de la representación escritural etnográfica. Sobre este aporte de la antropología a los estudios culturales desde la perspectiva británica, véase Wade ([1997] 2012).

tropólogo individual ni su opción por los subalternizados, sino de implicaciones críticas inmanentes a la práctica antropológica.

Sin desconocer los terrenos sobre los cuales la antropología ha enfocado su crítica social, y los efectos políticos que pueden derivarse de la labor misma de la antropología, se puede argumentar que el *mainstream* del establecimiento antropológico se ha academizado y profesionalizado a tal punto que ha perdido todo tipo de voluntad política. Imperan las lógicas de la burocracia académica y los modelos gerenciales de producción de conocimiento antropológico, cuyo único fin parece consistir en abultar los currículos de los antropólogos.

En este punto, el llamado de los estudios culturales a constituirse como teoría crítica con intervenciones concretas oxigenaría a esa antropología sobreacademizada. Desde los estudios culturales, este llamado a que la teoría no sea autorreferencial, a que la producción de conocimiento no sea el fin último de la práctica intelectual, no es un intento antiteoricista o antiacademicista de postular la sustitución de la labor intelectual por la política (y menos la del universo eufemístico de lo políticamente correcto), como tienden a hacer los llamados al activismo o a sumarse a la causa de los justos. El sentido es, al contrario, que no se puede abandonar la premisa de que la práctica intelectual constituye, a la vez, terreno e instrumento de la lucha política.

Los estudios culturales también tendrían otro aspecto que aportar a la antropología en términos políticos: la problematización de la versión *new age* del relativismo cultural y epistémico con el que suelen operar algunos análisis antropológicos.

Referencias bibliográficas

- Abbas, Ackbar y John Nguyet Erni (2004), *Internationalizing Cultural Studies*, Londres, Blackwell Publishers.
- Agger, Ben (1992), *Cultural Studies as Critical Theory*, Londres, The Falmer Press.
- Anónimo (s/f), "Los estudios culturales *desde y sobre* América Latina".
- Aparicio, Juan Ricardo (2011), "Sobre deseos, intervenciones y trayectorias: la antropología y los estudios culturales en Colombia", *Tabula Rasa*, 15: 13-31.
- Archetti, Eduardo (2008), "¿Cuántos centros y periferias en antropología? Una visión crítica de Francia", en G. Lins Ribeiro y A. Escobar (comps.), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, Popayán, Ciesas-Enviñon Editores, pp. 335-353.
- Arocha, Jaime y Nina S. de Friedemann (1984), *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*, Bogotá, Etno.
- Asad, Talad (1980), "Comments to indigenous anthropology in non-western countries: A further elaboration by Hussein Fahim y Katherine Helmer", *Current Anthropology*, 21 (5): 661-662.

