

Políticas y teorías de las antropologías latinoamericanas y caribeñas

EDUARDO RESTREPO¹
PABLO SANDOVAL²

José Martí utilizó la expresión “Nuestra América” para referirse a su visión de América Latina y el Caribe como una particular entidad histórica y política que debía encarar las influencias externas, especialmente las de Estados Unidos y Europa. Por el contexto en el que escribe Martí, la idea de “Nuestra América” está vinculada a la reivindicación de una identidad propia y a la necesidad de emanciparse material y mentalmente del colonialismo. Martí se oponía a la idea de que América Latina y el Caribe debían plegarse miméticamente a los modelos políticos y culturales europeos o estadounidenses. En cambio, abogaba por y desde una especificidad histórica y política.

El *nuestras* de la expresión “nuestras antropologías” resuena en un par de aspectos con el argumento de Martí, pero también se distancia radicalmente en otros. Concebimos las antropologías como ensamblajes de imaginaciones teóricas y prácticas situados en entramados sociales y políticos concretos. Aunque no de la misma forma y con los mismos efectos, todas las antropologías son situadas.

Nuestras antropologías refieren a ese lugar compartido *desde* el cual hacemos antropología en América Latina y el Caribe. No es un lugar homogéneo, por supuesto; pero sí supone una comunalidad de posición estructural en el sistema mundo de la antropología que la marca en diferentes sentidos. Sobre este asunto volveremos más adelante. Por ahora, solo indicaremos que, en términos del sistema mundo de la antropología, América Latina y el Caribe han sido colocadas como parte de la periferia del conocimiento.

1 Investigador Adjunto del Centro de Investigación, Innovación y Creación y profesor visitante del Departamento de Antropología. Universidad Católica de Temuco, Chile.

2 Profesor Principal, Departamento de Antropología. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Perú.

Esta posición compartida en el sistema mundo de la antropología es indispensable pero insuficiente para hablar de nuestras antropologías. Se requiere, además, de un *posicionamiento* en el hacer antropología *desde* América Latina y el Caribe que se pregunte por su relevancia en estas realidades. Nuestras antropologías implican una particular articulación ético-política *desde* y *para* América Latina y el Caribe. Son antropologías propias, antropologías hechas nuestras, o, para seguir los argumentos de Esteban Krotz sobre los que volveremos, son antropologías *del* sur (no simplemente antropologías *en* el sur).

Nuestras antropologías no son simplemente las antropologías que se hacen en (o sobre) América Latina y el Caribe, son unas que se posicionan desde unas Américas Latinas y Caribeñas asumidas como un horizonte ético-político articulado en los márgenes de una geopolítica del conocimiento y de un sistema mundo de la antropología. Es ese posicionamiento lo que define a nuestras antropologías y lo que las hace realmente *nuestras*.

La relevancia política de estas antropologías radica en su capacidad para comprender y abordar situadamente, desde los insumos teóricos y metodológicos de la disciplina, las desigualdades y conflictos que existen en la región. Así, antes que agotarse en imitar temáticas y énfasis del canon metropolitano, estas antropologías entienden e intervienen creativamente en condiciones históricas y desafíos contextuales. Encarnan una capacidad para encarar las complejidades y contrariedades de América Latina y el Caribe, en vez de limitarse a replicar las urgencias y agendas del canon metropolitano en boga. Suponen autonomía intelectual y cierta irreverencia, sin caer en los ensimismamientos nacionalistas o clausuras chauvinistas.

Al igual que Martí pensamos que lo nuestro en relación a las antropologías supone un posicionamiento ético-político articulado a una posición histórico-estructural. No obstante, a diferencia de ciertas lecturas de Martí no derivamos este *nuestro* de una esencialidad indentitaria o culturalista que garantizaría un particularismo latinoamericanista o caribeño en nuestras antropologías. No suponemos una esencialidad latinoamericanista o caribeña. Menos aún, con nuestras antropologías no buscamos asumir una superioridad moral o epistémica de la cual derivaría un único proyecto político mancomunado. Creemos que el esencialismo entorpece toda estrategia de comprensión adecuada de la historia y las características epistémicas de nuestras antropologías.

Antropologías en/sobre/desde América Latina

Varias generaciones de antropólogos en América Latina y el Caribe han contribuido con sus conceptualizaciones y estudios a la consolidación de

distintos establecimientos antropológicos³ en nuestros países. Algunos de estos establecimientos son centenarios, otros son mucho más recientes; mientras que en algunos países la antropología ocupa un lugar destacado en la formulación de políticas públicas y en los imaginarios sociales nacionales, en otros desempeña un papel mucho más marginal.

Aunque la mayoría de colegas se han imaginado como parte de una disciplina científica única universal, otros han subrayado la especificidad epistemológica y política de su quehacer antropológico hasta el punto de cuestionar la idea de una antropología en singular. Mientras que unos han asumido una actitud predominantemente mimética con los establecimientos antropológicos canónicos, otros han explorado prácticas de producción de conocimiento y de articulación políticas mucho más contextualizadas en clave de lo que puede ser considerado como unas antropologías propias.

Si bien las antropologías hechas en América Latina y el Caribe comparten una posición estructural periférica en el sistema mundo de la antropología, esto no significa que todos los establecimientos antropológicos nacionales en la región son igualmente periféricos. Existen periferias dentro de la periferia, lo sabemos. También es sabido que hay distintas condiciones materiales entre estos establecimientos, así como marcadas jerarquizaciones a su interior. Las antropologías hechas en México y Brasil son menos periféricas que las de muchos otros países de América Latina. México y Brasil han sido referentes en la región, no solo por la formación doctoral y la circulación de ideas que allí han tenido muchos antropólogos latinoamericanos y caribeños, sino también por las políticas de traducciones y publicaciones que han impulsado la consolidación de ciertos insumos para el pensamiento y la práctica antropológica. Sin duda, parte importante del canon antropológico pasa por estos procesos de formación y de traducción y publicación, impulsados por los mediadores que lo encarnan.

En un mismo país, incluso, con la excepción de Brasil, las antropologías que se realizan en la capital y en las universidades con mayores recursos y prestigio no son igualmente periféricas que las hechas desde las provincias.⁴ Unas pocas

3 Por establecimientos antropológicos entendemos el entramado de relaciones sociales institucionalizadas que definen las condiciones de existencia y reproducción de la práctica antropológica en un contexto determinado. Incluyen las publicaciones, programas de formación, congresos y labores disciplinariamente definidas en el ámbito académico al igual que las específicas demandas y desempeños que, en tanto antropólogos, son requeridos como conocimiento experto y práctica profesional desde el estado y el mercado. Los establecimientos antropológicos se anudan y tensionan en escalas que van desde lo global (sistema mundo de la antropología), hasta lo regional, nacional y local.

4 No estamos negando la existencia en Brasil de periferias dentro de la periferia. Las jerarquizaciones entre diferentes universidades son tan o más pronunciadas que en otros

universidades o entidades han hegemonizado las maneras de imaginar y hacer antropología en nuestros países. Algunas generaciones son objeto de veneración, en particular ciertas figuras. Sabemos bien que en cada uno de nuestros países existe una desigualdad académica que reproduce una suerte de “colonialismo interno” en la producción y legitimación del discurso antropológico. Estas disparidades no se definen por las asimetrías norte/sur, sino por sus articulaciones nacionales (capital/provincias o centro/periferia).

Así, por ejemplo, cuando se alude a la antropología peruana esta se reduce básicamente a la producción académica de dos universidades: la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), una pública y la otra privada, ambas en Lima y con mayor tradición de investigación y de publicaciones. Lo que ocurre con las siete universidades públicas de las otras regiones del país donde también se enseña antropología, se sabe poco o nada. Puesto así, hablar de una comunidad académica nacional desconoce estas jerarquizaciones y relaciones de poder.

Las mencionadas asimetrías se manifiestan de manera recurrente en el ámbito de la antropología en cada país, revelando disparidades notables entre las instituciones académicas más reconocidas y aquellas que gozan de menor visibilidad, entre las de reputación más elevada y las percibidas como “menos prestigiosas”, así como entre las que mantienen conexiones sólidas con redes académicas internacionales y aquellas que son consideradas más “provincianas”. En realidad, resulta innegable la existencia de periferias académicas locales dentro de cada periferia nacional.

