

- Molano, Alfredo. 1998. "Cartagena Revisited: Twenty Years On". En Orlando Fals Borda (ed.). *People's Participation: Challenges Ahead*. Apex Press, Intermediate Technology, Nueva York y Londres, pp. 105-130.
- Navarro, Zander. 2010. "From Municipal Innovations to the Culturally Embedded Micro-Politics of (Un)emancipated Citizens: The Case of Poor Recyclers in Porto Alegre". En Jenny Pearce (ed.). *Participation and Democracy in the Twenty-First Century City*. Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp. 76-100.
- Reason, Peter. 1994a. "Inquiry and Alienation". En Peter Reason (ed.). *Participation in Human Inquiry. Research with People*. SAGE, Londres, pp. 9-15.
- _____. 1994b. "Three Approaches to Participative Inquiry". En Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln (eds.). *Handbook of Qualitative Research*. SAGE, Thousand Oaks, pp. 324-339.
- _____. 2003. "Cooperative Inquiry". En Jonathan Smith (ed.). *Qualitative Psychology: A Practical Guide to Research Methods*. SAGE, Londres, pp. 205-231.
- _____. y John Rowan (eds.). 1981. *Human Inquiry: A Sourcebook of New Paradigm Research*. John Wiley & Sons, Chichester.
- _____. e Hilary Bradbury. 2001. "Introduction: Inquiry and Participation in Search of a World Worthy of Human Aspiration". En Peter Reason e Hilary Bradbury (eds.). *Handbook of Action Research: Participative Inquiry and Practice*. SAGE, Londres, pp. 1-14.
- _____. y William R. Torbert. 2001. "Towards a Transformational Science: A Further Look at the Scientific Merits of Action Research". *Concepts and Transformations: The International Journal of Action Research and Organisational Renewal*, vol. 6, núm. 1. AI & Society, Springer, Londres, pp. 1-37.
- Rowan, John y Peter Reason. 1981. "On making sense". En Peter Reason y John Rowan (eds.). *Human Inquiry: A Sourcebook of New Paradigm Research*. John Wiley & Sons, Chichester, pp. 113-140.
- Schrijvers, Joke. 1997. "Participation and Power: A Transformative Feminist Research Perspective". En Nelson Nici y Susan Wright (eds.). *Power and Participatory Development: Theory and Practice*. Intermediate Technology, Londres, pp. 19-29.
- Wright, Susan y Nici Nelson. 1995. "Participatory Research and Participant Observation: Two Incompatible Approaches". En Nici Nelson y Susan Wright (eds.). *Power and Participatory Development: Theory and Practice*. Intermediate Technology, Londres, pp. 43-59.

Capítulo 31

Red de Antropologías del Mundo: intervenciones en la imaginación teórica y política de la práctica antropológica

Eduardo Restrepo y Arturo Escobar

La actividad teórica es también una
práctica [...] un instrumento para
cambiar el mundo (o evitar que cambie).
Jesús Ibáñez (1985: 216)

Las palabras sin acción son vacías.
La acción sin palabras es ciega. Las
palabras y la acción, por fuera del
espíritu de la comunidad, son la muerte.
Comunicado de la Minga de Resistencia Social
y Comunitaria de Colombia

Introducción

Las relaciones entre conocimiento, poder y práctica política en la antropología han sido formuladas principalmente en relación con el fuera de la disciplina. Los términos de "antropología comprometida", "antropología solidaria", "antropología crítica" y "antropología militante", planteados desde la década de 1970 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.

No obstante lo valioso de este conjunto de experiencias y conceptualizaciones, se puede afirmar que en general las relaciones entre conocimiento, poder y práctica política en la disciplina antropológica no tomaban en consideración, centralmente, a la disciplina misma puesto que se limitaban a establecer una división tajante entre una antropología convencional (también denominada burguesa, positivista, academicista, metropolitana,

etc.) y una antropología comprometida (o, dependiendo de la corriente, militante, solidaria, crítica, del debate, política, revolucionaria, etc.).¹ Entre los más radicales, esta división significaba abandonar de manera definitiva la disciplina para plantear, de un lado, la antropología y, del otro, el activismo o la práctica política.

Es curioso cómo, más de treinta años después, se siguen pensando las relaciones entre conocimiento, poder y práctica política en la disciplina antropológica desde esta gran división: un monolítico ellos en contraste con un monolítico nosotros que, por lo demás, tiende fácilmente a ser objeto de moralizaciones.² Al operar desde esta "gran división", las relaciones entre conocimiento, poder y práctica política en la disciplina antropológica parecieran sólo tener cabida con respecto a unos actores que están "fuera" de la disciplina, obliterando así la posibilidad de examinar con más detenimiento cómo operan estas relaciones en la disciplinación misma de los antropólogos y en sus subjetividades. No pocos de los antropólogos que se imaginan a sí mismos como "progresistas" (término del Norte para referirse a quienes en ciertos países de América Latina son denominados "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 emancipante. Por eso, tienden a pasar por alto la pregunta de cómo las articulaciones de poder troquelan el conocimiento antropológico y sus propias subjetividades.