- Barragán, Carlos Andrés (2005), "'Antropología militante' en Colombia como des/bordamiento de la disciplina (1968-1985)", ponencia en el XI Congreso de antropología, Colombia.
- Ben-Ari, Eyal (1999), "Colonialism, anthropology and the politics of professionalisation", en J. van Bremen y A. Shimizu (comps.), *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*, Hong Kong, Curzon, pp. 382-409.
- Berglund, Eeva (2006), "Exhausting academia: In defense of anthropology, in search of Time", *Journal of World Anthropologies Network*, 1 (2): 25-35.
- (2008), "Generando conocimiento no trivial en situaciones molestas", en G. Lins Ribeiro y A. Escobar (comps.), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, Popayán, Ciesas-Enviación Editores, pp. 219-240.
- Berveley, John (1996), "Sobre la situación actual de los Estudios Culturales", en J. A. Mazzotti y J. Cevallos (comps.), *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de Homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Pittsburgh, Asociación Internacional de Peruanistas, pp. 455-474.
- (2003), "La persistencia del subalterno", *Revista Iberoamericana*, 69(203): 335-342.
- (2004), *Subalternidad y representación*, Madrid, Iberoamericana.
- Bocarejo, Diana (2011), "Intersecciones entre la antropología y los estudios culturales: el análisis sobre lo 'político' y la política de nuestros estudios", *Tabula Rasa*, 15: 33-53.
- Bošković, Aleksandar (comp.) (2007), *Other People's Anthropologies: Anthropological Practice on the Margins*, Nueva York y Oxford, Berghahn Books.
- Bourdieu, Pierre (1995), *Respuestas: por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant (2001), *Las argucias de la razón imperialista*, Barcelona, Paidós.
- Brenneis, Don (2004), "A partial view of contemporary anthropology", *American Anthropologist*, 106(3): 580-588.
- Caicedo, Alhena (2011), "Puntadas sobre la relación entre estudios culturales y antropología en Colombia", *Tabula Rasa*, 15: 55-68.
- Cardoso de Oliveira, Roberto ([1993] 2004), "El movimiento de los conceptos en antropología", en A. Grimson, G. Lins Ribeiro y P. Semán (comps.), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*, Buenos Aires, Prometeo Libros-ABA, pp. 35-52.
- (2000), "Peripheral anthropologies 'versus' central anthropologies", *Journal of Latin American Anthropology*, 4(2)-5(1): 10-30.
- Carvalho, José Jorge (2010), "Los estudios culturales en América Latina: interculturalidad, acciones afirmativas y encuentro de saberes", *Tabula Rasa*, 12: 229-251.
- Castro-Gómez, Santiago (2003), "Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios", en C. Walsh (comp.), *Estudios culturales latinoamericanos*, Quito, UASB-Abya-Yala, pp. 59-72.
- Caviedes, Mauricio (2002), "Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980", *Revista Colombiana de Antropología*, 38: 237-261.
- (2007), "Antropología apócrifa y movimiento indígena. Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia", *Revista Colombiana de Antropología*, 43: 33-59.

- Chakrabarty, Dipesh (2000), *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press.
- (2008), *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?*, Barcelona, Tusquets.
- Clifford, James (1991), "Sobre la autoridad etnográfica", en C. Geertz y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, Gedisa, pp. 141-170.
- (2005), "Rearticulating anthropology", en D. A. Segal y S. J. Yanagisako (comps.), *Unwrapping the Sacred Bundle. Reflections on the Disciplining of Anthropology*, Durham, Duke University Press, pp. 24-48.
- Clifford, James y George E. Marcus (comps.) (1986), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- Colectivo WAN (2003), "A conversation about a world anthropologies network", *Social Anthropology*, 11 (2): 265-269.
- (2005), "Establishing dialogue among international anthropological communities", *Anthropology News*, noviembre: 8-9.
- Correa, François (2005), "¿Recuperando antropologías alter-nativas?", *Antípoda*, 1: 109-120.
- Da Matta, Roberto (1999), "El oficio del etnólogo o cómo tener 'Anthropological Blues'", en *Constructores de Otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 227-236.
- De la Cadena, Marisol (2008), "La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de una antropología indianista a la interculturalidad?", en G. Lins Ribeiro y A. Escobar (comps.), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, Popayán, Ciesas-Envió Editores, pp. 241-270.
- De Sousa Santos, Boaventura (2009), *Una epistemología del Sur*, México, Clacso-Siglo XXI.
- Degregori, Carlos Iván (2000), "Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso", en C. I. Degregori (comp.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, Lima, IEP, pp. 20-73.
- Del Sarto, Ana, Alicia Ríos y Abril Trigo (comps.) (2004), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham, Duke University Press.
- Di Giacomo, Susan M. (1997), "The new internal colonialism", *Critique of Anthropology*, 17(1): 91-97.
- Dirks, Nicholas, Geoff Eley y Sherry Ortner (1994), *Culture/power/history: a reader in contemporary social theory*, Princeton, Princeton University Press.
- During, Simon (1993), *The Cultural Studies Reader*, Londres-Nueva York, Routledge.
- Escobar, Arturo (1993), "The limits of reflexivity: Politics in anthropology's post-writing culture era", *Journal of Anthropological Research*, 49: 377-391.
- Fabian, Johannes (2008) "'Antropologías del mundo': interrogantes", en G. Lins Ribeiro y A. Escobar (comps.), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, Popayán, Ciesas-Envió Editores, pp. 335-353.
- Fahim, Hussein y Katherine Helmer (1980), "Indigenous anthropology in non-western countries: A further elaboration", *Current Anthropology*, 21 (5): 644-663.
- Ferguson, James y Akhil Gupta (2008), "Más allá de la 'cultura': espacio, identidad, y la política de la diferencia", *Antípoda*, 7: 233-256.