La periferia con sus periferias son galvanizadas en el marco de las formaciones nacionales producidas por el estado. Tomarse en serio este marco de la formación de nación y la relevancia del estado no supone, sin embargo, operar desde un naciocentrismo ingenuo que asume que el mundo empieza y acaba en los límites de la formación nacional de la que, por lo demás, padecen muchos colegas y estudios antropológicos. Hay que entender los procesos mutuamente constitutivos del estado con sus procesos de formación de nación y las antropologías nacionales, sin desconocer las fuerzas y efectos que se articulan más allá y por debajo de aquel y de estas. Cuestionar el naciocentrismo no supone desconocer los efectos constitutivos del estado con sus procesos de formación de nación. Para esto es bien relevante retomar y llevar más allá de su inicial formulación la noción de estilos antropológicos.

países de América Latina y el Caribe. Lo que queremos anotar es que la ciudad que opera como capital, no subsume un centralismo indisputado como en la mayoría de los países de la región.

Como se puede constatar en su capítulo aquí publicado, el concepto de estilos antropológicos es propuesto por Roberto Cardoso de Oliveira para operar en un nivel epistemológico aplicable solo para lo que denomina “antropologías periféricas”. Desde su perspectiva, las “antropologías metropolitanas” no implican estilos antropológicos, sino que encarnan los paradigmas teóricos que constituían la matriz disciplinaria de la antropología a secas, de una que no podía ser otra cosa que una ciencia universal. Paradigmas teóricos por un lado, estilos por el otro.

No obstante el argumento de Cardoso de Oliveira, nos parece relevante retomar el concepto de estilos antropológicos en un sentido más etnográfico para pensar acentos y anclajes de las antropologías realmente existentes. Los estilos antropológicos, así pensados, dan cuenta de unas particularidades en las temáticas, énfasis conceptuales, debates articuladores, sensibilidades y en el despliegue de sus prácticas. En este nivel de análisis, la antropología brasileña se diferencia de la mexicana, o cualquiera de estas dos a su vez con la argentina, peruana o la colombiana.

Desde esta perspectiva etnográfica, todas las antropologías (no solo las “periféricas”) suponen estilos antropológicos. Para recurrir a la conocida expresión de la antropóloga brasileña Teresa Caldeira (2007), todas las *antropologías se hacen con acento*. No hay unas antropologías que hablen un lenguaje neutral sin acento (la antropología universal a secas), mientras que otras, la antropología indigenista por ejemplo, solo hablarían con acento (algunas con tal acento que se harían ininteligibles). Todas las antropologías se hablan con acento, todas cargan el peso de sus orígenes ideológicos que fermentan esa tonalidad del lenguaje. La discusión reside en que algunas antropologías se han imaginado sin acento alguno.

El concepto de estilos antropológicos etnográficamente orientado no desconoce la existencia de un sistema mundo de la antropología que se encuentra constituido en una jerarquización y asimetría de recursos, escenarios y discursos de las distintas antropologías. Aquí la distinción entre centro y periferia es fundamental, aunque no se deben tomar como nociones monolíticas, ya que en la periferia se encuentran periferias, y en lo que aparece como centro no todas las antropologías son igualmente centrales.

Esta elaboración etnográfica del concepto de estilos antropológicos está más sintonizada con la propuesta de Esteban Krotz de una antropología de las antropologías, que del ámbito de trabajo de la epistemología de la antropología en la que fue sugerida por Roberto Cardoso de Oliveira inicialmente. En el texto que aquí publicamos, Krotz diferencia las antropologías *en* el sur de las antropologías *del* sur. Las primeras son aquellas antropologías que, miméticamente, pretenden reproducir las antropologías originarias del norte. Son antropologías constituidas por el imperativo de querer ser como ellos (de las antropologías originarias del norte, o al menos de cómo son imaginadas), de subsumirse a su autoridad, de

reconocerse en función de su imitación y autorización. Las antropologías *del sur*, por su parte, son apropiaciones creativas y contextualizadas de las antropologías originarias del norte, generando antropologías con orientaciones propias.

Krotz ha impulsado e inspirado parte importante de los estudios de nuestras antropologías adelantados desde América Latina y el Caribe. Sus elaboraciones sobre las antropologías del y en el sur, así como su propuesta de una antropología de las antropologías, han tenido gran relevancia para dimensionar la especificidad del lugar de nuestras antropologías en el sistema mundo de la antropología, así como para justipreciar las particulares trayectorias y articulaciones de estas en nuestros países. Así, desde una perspectiva etnográfica, cuando tomamos en consideración la multiplicidad de antropologías en y del sur, se hace evidente que la antropología como disciplina no es homogénea, que no es igual en todas partes y momentos. Cuando nos paramos en el plano de las prácticas realmente existentes realizadas por los antropólogos situados en establecimientos concretos, la heterogeneidad de la disciplina es la que prima.

Esto no significa que las antropologías periféricas, como las denominaba Cardoso de Oliveira, o las antropologías del sur, en términos de Krotz, no compartan ciertas características en contraste con las antropologías centrales o las antropologías del norte. Ambos autores han indicado que las antropologías periféricas o las antropologías en y del sur deben ser entendidas como unas antropologías que surgen después de las antropologías originarias que son algunas europeas y la estadounidense. Krotz habla de antropologías segundas, en el sentido que son antropologías resultado de la difusión de las antropologías originarias o primeras. Por su parte, para Cardoso la noción de antropologías periféricas no se asocia al modelo de la teoría de la dependencia o de la teoría del sistema mundo, no indica una subordinación estructural en un entramado global de relaciones de poder, sino simplemente que surgen después de las antropologías centrales o metropolitanas.

Para Krotz las antropologías en y del sur también comparten su silenciamiento o invisibilidad no solo para las antropologías del norte,⁵ sino también entre las mismas antropologías del sur. Estas *políticas de la ignorancia*, que obliteran las contribuciones y características de las antropologías en y del sur, no es un asunto exclusivo de los establecimientos y antropólogos del norte que impunemente desconocen a sus colegas en el sur. Tales políticas de la ignorancia se reproducen en las antropologías en y del sur ya que suelen desconocerse a sí mismas. Con frecuencia, un antropólogo peruano se encuentra más familiarizado con la

5 Importante clarificar que para Krotz las antropologías del norte no es lo mismo que las antropologías en los países del norte global. La antropología en Japón o en Suecia, por ejemplo, no serían antropologías del norte, porque estas solo se refieren a las antropologías primeras, a los países y tradiciones donde nació la antropología moderna como disciplina.

antropología británica o estadounidense que con la antropología colombiana o brasileña. Con contadas excepciones, los antropólogos del sur suelen tener un mayor conocimiento de la historia y características del canon disciplinario del norte, en comparación con su comprensión de lo que se ha discutido o producido por los antropólogos de su país o de otros de América Latina y el Caribe. Esta asimetría en la visibilidad y conocimiento de tradiciones antropológicas revela una geopolítica del conocimiento que se entrelaza con el sistema mundial de la antropología, constituyendo el núcleo fundamental de lo que podríamos denominar como políticas de la ignorancia.

En su capítulo, Raúl Romero examina el contraste entre las tradiciones académicas locales en el Perú y las foráneas encarnadas por las antropologías en los países metropolitanos. Mientras que antropologías foráneas se imaginan en un distanciamiento epistémico ya que estudian otras gentes a menudo fuera de su país, con unos estilos retóricos objetivistas y cientistas, orientados a la producción teórica y la acumulación de conocimiento disciplinario; las antropologías locales a menudo son producidas para pensar asuntos cercanos a las realidades políticas y sociales de los antropólogos del mismo país, y usualmente operan en unos estilos narrativos mucho más ensayísticos y estéticos con posicionamientos explícitos del sujeto y evidentes compromisos políticos.

Desde el contraste en la antropología que se hace sobre el Perú, tanto la local como la foránea, Romero nos permite dimensionar lo que se comparte en los estilos antropológicos de la periferia estructural del sistema mundo de la antropología. Evidencia la arrogancia imperial que subyace en cierta imaginación antropológica, al tiempo que provincializa y contextualiza las ansiedades, alcances y límites de las antropologías realmente existentes. Dado que las antropologías no existen en abstracto sino en entramados institucionalizados concretos (como programas de formación en universidades, congresos, revistas, asociaciones, institutos de investigación y entidades de administración de la diferencia), se pueden trazar particulares políticas de financiación, específicas configuraciones del campo y ciertas sedimentaciones históricas en su constitución.