- Flórez, Alberto (2000), "El nuevo proyecto de cultura y los estudios culturales", en *Memorias del Simposio Javeriano sobre la Realidad y el Futuro de Colombia*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- Follari, Roberto (2003), *Teorías débiles. Para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales*, Rosario, Homo Sapiens.
- Foucault, Michel (1984), "What is an author?", en P. Rabinow (comp.), *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon, pp. 101-120.
- Fox, Richard (1991), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press.
- García Canclini, Néstor (1991), "¿Construcción o simulacro del objeto de estudio? Trabajo de campo y retórica textual", *Alteridades*, 1: 58-64.
- (1997), "El malestar en los estudios culturales", *Fractal*, 6: 45-60.
- Geertz, Clifford (2002), "An inconstant profession: The anthropological life in interesting times", *Annual Review of Anthropology*, 31: 1-19.
- Gerholm, Tomas y Ulf Hannerz (1982), "Introduction: The shaping of national anthropologies", *Ethnos*, 47(1): 1-35.
- Gibson-Graham, J. K. (2002), "Intervenciones posestructurales", *Revista Colombiana de Antropología*, 38: 261-286.
- Grimson, Alejandro, Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Semán (comps.) (2004), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*, Buenos Aires, Prometeo Libros-ABA.
- Grossberg, Lawrence (1997), *Bringing it all Back Home. Essays on Cultural Studies*, Durham, Duke University Press.
- (2006), "Stuart Hall sobre raza y racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo", *Tabula Rasa*, 5: 45-65.
- (2009), "El corazón de los estudios culturales", *Tabula Rasa*, 10: 13-48.
- (2010), *Estudios culturales. Teoría, política y práctica*, Valencia, Letra Capital.
- Grossberg, Lawrence, Cary Nelson y Paula Treichler (1992), "Cultural studies: An introduction", en L. Grossberg, C. Nelson y P. Treichler (comps.), *Cultural Studies*, Nueva York, Routledge, pp. 1-22.
- Grüner, Eduardo (2002), *El fin de las pequeñas historias: de los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires, Paidós.
- Guber, Rosana y Sergio Visacovsky (1999), "Imágenes etnográficas de la nación. La antropología social argentina de los tempranos años setenta", *Serie Antropología*, 251, Brasilia, Universidad de Brasilia.
- Gupta, Akhil y James Ferguson (1997), "Discipline and practice: 'The field' as site, method, and location in anthropology", en A. Gupta y J. Ferguson (comps.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press, pp. 1-47.
- Hall, Stuart ([1992] 2010), "Estudios culturales y sus legados teóricos", en *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Bogotá-Quito-Lima, Envió Editores-Instituto Pensar-Universidad Andina-IEP, pp. 51-71.