Un rasgo que ha definido a nuestras antropologías, consiste en el mayoritario énfasis en el estudio de poblaciones y problemáticas al interior del marco del estado-nación. En los términos planteados por George Stocking (1985), son unas antropologías orientadas a la construcción de nación o, más precisamente, nacio-centradas. Estas antropologías nacio-centradas no significa que se trate de unas antropologías ensimismadas, ya que debido a los procesos de formación, a las redes académicas y a los más diversos eventos, desde sus inicios institucionales en los años cuarenta se han constituido en permanente conversación con colegas de diferentes partes del mundo. Más aún, esta distinción de Stocking (1982) entre antropologías orientadas a la construcción de imperio y las orientadas a la

construcción de nación, pueden problematizarse –como lo hace Vehlo (2008)– entre otras razones porque las formaciones imperiales no son exterioridades de la formación de nación (Ribeiro 2019).

Las asimetrías en la visibilidad o silenciamiento de las antropologías realmente existentes en el sistema mundo de la antropología fueron conceptualizadas desde una perspectiva que ha sido conocida como antropologías del mundo. El capítulo de Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar, que fue escrito como introducción a un ya conocido libro editado por ellos, constituye una cartografía de los insumos y los anclajes de esta perspectiva de las antropologías del mundo.

Esta perspectiva nace en los primeros años del 2000 como una conversación donde los colegas latinoamericanos tuvieron un lugar central. Ribeiro y Escobar señalan como en esta perspectiva de antropologías del mundo se parte de desesencializar lo que suele aparecer como antropología para entender que lo que realmente existen son múltiples y disimiles antropologías con trayectorias y anclajes concretos. Por lo tanto, las antropologías realmente existentes son lo que los antropólogos hacen (así como lo que dicen que hacen y saben qué deberían hacer) en entramados institucionales, en los cuales se reconocen y son interpelados en cuanto tales.

En nuestra disciplina siempre se han articulado múltiples y a menudo contradictorias maneras de imaginar y hacer antropología. Para la perspectiva de las antropologías del mundo, esta multiplicidad no es concebida como una simple jerarquía donde unas antropologías son acertadas, auténticas o encarnan la “verdadera” disciplina, mientras que otras se encuentran en una condición de no ser todavía o de solo haber sido más o menos erráticas, diletantes expresiones ensayísticas.

Desde esta perspectiva de las antropologías del mundo, la diferencia no es superficialidad cosmética, sino que condición de existencia de lo que imaginamos y hacemos como antropología. Así, por lo tanto, concebir a la antropología como una identidad o esencia trascendental garantizada por un único objeto, metodología o héroes culturales no es más que un efecto de la operación del sistema mundo de la antropología que naturaliza lo que deviene canon antropológico. Que la disciplina se enuncie como una es el exitoso resultado de la disciplinación-normalización que posiciona ciertas retóricas (nada inocentes por lo demás), que logran desconocer la heterogeneidad de prácticas situadas de quienes se conciben y son interpelados como antropólogos.

Es un efecto de la hegemonía articulada en el sistema mundo de la antropología que unas antropologías devienen como La Antropología, mientras que otras no aparecen o, cuando lo hacen, son representadas como notas al pie de página de una disciplina que se hace en los centros europeos y estadounidenses. Se evidencia así

un contraste entre las antropologías dominantes, que ocupan paradigmáticamente el lugar de la antropología a secas, y las antropologías subalternizadas, que a menudo no son evidenciadas en lo que realmente son, sino como falta y falla de las primeras.

El texto de Fernando Coronil, centrado en el cubano Fernando Ortiz, y el de Pâmela Marconatto Marques y Marília Flôor Kosby, sobre los antropólogos haitianos Antenor Firmin, Jean Price-Mars y Jacques Roumain, no solo permiten centrar la conversación en el Caribe, sino que también suponen una interrupción de gran parte de los lugares comunes que habitan los relatos de una disciplina que se asume que nace en Europa-Estados Unidos y que luego es traída a América Latina y el Caribe.

Las políticas de la teoría, como bien lo señala Coronil desde el título de su texto, se ven operando en los desconocimientos que el norte global tiene de planteamientos como el de transculturalidad del antropólogo cubano Fernando Ortiz. Para el canon antropológico ha pasado prácticamente inadvertida esta conceptualización, que cuestionaba la noción de aculturación, tan en boga y de gran importancia para la antropología estadounidense en la primera mitad del siglo XX. De igual manera esa noción tomaba distancia de parte de los supuestos del análisis funcional del cual Malinowski era uno de sus más destacados representantes. Además, transculturación supone una conceptualización que es suplantada o invisibilizada por elaboraciones mucho más recientes desde la teoría postcolonial o los estudios culturales.

Como lo muestran acertadamente en su texto Marconatto Marques y Flôor Kosby, con los antropólogos haitianos Firmin, Price-Mars y Roumain también se evidencia estas políticas de la teoría que los conciben en un lugar marginal, en vez de vislumbrar el papel nodal que tuvieron en las discusiones que configuraban el establecimiento antropológico de su época. Firmin en particular escribe un libro, elegantemente argumentado, para desmontar uno a uno los argumentos de Gobineau sobre la desigualdad de las razas. Al hacerlo, cuestiona las miopías e inconsecuencias del establecimiento antropológico europeo y de la Sociedad de Antropología de París de la cual fue miembro titular desde 1884.

Con estos dos textos, ambos centrados en antropólogos caribeños, se nos invita a pensar con mayor detalle la forma en que se articulan y circulan autores y elaboraciones de nuestras antropologías en el sistema mundo de la antropología. Europa y los Estados Unidos no son puras anterioridades y exterioridades de nuestras antropologías. Las relaciones son más complejas, pero para entenderlas es urgente no solo una lectura a contrapelo del archivo, como ha sido explorada desde los estudios de la subalternidad, sino también problematizar los criterios desde los cuales hemos producido un archivo historicista y eurocéntrico que

incluso en las lecturas más críticas siguen asumiendo la temporalidad ciega de *primero* en Europa-Estados Unidos y *luego* en el resto del mundo.

Compromisos, militancias, posicionamientos críticos

Hacia la década del setenta del siglo XX, las luchas de los indígenas constituían el epicentro en el cual se desplegaba una serie de prácticas asociadas con el compromiso político de los antropólogos. Aunque este compromiso podía abarcar también las luchas de sectores campesinos, colonos y ciertos estratos obreros y populares de las áreas urbanas, en la mayoría de los países de la región nuestras antropologías estuvieron orientadas hacia las poblaciones indígenas. Las sensibilidades políticas estaban a flor de piel, las luchas anticoloniales y fuertes movilizaciones sociales configuraban una epocalidad que marcaba también a nuestras antropologías.

A menudo asociada a una crítica de la antropología metropolitana, a sus nociones de objetividad y neutralidad que se veían como cómplices de los intereses de los sectores dominantes y el *statu quo*, un buen número de antropólogos latinoamericanos y caribeños exploraron otras formas de hacer antropología. Cuestionando lo que veían como un distanciamiento cínico de los portadores extranjeros o del propio país de las modalidades científicas, los antropólogos que se concebían como comprometidos se orientaban a apuntalar luchas sociales concretas en aras de contribuir a una transformación política sustancial.

Ahora bien, no se puede perder de vista que hubo muchas diferencias en cómo se involucraron con dichas luchas. Algunos abandonaron la academia para convertirse en un militante más de estas. Otros se solidarizaron o comprometieron con organizaciones o movilizaciones concretas sin abandonar los espacios académicos universitarios (como en México), aprovechando herramientas y ventajas que ofrecía una apropiación crítica de la antropología. Finalmente, no fueron pocos los colegas que imaginaban su participación en entidades estatales y en el diseño e implementación de políticas públicas relevantes para desplegar su sensibilidad política con sectores sociales subalternizados. Todo un espectro, entonces, que va desde posiciones políticas de izquierda radicales hasta versiones más socialdemócratas o liberales se entramaban en cómo se concebía la relación entre hacer antropología y práctica política.

El texto de Rodolfo Stavenhagen que publicamos en este libro, es una clásica expresión de este particular momento histórico en el que no pocos antropólogos se pensaban en relación con la transformación política de las sociedades latinoamericanas y caribeñas. Abre la segunda parte del libro, presentando una síntesis de las críticas y urgencias que se anudaban en la práctica antropológica en

estas sociedades. Con las luchas anticoloniales en el mundo, para los años setenta se hicieron cada vez más visibles las críticas en torno a las conexiones entre antropología y colonialismo e imperialismo. Aunque Stavenhagen no desconoce estas críticas, tampoco considera que la antropología se pudiera reducir a una relación de plegamiento cómplice con estos u otros sistemas de dominación.