- (1999), "Cultural composition: Stuart Hall on ethnicity and discursive turn. Interview by Julie Drew", en G. A. Olson y L. Worsham (comps.), *Race, Rhetoric, and the Postcolonial*, Nueva York, Suny, pp. 205-239.
- ([1982] 2010), "El redescubrimiento de la 'ideología': el retorno de lo reprimido en los estudios de los medios", en *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Bogotá-Quito-Lima, Enviñ Editores-Instituto Pensar-Universidad Andina-IEP, pp. 155-191.
- Harrison, Faye (comp.) ([1991] 1997), *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology of Liberation*, Washington, DC, AAA.
- Harvey, David (1989), *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Blackwell.
- Hebdige, Dick ([1979] 2004), *Subcultura. El significado del estilo*, Barcelona, Paidós.
- Howell, Signe (1997), "Cultural studies and social anthropology: Contesting of complementary discourses?", en S. Nugent y C. Shore (comps.), *Anthropology and Cultural Studies*, Londres, Pluto Press, pp. 103-125.
- Hymes, Dell ([1969] 1974), *Reinventing Anthropology*, Nueva York, Vintage Books.
- Ibáñez, Jesús (1985), *Del algoritmo al sujeto. Perspectiva de la investigación social*, Barcelona, Siglo XXI.
- Inda, Jonathan Xavier y Renato Rosaldo (2002), "Introduction: A world in motion", en Jonathan Xavier Inda y Renato Rosaldo (comps.), *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Malden, Blackwell Publishers, pp. 1-34.
- Jimeno, Myriam (2000), "La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana", en J. Tocancipá (comp.), *La formación del Estado nación y las disciplinas sociales en Colombia*, Popayán, Taller Editorial, Universidad del Cauca, pp. 157-190.
- (2005), "La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica", *Antípoda*, 1: 43-66.
- Jones, Delmos ([1970] 1988), "Toward a native anthropology", en J. Cole (comp.), *Anthropology for the Nineties* (edición revisada de *Anthropology for the Eighties*), Nueva York, Free Press, pp. 30-41.
- Kant de Lima, Roberto (1992), "The anthropology of the academy: When we are the indians", *Knowledge and Society: The Anthropology of Science and Technology*, 9: 191-222.
- Krotz, Esteban (1993), "La producción antropológica en el sur: características, perspectivas, interrogantes", *Alteridades*, 3(6): 5-12.
- (1996), "La generación de teoría antropológica en América Latina: silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida", *Maguaré*, 11-12: 25-40.
- (1999), "Alteridad y pregunta antropológica", en *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 19-26.
- (2009), "En el sur y del sur: sobre condiciones de producción y genealogías de la antropología académica en América Latina", en *Conocimientos, poder y practicas políticas*, en prensa.
- Kuwayama, Takami (2004), "The 'world-system' of anthropology: Japan and Asia in the global community of anthropologists", en S. Yamashita, J. Bosco, y J. S. Eades (comps.), *The Making of Anthropology in East and Southeast Asia*, Nueva York, Berghahn Books, pp. 35-57.

- (2005), *Native Anthropology. The Japanese Challenge to Western Academic Hegemony*, Melbourne, Trans Pacific Press.
- Laclau, Ernesto ([1990] 2000), "Posmarxismo sin pedidos de disculpas", en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 111-145.
- López de la Roche, Fabio (2005), "Presentación. Estudios culturales: retos y perspectivas", en J. E. Jaramillo (comp.), *Cultura, identidades y saberes fronterizos*, Bogotá, Universidad Nacional, pp. 327-335.
- Luke, Timothy W. (2000), "The discipline as disciplinary normalization. Networks of research", en R. Sil y E. M. Doherty (comps.), *Beyond Boundaries? Disciplines, Paradigms, and Theoretical Integration in International Studies*, Nueva York, State University of New York Press, pp. 207-229.
- Mafeje, Archie (2001), "Anthropology in post-independence Africa: End of an era and the problem of self-redefinition", en *African Social Scientists Reflections*, parte 1, Nairobi, Heinrich Böll Foundation.
- Marcus, George y Michael Fischer ([1986] 2000), *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Martín-Barbero, Jesús (1996), "Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esta etiqueta apareciera", entrevista a Jesús Martín-Barbero, *Dissens*, 3: 47-53.
- Mato, Daniel (2001), "Producción transnacional de representaciones sociales y transformaciones sociales en tiempos de globalización", en D. Mato (comp.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Buenos Aires, Clacso, pp. 127-159.
- (2002), "Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder", en D. Mato (comp.), *Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, Clacso, pp. 21-43.
- Mattelart, Armand y Eric Neveu (2002), *Los cultural studies. Hacia una domesticación del pensamiento salvaje*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata.
- McCarthy, Anna (2006), "From the ordinary to the concrete: Cultural studies and the politics of scale", en M. White y J. Schwoch (eds.), *Questions of Method in Cultural Studies*, Malden, Blackwell Pub, pp. 21-53.
- Medina, Andrés y Carlos García (1983), *La quiebra política de la antropología social en México*, México, UNAM.
- Mignolo, Walter (2003a), *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.
- (2003b), "Las humanidades y los estudios culturales: proyectos intelectuales y exigencias institucionales", en C. Walsh (comp.), *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*, Quito, Abya-Yala-UASB, pp. 31-57.
- (2003c), "Los estudios culturales: geopolítica del conocimiento y exigencias/necesidades institucionales", *Revista Iberoamericana. Los estudios culturales latinoamericanos hacia el siglo XXI*, 49(203): 401-415.
- (2007), "Introduction. Coloniality of power and decolonial thinking", *Cultural Studies*, 21(2-3): 155-167.

- Morley, David (1998), "El postmodernismo: una guía básica", en J. Curran, D. Morley y V. Walkerdine (comps.), *Estudios culturales y comunicación*, Barcelona, Paidós, pp. 85-83.
- Narayan, Kirin (1993), "How native is a 'native' anthropologist?", *American Anthropologist*, 95(3): 671-682.
- Pardo, Mauricio (2005), "Antropología y estudios culturales: retos y perspectivas", en J. Eduardo Jaramillo (comp.), *Cultura, identidades y saberes fronterizos*, Bogotá, Universidad Nacional, pp. 327-335.
- Pardo, Mauricio, Eduardo Restrepo y María Victoria Uribe (1997), "La antropología en Colombia a las puertas de un nuevo milenio", *Informe Colciencias*, Bogotá.
- Pereirano, Mariza (2004), "A favor de la etnografía", en A. Grimson, G. Lins Ribeiro y P. Semán (comps.), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*, Buenos Aires, Prometeo Libros-ABA, pp. 323-356.
- Pérez, Andrea Lissett (2010), "Antropologías periféricas. Una mirada a la construcción de la antropología en Colombia", *Boletín de Antropología*, 24: 399-430.
- Ramos, Alcida Rita (1990) "Ethnology Brazilian Style", *Cultural Anthropology*, 5(4): 452-471.
- Restrepo, Eduardo y Arturo Escobar (2005), "Other anthropologies and anthropology otherwise: Steps to a world anthropology network", *Critique of Anthropology*, 25(2): 99-128.
- Reynoso, Carlos (2000), *Apogeo y decadencia de los estudios culturales: una mirada antropológica*, Barcelona, Gedisa.

- Ribeiro, Gustavo Lins (1999), "Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica", en *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 255-259.
- (2005), "World anthropologies: Cosmopolitics, power and theory in anthropology", *Journal of World Anthropologies Network*, 1(1): 55-74.
- (2011), "La antropología como cosmopolítica. Globalizar la antropología hoy", en A. Grimson, S. Merenson y G. Noel (comps.), *Antropología ahora. Debates sobre la alteridad*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 69-96.
- Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar (2008), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, Popayán, Ciesas-Envion Editores.
- Richard, Nelly (2001), "Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana" en D. Mato (comp.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Buenos Aires, Clacso, pp. 185-199.
- (comp.) (2010), *En torno a los estudios culturales*, Santiago de Chile, Arcis.
- Ríos, Alicia, Ana del Sarto y Abril Trigo (2003), "Presentación", en *Los estudios culturales latinoamericanos hacia el siglo XXI*, *Revista Iberoamericana*, 49(203): 323-331.
- Rodríguez, Ileana (2011), *Debates culturales y agendas de campo. Estudios culturales, postcoloniales, subalternos, transatlánticos, transoceánicos*, Santiago, Cuarto Propio.