Mucho antes del multicitado libro de Eric Wolf *Europa y la gente sin historia* (1982), Stavenhagen abogaba por un encuadre antropológico que fuera más allá de los estudios micro localizados de poblaciones como si estuvieran aisladas, sino que lo local debía entenderse en relación con sociedades más amplias, analizando rupturas y contradicciones. Cuestionaba, además, la falta de estudios sobre élites políticas, burocracias, empresarios, inversionistas extranjeros, corrupción sindical, publicidad, manipulación de ideologías, y diversas formas de represión utilizadas por los grupos dominantes para mantener el statu quo. De ahí la urgencia que ya veía Stavenhagen a comienzos de los años setenta de que la antropología rompiera con su propio pasado y abordara nuevas rutas. A pesar de estas tempranas claridades, muchos siguieron haciendo antropología enfocados exclusivamente en poblaciones indígenas, algunos incluso desde una retórica del rescate y salvación.

Descolonizar las ciencias sociales, título del texto de Stavenhagen, pasaba más por transformaciones sociales y políticas como las que se vivían en aquellos años, que por una iniciativa a menudo circunscrita a evidenciar el eurocentrismo en ciertos textos, o la falta de autorías de personas que se enuncian como indígenas o afrodescendientes. Era otra época, con sus propias gramáticas discursiva y prácticas políticas. Oprimidos, lucha de clases, luchas de liberación nacional, emancipación, imperialismo y capitalismo, entre otros, eran los términos que configuraban las sensibilidades y prácticas políticas. Es en ese marco en el que opera el artículo de Stavenhagen.

Como afirma Edgardo Garbulsky “[...] el regresar a la ‘historia social’ de las disciplinas, puede fortalecer nuestra agudeza crítica en el estudio del presente y las posibilidades del futuro, recuperando esa responsabilidad intelectual y política en el sentido amplio, que se marcara en las décadas de los sesenta y setenta”. Formas de asumir la labor intelectual que, como veremos en el último parte de este libro, han dejado de existir; políticas que buscaban la transformación del mundo que han dado paso a otro orden de politización, en el cual el reconocimiento de derechos, las singularidades, la diferencia, las subjetividades y el culturalismo tienen un papel central.

Su texto nos hace un recorrido, en varios pasajes en primera persona, por las trayectorias y características de la antropología crítica latinoamericana entre los sesenta y los setenta. Anclado en el Cono Sur, Garbulsky indica cómo para aquellas décadas, las transformaciones políticas en la región y la influencia del

marxismo en las ciencias sociales, implicaron una ampliación de las temáticas e intereses hacia sectores subalternos de la sociedad más allá de los indígenas, para incluir a campesinos y obreros.

En Colombia, Luis Guillermo Vasco es una de las figuras más visibles de una generación marcada por la teoría marxista (en su caso el maoísmo) y una convicción que el conocimiento no era un propósito en sí mismo, sino que hace parte de las herramientas para transformar el mundo. No importaba tanto interpretar el mundo, como transformarlo; y para hacerlo había que tomarse en serio lo que los indígenas piensan-hacen en sus mundos. Aquí teoría y práctica se encuentran estrechamente vinculadas, hacen parte del proceso mismo de transformación.

Esto contrasta con un modelo imperante de etnografía objetivista que ha sido utilizado como dispositivo de opresión y explotación de los pueblos indígenas. No solo se constituye desde un extractivismo cognitivo, sino que responde a los intereses de los sectores dominantes. Se fundamenta en la idea de que los indígenas no comprenden su realidad y que solo los antropólogos tienen la capacidad vanguardista de explicarla. Estos supuestos de la etnografía y de la antropología son radicalmente cuestionados en el marco de unas relaciones más horizontales, orientadas por un plano ético-político compartido, en el cual los indígenas también hablan, no son simplemente preguntados, y lo que dicen es tomado en serio por el antropólogo.

En su texto, Mauricio Caviedes examina las particulares maneras en que movimiento indígena y antropología confluyeron en los años setenta y ochenta en una importante región para el surgimiento de las organizaciones indígenas en Colombia. No está de más anotar que parte importante del trabajo de Luis Guillermo Vasco se realizó en este contexto. Caviedes evidencia las diferencias en la concepción y el relacionamiento entre los antropólogos solidarios y los colaboradores para con un movimiento indígena también con diferencias internas, expresadas en el Concejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y en el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia. Con una gran sensibilidad por los relatos etnográficos y fundado en las entrevistas de varios protagonistas, Caviedes nos muestra cómo se concretizaban esas diferencias y tensiones.

No todos articularon su labor intelectual y política en los términos como los planteados por Vasco. Como queda claro en el texto de Myriam Jimeno, otros se imaginaron contribuyendo a una antropología como ciencia, a la acumulación del conocimiento sobre la humanidad. Tomaron así distancia de lo que aparecía como compromiso político que socavaba lo que Jimeno denomina el objetivismo, pero esto no significa que se concibieran irrelevante su labor académica o para las realidades nacionales en las que operaban.

Myriam Jimeno subraya al igual que Cardoso de Oliveira que lo característico del estilo de la antropología latinoamericana es la preocupación por la dimensión política, en torno a la cual se han creado conceptos y enfoques particulares. El papel del antropólogo en la región implicó que se incorporara una práctica política. Para Jimeno, esto no significa banalizar la disciplina mediante el activismo político, sino que la labor del antropólogo en América Latina y el Caribe es al tiempo la realización de la ciudadanía. La antropología tiene, por tanto, un compromiso ético, no siempre explícito, con la construcción de lo nacional.

Jimeno, retomando los aportes de Cardoso de Oliveira, ha propuesto el concepto de “investigador ciudadano” para indicar cómo nuestra labor en las antropologías de América Latina y el Caribe ha estado orientada a estudiar las realidades socio-culturales en nuestros propios países. Esto hace que el antropólogo tenga en común con las personas que estudia preocupaciones por el presente y el futuro compartido. Lo que estudia le atañe e interpela no solamente como antropólogo, sino también como ciudadano de esa comunidad política imaginada que es la nación. El investigador-ciudadano no se concreta siempre en los mismos términos: “Aunque este rasgo ha sido central en la disciplina, ha experimentado transformaciones y crisis a lo largo del siglo [...]”. Desde su perspectiva, la labor en nuestras antropologías supondría una contribución como ciudadanos para encarar, desde los conocimientos y herramientas que brinda nuestra disciplina, los problemas y retos enfrentados por nuestras sociedades latinoamericanas y caribeñas. La labor antropológica que operaría en nuestras antropologías supone, entonces, una dimensión ético-política en el marco del estado-nación que implica al antropólogo como ciudadano.

Configuraciones de alteridad

Parte importante de los alcances y los límites de nuestras antropologías pasa por la indianidad como una suerte de espectro constitutivo. Por indianidad debe entenderse un régimen de verdad y de juridicidad que produce a unas gentes como población indígena. Unas geografías y ontologías imaginadas, para parafrasear a Said. Una particular expresión del “nicho del salvaje”, retomando a Trouillot. Una formación fantasmática, podrían decir incluso algunos desde el psicoanálisis silvestre. Cualquiera sea la vertiente conceptual que se explore para darle contenido teórico la noción de indianidad, debe quedar claro que hace referencia a cómo se produce histórica y políticamente cierta diferencia, con unos efectos concretos para las vidas de unas personas que son interpelados o se enuncian a sí mismos como indígenas.

Los logros, pero también parte sustancial de los entrapamientos de nuestras antropologías se encuentran en su identificación con la indianidad, lo que se ha

traducido en concebir y hacer antropología como el equivalente de indigenología. Ya sea en sus vertientes científicas o salvacionistas, en sus posicionamientos objetivizantes o de compromiso político, la imaginación y práctica antropológica en nuestra región se ha desplegado en torno a lo que aparece como la diferencia radical de gentes marcadas étnicamente como indígenas.

En este marco algunos antropólogos han optado por “indigenizar” otras poblaciones y preguntas con la intención de conferirles legitimidad antropológica. Esta “indigenización” se tradujo en una perspectiva antropológica que colonizó miradas hacia poblaciones rurales, como campesinos o afrodescendientes, imprimiéndoles un carácter “indigenizado”. En este contexto, la “indigenización” de la antropología no solo implicó un énfasis en ciertas poblaciones, sino que también tuvo efectos epistémicos y políticos al producir “lo indio” como una otredad esencial, una alteridad radical.

Sin embargo, la “indigenización” de la mirada antropológica no se limitó exclusivamente a las poblaciones rurales, donde resultaba más conveniente construir un otro basado en dicotomías irreductibles, recreadas en el mismo proceso de “trabajo de campo”, como el nosotros/ellos y el estar acá/estar allá. Aquellos estudios que trascendieron los límites de las poblaciones consideradas en el paradigma tradicional antropológico se enfrentaron a una serie de desafíos tanto conceptuales como metodológicos. Estos desafíos se originaron en la paradoja de aplicar categorías como comunidad o cultura, las cuales implicaban estrategias exotizantes, esencializantes y homogenizantes, en contextos transculturales que evidenciaban claramente su insuficiencia y limitaciones.

En la genealogía de la relación entre nuestras antropologías y la indianidad el texto que aquí publicamos de Guillermo Bonfil Batalla es un ineludible insumo. Bonfil argumenta que el concepto de “indio” se gestó como consecuencia directa del colonialismo. En lugar de estar fundamentado en características biológicas, lingüísticas o culturales compartidas, Bonfil sostiene que la categoría de “indio” fija su clasificación en la condición de colonizado en supuesta exterioridad al sistema colonial que lo ha constituido como tal. La considerable diversidad de las poblaciones que ocupaban lo que los europeos denominaron como Indias Occidentales se vio simplificada y homogeneizada conceptualmente a través del término “indio”. Luego, con las independencias y la formación nacional de los estados emergentes fue enunciándose más como indígena.

La categoría de “indio” se presenta como supraétnica, sin reflejar ningún contenido específico de los grupos incluidos, sino más bien una relación particular con otros sectores del sistema social global en el que los indígenas participan. La estructura de dominio colonial impuso un término diferencial para identificar y marcar al colonizado. Esta categoría denota la condición de colonizado y está vinculada

necesariamente a la relación colonial, siendo aplicada de manera generalizada sin considerar las diferencias entre los distintos pueblos indígenas y sin reconocer identidades preexistentes.

La persistencia de la categoría social del “indio”, con sus más recientes derivas culturalistas y etnicistas en nociones como la de “indígena”, requiere ser examinada como una impronta de la sociedad colonial que se ha articulado en los imaginarios y prácticas sociales actuales como una marcación racial. La categorización social de “indio”/“indígena” configura una tecnología de producción de otredad y desempeña un papel clave tanto en la concepción como en la ejecución de la dominación colonial y nacional. Esta etiqueta de alteridad produce una población al designarla desde una homogenización racializada o etnizada legitimando las relaciones de poder inherentes al contexto colonial con sus improntas y derivas en el presente. Así, publicado a comienzos de los años setenta, el texto de Bonfil se adelanta en varios puntos sustanciales a las discusiones que en los años noventa se dan en el marco de la teoría postcolonial sobre la construcción discursiva y política de la diferencia colonial en el establecimiento académico anglófono. Es varios años anterior, incluso, al multicitado clásico de Edward Said, *Orientalismo*.

“Fricción interétnica” es una categoría analítica propuesta en los años sesenta por Roberto Cardoso de Oliveira como alternativa a nociones de la teoría antropológica culturalista estadounidense o al estructural funcionalismo británico. En este sentido, fricción interétnica es una respuesta parecida a la que, como vimos, Fernando Ortiz trabajó con su noción de transculturalidad. En su texto João Pacheco de Oliveira examina el contexto en el que surge esta categoría de fricción interétnica, sus implicaciones en la antropología brasileña y algunas de las críticas realizadas.

La noción de fricción interétnica enfatizó los aspectos conflictivos de la transmisión cultural y destacó las relaciones sociales concretas entre las poblaciones estudiadas. Introdujo la idea de sistemas interétnicos, donde dos poblaciones interactúan dialécticamente, y exploró el “potencial de integración” en diferentes niveles. Además, estableció una equivalencia lógica entre fricción interétnica y lucha de clases, abordando la complejidad de las divisiones sociales. Este enfoque influyó en numerosos estudios, proyectos y autores en las décadas siguientes en Brasil. También implicó una de las discusiones nodales de la antropología brasileña, a partir de la crítica que hace inicialmente Roberto Da Matta en cuanto que fricción interétnica centra el análisis en la sociedad brasileña como determinante de las culturas indígenas, en vez de hacer el énfasis en estas últimas para entender sus especificidades y diferencias. Estas disputas teóricas binarias persisten en la antropología brasileña, marcando la historia de la investigación antropológica en el país.

El texto que aquí publicamos de Guillermo de la Peña examina cómo ha sido concebido teóricamente y estudiado el campesinado en América Latina, con un particular énfasis en México y Perú. De la Peña logra presentar una cartografía de los enfoques y discusiones que han involucrado elaboraciones y posicionamientos desde la región en conversación y disputa con los modelos teóricos y categorizaciones encarnados por quienes desde el establecimiento metropolitano han estudiado las poblaciones campesinas en América Latina. No se circunscribe a los antropólogos latinoamericanos ni siquiera se restringe a la antropología, ya que el tema no solo ha sido abordado y debatido por latinoamericanistas del norte global sino que también por participantes de otras disciplinas.

La relevancia de este texto para nuestro libro radica en mostrar que los campesinos no han sido un asunto de estudio menor para los antropólogos en la región, sobre todo en ciertos países, andinos y mesoamericanos. Sin duda el prisma indigenológico ha tenido su lugar en ciertos acercamientos y conceptualizaciones, pero los campesinos han introducido asuntos incómodos como el problema de la clase social y de las particulares articulaciones asimétricas con las sociedades regionales y nacionales que interrumpe no pocos supuestos conceptuales asociados a menudo con la exclusividad cultural de las poblaciones indígenas.

También es relevante porque evidencia el denso entramado de autores y estudios que articulan este abordaje de los campesinos en América Latina, con la multiplicidad y disputas conceptuales que lo constituyen. Se notan los efectos en concreto de las geopolíticas del conocimiento pero también de lo que Raúl Romero denominaba estilos narrativos regionales y metropolitanos. Ciertos autores, abordajes y conceptos, sobre todo aquellos publicados en inglés en ciertas revistas o editoriales anglosajonas, son los que aparecen más en la conversación sobre los campesinos en América Latina. De la Peña no solo hace el mapa, sino que al hacerlo nos ofrece insumos para entender cómo en concreto operan nuestras antropologías en una temática como la de los campesinos en la región.

Paula López Caballero también presenta una cartografía, pero una de la relación entre la configuración de la mexicanidad y los pueblos indígenas mediada por la labor antropológica. La relación entre la nación y los indígenas en el siglo XX se forjó a través de la antropología, siendo un elemento crucial en la construcción de la mexicanidad. Entre nuestras antropologías, las mexicanas se han caracterizado por su estrecho vínculo con la formación nacional desde un descomunal y poderoso aparato de estado. Su particular estilo se juega en este destacado y contradictorio lugar.

En su texto, López Caballero muestra cómo el levantamiento zapatista de la primera mitad de los noventa resonaba en el mundo asociado a una serie de imágenes sedimentadas de la indianidad en México. Diferentes generaciones

de antropólogos en México han contribuido a la producción de estas imágenes, desde la academia y desde las políticas de estado. Como se evidencia en su texto, se pueden trazar diferentes y contradictorios momentos en la relación entre la indianidad y las antropologías hechas en México. A pesar de ciertas críticas y cambios, se mantiene el lugar del conocimiento experto de la disciplina en la intervención práctica y la conexión entre indígenas y nación. La visión de los indígenas como “otros” radicales y herederos de un patrimonio antiguo persiste, ya sea a través del indigenismo oficial, el multiculturalismo estatal o el discurso zapatista.

Por su parte, Carlos Iván Degregori hace un recorrido por las diferentes orientaciones teóricas y problemáticas que han operado en los “estudios del otro” en el Perú. Degregori examina la transformación e imbricaciones en las conceptualizaciones y las identidades que se articulan desde los años sesenta hasta los ochenta en relación con lo que al final parece posicionarse como una etnicidad culturalizada de lo indígena como paradigma de la otredad. Desde la perspectiva de nuestras antropologías que nos interesa aquí, cabe resaltar la historización que Degregori hace de los supuestos teóricos que, en un juego de habilitaciones y clausuras, producen ciertas poblaciones, establecen unas legibilidades que configuran los criterios en los que emergen y se despliega la diferencia. Nuevamente, lo que aparece como diferencia en un momento dado, es histórica y políticamente producida. No es una esencialidad trascendente, un simple hecho a ser constatado allá afuera en el mundo. No está por fuera de la teoría, incluyendo por supuesto la antropológica; aunque tampoco sea su directa y fantasmagórica expresión.