- Rojas, Axel (2011), "Antropología y estudios culturales en Colombia. Emergencias, localizaciones, desafíos", *Tabula Rasa*, 15: 69-93.
- Rosaldo, Renato (1991), *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, México, Gedisa.
- (2006), "Los estudios culturales ¿de quién?", en R. Días Cruz (comp.), *Renato Rosaldo: ensayos en antropología crítica*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 253-264.
- Sardar, Ziauddin y Boris Van Loon (2005), *Estudios culturales para todos*, Barcelona, Paidós, pp. 25-38.
- Segal, Daniel A. y Sylvia J. Yanagisako (comps.) (2005), *Unwrapping the Sacred Bundle. Reflections on the Disciplining of Anthropology*, Durham, Duke University Press.
- Stocking, George W. (1982), "Afterword: A view from the center", *Ethnos*, 47(1): 173-186.
- (1993), "La magia del etnógrafo. El trabajo de campo en la antropología británica desde Tylor hasta Malinowski" en H. Velasco y otros (comps.), *Lecturas de antropología para educadores*, Madrid, Trotta, pp. 43-93.
- (2002), "Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras", *Revista de Antropología Social*, 11: 11-38.
- Szurmuk, Mónica y Robert Mckee Irwin (comps.) (2009), "Presentación", en *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo XXI, pp. 9-42.
- Trigo, Abril (2004), "General introduction", en A. del Sarto, A. Ríos y A. Trigo (comps.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham, Duke University Press, pp. 1-14.
- Trouillot, Michel-Rolph ([1991] 2011), "La antropología y el nicho del salvaje: poética y política de la alteridad", en M.-R. Trouillot, *Transformaciones globales. La antropología y el mundo contemporáneo*, Popayán, Universidad del Cauca-Universidad de los Andes, pp. 43-77.
- ([2003] 2011), *Transformaciones globales. La antropología y el mundo contemporáneo*, Popayán, Universidad del Cauca-Universidad de los Andes.
- Tsing, Anna (2002), "Conclusion: The global situation", en J. X. Inda y R. Rosaldo (comps.), *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Malden, Blackwell Publishers, pp. 453-485.
- Uribe, Carlos Alberto (1997), "A certain feeling of homelessness: Remarks on Esteban Krotz's anthropologies of the south", *Critique of Anthropology*, 17(3): 253-261.
- (2005), "Mímesis y paideia antropológica en Colombia", *Antípoda*, 1: 67-78.
- Valencia, Inge (2011), "Antropología y estudios culturales: entre el teorizar de la política y la politización de la teoría", *Tabula Rasa*, 15: 95-111.
- Valenzuela, José Manuel (2003), *Los estudios culturales en México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Vasco, Luis Guillermo (2002), *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- (2006), Entrevista, *Antípoda*, 2: 17-42.
- Vega, Renán (2007), "Los estudios culturales: un ejemplo de dependencia académica e intelectual", en *Un mundo incierto, un mundo para aprender y enseñar. Las transformaciones mundiales y su incidencia en la enseñanza de las ciencias sociales*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, pp. 80-90.

- Wade, Peter (comp.) ([1997] 2012), *Los estudios culturales serán la muerte de la antropología*, Popayán, Envión.
- Wallerstein, Immanuel (2004), *Las incertidumbres del saber*, Barcelona, Gedisa.
- Walsh, Catherine (2003a), *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*, Quito, Universidad Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala.
- (2003b), “¿Qué saber, qué hacer y cómo ver? Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter)culturales desde América andina”, en C. Walsh (comp.), *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región Andina*, Quito, Universidad Simón Bolívar/Abya-Yala, pp. 11-28.
- (2004a), “Acerca de los estudios culturales. Entrevista”, *Revista Sigma*, 7-13.
- (2004b), “Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad”, en C. Walsh (comp.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, UASB-Abya Yala, pp. 13-35.
- (2010), “Estudios (inter)culturales en clave de colonial”, *Tabula Rasa*, 12: 209-277.
- Willis, Paul ([1977] 2008), *Aprendiendo a trabajar. Cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*, Madrid, Akal.
- (1997), “TIES: Theoretically informed ethnography study”, en S. Nugent y C. Shore (comps.), *Anthropology and Cultural Studies*, Londres, Pluto Press, pp. 182-192.
- Yamashita, Shinji, Joseph Bosco y J. S. Eades (comps.) (2004), *The Making of Anthropology in East and Southeast Asia*, Nueva York, Berghahn Books.
- Zaid, Gabriel (2003), “El fetichismo de las citas”, *El Mal Pensante*, mayo-junio, n° 46.