Degregori también nos permite evidenciar asuntos relacionados con el Perú y lo que podríamos llamar el estilo de su antropología que contrastan con los de las antropologías hechas en México o Brasil con la centralidad en las políticas públicas o imaginarios sociales nacionales de la indianidad. Un establecimiento académico con figuras como José Carlos Mariátegui, José María Arguedas y Aníbal Quijano que problematizaron la noción de mestizaje, pero también con peruanistas, que como lo evidenciaba Romero en su texto, operan desde otros registros.

En su texto “Construcciones de aboriginalidad en Argentina”, Claudia Briones nos invita a pensar la persistencia del concepto de “indio” a lo largo del tiempo, su insistencia a pesar de las tempranas y múltiples manifestaciones de su inminente desaparición. Abordando la aboriginalidad como una construcción histórica y cultural en constante cambio, se destaca la marcación y automarcación que ha llevado a la resignificación de la alteridad de las poblaciones indígenas a lo largo de diversas épocas y contextos. Se plantea el desafío de comprender las construcciones específicas de aboriginalidad en diferentes países y regiones, considerando las variaciones en términos socioeconómicos, de reconocimiento político y simbólico, y juridización de la alteridad.

Con la elegancia teórica que ha caracterizado el trabajo de Briones, la estrategia propuesta es analizar cómo la aboriginalidad y la nación se construyen mutuamente, identificando líneas de consistencia histórica y considerando las múltiples construcciones que coexisten en un mismo contexto. Briones, en su sutil análisis desde Argentina, busca entender la economía política de la diferencia que sustenta los imaginarios de excepcionalidad del país, explorando la triangulación histórica de los signos indios, inmigrantes y criollos en la construcción de la argentinidad.

El “*melting pot*” argentino se ha desarrollado en medio de una paradoja fundamental, ya que aunque se presenta como un país sin “problemas raciales” ni racismo, promueve una matriz de diversidad racializada y asimétrica. La creencia arraigada en la inexistencia de negros e indios en Argentina ha llevado a la predominancia de aportes europeos en la construcción de la identidad nacional, perpetuando una visión racializada y jerárquica. Esta perspectiva racial se manifiesta en la valoración desigual de diferentes colectivos, donde la mezcla se orienta hacia la obtención de un tipo argentino esencialmente blanco y europeizado, basado en valores asociados a la civilización. Además, se observa una asimetría en la incorporación de indígenas al “caldero” argentino, con una expectativa de “blanqueamiento” que contrasta con la argentinización de los inmigrantes europeos. Esta dinámica revela una fuerte jerarquización interna, con ciertos grupos siendo más aceptados y valorados que otros en la construcción de la argentinidad.

Cierra este aparte el texto de Astrid Ulloa con su sugerente análisis del nativo ecológico. El noble salvaje, figura retórica de filósofos e ilustrados del siglo XVII y XVIII, imaginada como antípoda en pura anterioridad y exterioridad para sustentar unas críticas al industrialismo descarnado y a las alienaciones de la sociedad moderna, retorna a finales del siglo XX y principios del XXI encarnado en el indio ecológico para responder a las ansiedades morales de ambientalistas y antimodernistas. Esta articulación de la diferencia se aprecia con una fuerza inusitada en los imaginarios de un “ecólogo por naturaleza” que, en su imaginada radical diferencia con Occidente y la modernidad, encarnan unas relaciones armónicas con la “madre naturaleza”, con la pachamama.

Toda una eco-gubernamentalidad, en la cual unas gentes que cada vez más son interpelados y se imaginan a sí mismas como ancestrales y auténticos guardianes de la naturaleza, entrama el movimiento ambientalista global con las reivindicaciones locales y regionales de los pueblos indígenas. El nativo ecológico no opera simplemente desde arriba y desde afuera, no se explica únicamente como el producto de una maquinación de las ONG ambientalistas o de intereses de algunas entidades de gobierno, sino que interpela y constituye subjetividades políticas en quienes se reconocen como pueblos indígenas, se articulan y hacen suyas las retóricas y agendas de sus organizaciones.

Imaginando y administrando diferencia

En 1982, Néstor García Canclini publica *Culturas populares en el capitalismo*. Este libro evidencia los desplazamientos temáticos que se venían dando en nuestras antropologías, donde lo indígena y lo rural, sin ser abandonadas, ya habían dado paso a otros asuntos como las culturas populares y lo urbano. Estas transformaciones en el mapa de intereses se articulan a cambios teóricos. En el trabajo de García Canclini estos cambios incluyeron no sólo una lectura del marxismo con énfasis en Gramsci y su conceptualización de la hegemonía, del sentido común y de lo nacional popular, sino también un acercamiento a las contribuciones de Pierre Bourdieu sobre la relación entre distinción social y consumo cultural, así como su andamiaje conceptual (*habitus*, campo, capital simbólico, poder simbólico, entre otros).

El texto que acá publicamos, titulado “De lo primitivo a lo popular: interpretaciones de la desigualdad cultural”, es el primer capítulo de su libro. Allí García Canclini examina cómo han sido elaboradas los conceptos de cultura y diferencia en la antropología (que llevan a una idea de relativismo cultural), para proponer una noción de materialista de la cultura que permita dar cuenta de su papel en la producción de la desigualdad social. La cultura es pensada, entonces, como una dimensión específica de una formación social que no puede ser estudiada aisladamente. De ahí que proponga que la cultura la entienda “como un tipo particular de producción cuyo fin es comprender, reproducir y transformar la estructura social, y luchar por la hegemonía”. Esta preocupación teórica y política por las articulaciones entre cultura y poder acerca sus elaboraciones al campo transdisciplinario de los estudios culturales, en el que también ha sido un reconocido autor.

Posteriores libros suyos, con líneas teóricas cambiantes, como *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad* (1989) y *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización* (1995) confluyeron e impulsaron importantes debates en nuestras antropologías. Las discusiones sobre la modernidad, la interculturalidad y la globalización, al igual que acerca de los movimientos sociales, la democracia y la identidad marcaron el mapa de relevancia de nuestras antropologías en los años noventa. Los cambios no han sido solo generacionales, sino que también se han consolidado otros vocabularios, referencias teóricas y sensibilidades.

Para el caso de las antropologías hechas en México, Luis Reygadas examina precisamente cómo las problemáticas y orientaciones teóricas han cambiado en las últimas décadas. De unas antropologías en las décadas del sesenta y setenta más interesadas en la desigualdad, la explotación y la emancipación, con unas fuertes improntas marxistas, se ha pasado desde los años ochenta a un vuelco culturalista

preocupado por cuestiones como la diversidad, la etnicidad y el género, donde los enfoques constructivistas y el multiculturalismo han tenido un papel central.

Estas transformaciones no se explican simplemente por asuntos internos de la disciplina, sino que evidencian las estrechas conexiones de nuestras antropologías con los contextos sociales y políticos en las que se articulan y despliegan. Durante los últimos treinta años se modificó el mapa de intereses. La movilización en torno a los derechos en aras del reconocimiento de la diversidad en el marco del posicionamiento del multiculturalismo y las políticas de la identidad, se ha dado en gran parte a costa de abandonar las luchas contra la explotación y la desigualdad en clave de emancipación. Estas transformaciones de las marcas de época, no se circunscriben a México.

Prácticamente se diluyeron los análisis de la opresión económica para poner cada vez más en el centro la diferencia cultural. La transformación social y la emancipación dio paso a la reivindicación de derechos. El derecho como techo y las políticas de la diferencia galvanizaron los imaginarios teóricos y políticos de parte sustancial de nuestras antropologías.

Es en este marco que durante las últimas tres décadas, América Latina ha adoptado leyes, reformas constitucionales y políticas que reconocen activamente la diversidad cultural. También se han suscrito instrumentos jurídicos internacionales, como el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que forman la base de la legislación en 15 países de la región, que hasta el momento han ratificado ambos documentos. Las Naciones Unidas también establecieron la Década de los Pueblos Indígenas para complementar parte de este período (1994-2004). A finales de los años setenta se multiplican las ONG de apoyo a las organizaciones indígenas. A principios de los años ochenta se organizan movimientos indígenas a escala continental, e influyen en las innovaciones constitucionales, como ocurrió en varios países de la región, que abandonan el paradigma asimilacionista y reconoce los derechos originarios de los pueblos indígenas.

En su texto, José Antonio Figueroa establece una genealogía crítica de la cultura y de los dilemas que ciertas nociones esencialistas de diferencia y de cultura implican en los discursos que apelan a la interculturalidad. Figueroa indica varios de los problemas teóricos y políticos de las nociones de cultura que hacen parte de las herramientas de antropólogos, funcionarios y activistas. Una noción homogenizada y cosificada de cultura, tiende a borrar la diferencia y la desigualdad *al interior* de lo que aparecen como entidades establecidas (cultura, localidad, población). Al concebir la cultura como comunalidad con una identidad esencial que garantizaría una homogeneidad constitutiva, se ha dificultado entender la heterogeneidad constitutiva y la desigualdad al interior de las culturas. Una

imaginación política que aboga por la interculturalidad en estos términos no deja de ser profundamente limitada.

Una genealogía del concepto de cultura, como la que presenta Figueroa en su texto, permite entender cómo la cultura en tanto entidad objetiva, autónoma y que responde a leyes específicas, es un producto modernista que funda a la antropología misma. Un concepto de cultura que enfatice la homogeneidad se queda muy corto, por decir lo menos, para entender unas poblaciones y lugares donde las diferencias y contrastes de todo tipo se imponen. Así, Figueroa nos invita a considerar que reducir la cultura a un conjunto de características y rasgos uniformes, compartidos por todos los individuos y sectores sociales de una población, tiende a reproducir un fundamentalismo y reduccionismo culturalista. La alternativa teórica y política, la de la ironía a estos esencialismos, enfatiza la multiplicidad antes que la similitud, la heterogeneidad antes que la homogeneidad, la conflictividad y relaciones de poder antes que la armonía y una cohesión idealizada.

Dados estos dilemas, no han faltado quienes proponen abandonar las garantías teóricas y políticas de la cultura para pensar y transitar otros caminos. Unas etnografías de los usos de la cultura, que se imagina y hace en nombre de la cultura y la diferencia cultural, por quien y con qué efectos, cuáles son sus articulaciones en tanto gubernamentalidad o mercancía, como estrategia de marcación y disputa o como subjetividad, son algunos de los asuntos que hoy hacen también parte de las conversaciones en algunos escenarios de nuestras antropologías.

En este punto, el texto de Axel Rojas cuestiona el relato que establece un terso contraste entre el multiculturalismo como una política del estado en una a menudo confluencia con el neoliberalismo y la interculturalidad como la expresión desde abajo de los movimientos sociales indígenas y afrodescendientes que rompen con el eurocentrismo de la política y el estado. El mundo suele ser más complejo y contradictorio de lo que estos radicales contrastes suelen esgrimir. Los relatos de la interculturalidad se pueden trazar mucho antes en las políticas estadounidenses que en los movimientos sociales indígenas en América Latina, y junto al multiculturalismo, hunden sus raíces en procesos en los cuales, para bien o para mal, han estado involucradas también nuestras antropologías.

El congreso indigenista de Pátzcuaro⁶ en los años cuarenta y la declaración de Barbados⁷ a comienzos de los setenta fueron los escenarios donde se trazaron

6 Pátzcuaro (Michoacán, México) fue la sede del Primer Congreso Indigenista Interamericano, realizado entre el 14 y 24 de abril de 1940. De este Congreso se derivaron los criterios de una política indigenista de integración estatal que siguieron muchos países en América Latina.

7 La "Declaración de Barbados" de 1971 fue impulsada por antropólogos críticos del indigenismo estatal de integración de los pueblos indígenas y los procesos de etnocidio.

concepciones contradictorias: del indigenismo integracionista de estado, primero, a la solidaridad con las luchas por la emancipación de los pueblos indígenas después. Para los años noventa, con el giro al multiculturalismo y el posicionamiento del interculturalismo, los pueblos indígenas y afrodescendientes aparecen en tanto una evidente diferencia cultural.

Rojas en su texto muestra como estas apelaciones a la diferencia son desplegadas por una particular gubernamentalidad que busca orientar la conducta de individuos y poblaciones en nombre de su diferencia cultural. Gubernamentalidad que no es una simple imposición o coerción, sino que opera en los principios de inteligibilidad, configura sentido común, desde donde se establecen una serie de disputas, se reescribe la historia y se lee el mundo como pura resistencia. Gubernamentalidad que supone como contracara unas subjetividades políticas, no simplemente sometimiento y cooptación, sino también, y por eso mismo, configuración de ciertas fuerzas y disputas políticas, algunas visceralmente experimentadas desde abajo, desde afuera, desde los márgenes.

No podemos olvidar que el indigenismo representa una tradición latinoamericana de pensamiento social sobre las relaciones interétnicas que estuvo comprometida con la incorporación estatal de los pueblos indígenas. Sirvió también como plataforma discursiva para la representación de imaginarios sobre el indio. Ahora bien, según Alcida Ramos se puede hablar de un campo indigenista, donde estuvieron involucrados indios y no indios en la elaboración de nuevas realidades conceptuales y políticas. Este campo incluye a la iglesia, a poetas y novelistas, juristas y activistas de los derechos humanos, pero también a los propios antropólogos que asumían o cuestionaban la imaginación sobre los indios. En conjunto, el indigenismo edificó un corpus ideológico que creó la cuestión indígena y la tomó como su piedra fundamental. Tal fue su fuerza que se le podría denominar, en palabras de Alcida Ramos, un “orientalismo americano”.

Alcida Ramos ha propuesto el concepto de “indígena hiper-real” para destacar la profunda influencia histórica de la imaginación colonial que continúa manifestándose de manera significativa en numerosas representaciones y actuaciones relacionadas con la indianidad. Este término apunta a señalar la densidad histórica que impregna las percepciones y prácticas en torno a lo indígena. En un momento y contexto específicos, emergen una serie de expectativas, imágenes y restricciones que definen lo que se considera pensable o inadmisibles en relación con lo indígena. Estas representaciones de la indianidad no solo son el resultado de una nostalgia colonial profundamente arraigada, sino que también reflejan la búsqueda de una autenticidad percibida en unos “verdaderos” y “puros” otros. Sin embargo, estas proyecciones distorsionan la realidad de las poblaciones y geografías indígenas, dando lugar a construcciones idealizadas que no capturan de manera precisa su complejidad etnográfica y diversidad histórica.

Cierra este aparte del libro el texto de Rita Segato que aborda el contraste entre las alteridades históricas y las identidades políticas como una contribución a la crítica de ciertas expresiones del multiculturalismo que desconocen las particulares formaciones nacionales de alteridad en las cuales operan. Segato evidencia cómo se constituyen y circulan unas identidades que se anudan a unos imaginarios y agenda global que no necesariamente se corresponden con los específicos entramados históricos de las formaciones nacionales que en nuestra región han configurado y les han dado sentido a ciertas alteridades.

Aunque la formación de identidades transnacionales se distancia de las experiencias de la producción de las alteridades históricas locales, el despliegue de todo un aparato y recursos, a menudo desde unas posiciones morales que se imaginan como superiores, tienden a inocular sus imaginarios y sensibilidades. Precisamente el concepto “formaciones nacionales de alteridad” nos permite entender que los particulares procesos históricos de formación de nación producen ciertas alteridades con implicaciones y entramados de significación de sus otros internos (“los otros de la nación”, en palabras de Segato), pero también sus otros externos (los afuera de la nación). Las identidades nacionales encarnan estos singulares entramados de sentido, por lo cual “negro” o “afro” no implica lo mismo en Brasil, Argentina o Colombia.

Entre la antropología como trabajo y el trabajo de ser antropólogo

En las últimas décadas, se han experimentado una serie de transformaciones sustanciales sobre el hacer antropología en nuestros países. Las condiciones materiales y los entramados de sentido en los que se operaban nuestras antropologías en gran parte de los textos aquí publicados son en gran parte un asunto del pasado. El mundo se mueve con celeridad, eso lo sabemos. No solo en la academia, sino también en el mundo laboral. Más allá de estos contornos las demandas que se nos hacen son bien distintas de las de hace unas décadas. También hay cambios generacionales sustanciales, asociados a transformaciones en las expectativas disciplinarias.

En su análisis, Claudio Lomnitz examina precisamente algunos de estos cambios en las antropologías hechas en México y los retos que a su manera de ver están en juego con el futuro de la disciplina en ese país. Del auge de una antropología asociada a la Revolución y su papel en los relatos de la formación de la mexicanidad, que tiene por punto cumbre la creación del Museo Nacional de Antropología, se pasó a un lugar cada vez menos central en los imaginarios sociales y en el aparato de estado debido al posicionamiento del pensamiento crítico y el cuestionamiento de las políticas del indigenismo asimilacionista.

Para los años ochenta, la antropología es desplazada por la economía y la ciencia política como conocimiento experto relevante para el estado y el grueso de la sociedad. Dado que no se puede regresar al pasado glorioso de la disciplina, pero tampoco es viable reproducir el discurso contestatario de los años setenta, Lomnitz sugiere que una nueva relevancia de la antropología en México pasaría por el potencial de la etnografía para ofrecer conocimientos más adecuados del país.

Este texto es relevante para esta compilación porque pone en evidencia las condiciones históricas y nacionales en las que se constituyen y transforman nuestras antropologías. Muestra una labor antropológica más allá de los límites de la academia, entramada con momentos y proyectos históricos concretos que la convocan o marginan. Antropología también es un trabajo, a veces en las más altas esferas del estado y del diseño de las políticas públicas.

Gonzalo Díaz Crovetto presenta un análisis de las condiciones de precariedad de los contratos laborales de los antropólogos en los establecimientos académicos. La publicación de artículos en revistas de “alto impacto académico” (*papers*) es una demanda constante para los colegas, ya que del número y frecuencia de estas publicaciones depende en gran parte la evaluación de su desempeño, dándose situaciones en las que la renovación del contrato laboral se encuentra supeditada a cumplir con unas cuotas. Además de la publicación de *papers*, los colegas contratados en la universidad son presionados para que contribuyan con otros indicadores como la participación con ponencias en congresos y el obtener la financiación de proyectos de investigación en convocatorias nacionales e internacionales.

Todos estos requerimientos son colocados para alimentar formatos que se traducirán en indicadores que evidencian las ansiedades de unas burocracias académicas que, operando desde un incuestionado modelo gerencial, han devenido cada vez más poderosas y determinantes en establecer los criterios de relevancia de la labor de docentes e investigadores. El trabajo de los antropólogos en la academia está cada vez más supeditado a esta lógica productivista, donde lo que termina importando realmente está definido desde las burocracias académicas orientadas a la acreditación de programas y universidades.

Díaz Crovetto nos invita a pensar la antropología como trabajo, desde sus materialidades y condiciones de existencia. Un trabajo que en el establecimiento académico actual supone esas lógicas productivistas en torno a indicadores impuestas por las burocracias académicas así como la precarización para gran parte de los colegas. De ahí que Díaz Crovetto nos invita a pensar nuestras antropologías desde las condiciones realmente existentes para muchos. Las elucubraciones más abstractas e idealizantes, que suelen moverse en los registros del deber ser, no pueden esquivar las ineluctables situaciones mundanas en las que se despliegan nuestras existencias.

El texto que cierra esta parte final del libro es el de Alejandra Letona. Ella nos convoca a pensar nuestras antropologías no simplemente desde la reconocida figura del antropólogo como autor (aunque realmente aplica más para un norte que piensa y escribe en inglés), para hablar de lo que implica realmente el antropólogo como consultor. Para el contexto de la antropología en Guatemala, desde donde escribe Letona, el trabajo como consultor del antropólogo implica también una articulación y ruptura con el compromiso político como se daba con algunos antropólogos/as icónicos en el país.

La antropología no se circunscribe a la academia, sino que existe también como un trabajo más allá de la universidad o los centros de investigación. Los establecimientos antropológicos, por tanto, no solo suponen la dimensión académica, sino también la profesional. Hoy gran parte de la práctica profesional de los antropólogos se hace por fuera del mundo académico, el cual emplea a una reducida parte de los egresados. Además de los nichos convencionales como las políticas de Estado dirigidas a poblaciones étnicas que desde siempre habían sido un campo para los antropólogos, en las dos últimas décadas se han abierto nuevos escenarios en los cuales los antropólogos se desempeñan profesionalmente. En el aparte final se enuncian algunos de los nichos por fuera de la academia en los que los antropólogos han venido encontrando diferentes lugares y funciones.

Pretendemos con este libro destacar el carácter público de la antropología latinoamericana. Sin negar su perfil académico que sigue presente en circuitos temáticos especializados, con su red de publicaciones y conectados a espacios de reproducción de saberes, nos interesa que los lectores tomen nota de la necesidad de historizar la tensa relación que ha existido entre el mundo intelectual de los antropólogos y sus relaciones con el campo de la política. No han sido pocas las ocasiones en que los antropólogos se han involucrado en los debates públicos sobre los procesos de democratización cultural y han insistido políticamente en el reconocimiento de los derechos de poblaciones racializadas y subalternizadas. Como ya hemos señalado, Teresa Caldeira (2007) insiste en que comprendamos las intenciones políticas y morales de los antropólogos. Reconocer este hecho es estratégico porque impacta en los estilos de escritura etnográfica, forjando un acento particular en la producción de conocimiento antropológico en América Latina.

De la mano del razonamiento de George Stocking (1968), procuramos escapar del presentismo anacrónico que aun permea la mayoría de los balances ideologizados de la disciplina. Lo que buscamos con este libro es esquivar cualquier indicio de historia canónica que señale influencias conceptuales superiores; tampoco perseguimos designar prístinas “genealogías” epistemológicas de padres fundadores, “descendencias” temáticas o establecer “linajes” clasificatorios de profesores

prestigiosos y pupilos disciplinados defensores de memorias institucionales que resguardar. Como el lector descubrirá muy pronto, este libro no pretende dar cuenta de todos los temas analizados por la antropología en la región, meta por demás enciclopédica e inabarcable. Más bien, enfocándonos en el saber intelectual de los antropólogos y sus conexiones con los debates públicos, aspira a ofrecer un conjunto de indagaciones históricas que parecen urgentes y pertinentes hoy en día, casi un siglo después de inaugurada la enseñanza y la investigación de la antropología América Latina.

Por estas razones, al armar este libro incluimos unos textos y autores, pero dejamos por fuera un número infinitamente mayor de colegas y trabajos. Los primeros bocetos de la tabla de contenido eran mucho más ambiciosos y abarcales. Incluían, por ejemplo, algunos autores que bien podríamos considerar pioneros en lo que concebimos como nuestras antropologías. En algún momento pensamos en otras temáticas articuladoras, como los abordajes de la violencia, los feminismos o las contribuciones y críticas de antropólogos indígenas y afrodescendientes. Sabemos que toda elección es interesada, lejos se encuentra de ser neutral. Reconocemos que nuestras particulares trayectorias intelectuales, afectividades y posicionamientos políticos no son ajenos en los contenidos que finalmente constituyen este libro. Esto no significa que los materiales reunidos no sean relevantes.

Se espera que los textos que integran este libro, que reconocemos como parcial y que no agotan la diversidad de temas, tendencias y orientaciones de la antropología, ayuden a clarificar los futuros y conflictivos escenarios de América Latina. Las lectoras y los lectores, como siempre, definirán sus aciertos, recepción y circulación.

Referencias citadas

- Caldeira, Teresa. 2007. *Ciudad de muros*. Barcelona: Gedisa
- Geertz, Clifford. [1973] 1996. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2019. *Otras globalizaciones*. México: Gedisa.
- Said, Edward. [1978] 2004. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Stocking, George W. 2002. Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras. *Revista de Antropología Social*. (11): 11-38.
- _____. 1982. Afterword: A view from the center. *Ethnos*. 47 (1): 173-186.
- _____. 1968. "On the limits of 'presentism' and 'historicism' in the historiography of the behavioral sciences". En: *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. pp. 1-12. New York: The Free Press.

- Trouillot, Michel-Rolph. 2011. *Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Velho, Otávio. 2008. "Las pictografías de la tristesse: una antropología sobre la construcción de nación en el trópico y sus representaciones". En: Arturo Escobar y Gustavo Lins Ribeiro (eds.), *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. pp. 313-334. Popayán: Envió Editores-Ciesas.
- Wolf, Eric [1982] 1987. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.