El presente capítulo aborda esta pregunta –y, en forma más general, la relación entre conocimiento, poder y práctica política– desde la perspectiva de las elaboraciones colectivas que se han desarrollado en el marco de la Red de Antropologías del Mundo. Una de las preocupaciones centrales de esta Red son las relaciones de poder que se tejen al interior y entre las diferentes maneras de hacer y pensar las antropologías. Esta preocupación no es nueva, sobre todo para los antropólogos de América Latina o África (por poner dos ejemplos claros) 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 muchas maneras distintas somos los herederos de un sinnúmero de discusiones dadas en múltiples momentos y lugares, aunque se nos escape a veces su justa comprensión y magnitud. Como esperamos exponer en este texto, en la Red venimos ensayando formas de interpretar y encarar estas relaciones de poder para buscar explorar dimensiones que antes no eran tan evidentes o sobre las cuales no se realizaron los énfasis que hoy nos parecen cruciales.

Los planteamientos que presentamos a continuación responden a nuestra particular manera de entender las discusiones que hemos sostenido de manera colectiva 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 nuestros planteamientos como "la posición" de los participantes de la Red. Digamos que sería más preciso entenderlos como una particular "puesta en limpio" de innumerables conversaciones (algunas de ellas por escrito) que (afortunadamente) se encuentran aún en proceso. Nuestro lugar no pretende ser el de la certeza ni el de la totalización, aunque por la comodidad de la redacción parezcan a veces indicar lo contrario.

Podemos partir del planteamiento de que las antropologías del mundo, como problemática, implican, al menos, tres aspectos interrelacionados: 1) un naciente 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, y 3) un proyecto de intervención con base en esa visualización y posicionamientos, desde la modalidad de las redes.

Para ofrecerle al lector insumos sobre la trayectoria y las características de la Red de Antropologías del Mundo empezaremos el capítulo con una breve introducción sobre su creación y cuáles son algunas de las actividades y momentos de esta Red. Luego abordaremos algunos de los desplazamientos teóricos que constituyen el naciente encuadre conceptual de las antropologías del mundo. En la tercera parte expondremos brevemente cómo entendemos la Red e ilustraremos algunas de las prácticas concretas relacionadas con nuestra revista electrónica que nos parecen iniciativas relevantes para contribuir a revertir ciertas prácticas académicas dominantes. En la cuarta parte, indicaremos algunas de las reacciones y cuestionamientos que han suscitado nuestros planteamientos sobre las antropologías del mundo. Cerramos el capítulo con el comentario desde la perspectiva de la Red de Antropologías del Mundo de cómo lo analizado contribuye a la discusión de las relaciones entre conocimiento, poder y prácticas políticas en la disciplina antropológica.

Red de Antropologías del Mundo

La Red de Antropologías del Mundo-World Anthropologies Network (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 correos electrónicos de quienes se consolidarían como su núcleo impulsor inicial. La Universidad de Carolina del Norte, en Chapel Hill, es uno de los escenarios donde se sostuvieron muchas de estas conversaciones, debido a la confluencia allí de algunos de los participantes de este núcleo 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. Igualmente, hemos participado con simposios, organizados por la Red, en el marco de congresos de antropología (ya sea nacionales o regionales) en Argentina, Colombia, los Estados Unidos e Inglaterra.

Como colectivo hemos escrito varios artículos, publicados en diferentes revistas en inglés y castellano. Algunos de los miembros de la Red, de forma individual o en parejas, han escrito algunos textos en los que se ha ido recogiendo ciertos puntos derivados de las conversaciones desarrolladas dentro de la Red. Igualmente, hemos publicado varios números de una revista electrónica, en nuestra página en la web, que recogen muchos de los trabajos de los miembros de la Red, pero también de otros colegas con preocupaciones confluyentes.

Otra de las actividades de la Red se ha reflejado en la docencia. Varios de sus miembros hemos coordinado la enseñanza de seminarios de posgrado en los Estados Unidos (Universidad de Carolina del Norte-Chapel Hill y Universidad de California-Davis), Brasil (Universidad de Brasilia) y Colombia (Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca y Universidad del Magdalena) para discutir la relación entre la antropología y las antropologías otras. Estas experiencias nos han llevado a buscar apoyo en la elaboración y en la enseñanza de programas de entrenamientos doctorales (como el programa en la Universidad del Cauca en Popayán, Colombia), así como a diseñar una red regional de doctorados en América Latina que exploren la combinación de las tecnologías virtuales con los cursos presenciales en los procesos de enseñanza (que todavía está en borrador).

Constituida por antropólogos de diferentes países del mundo, aunque con una presencia mayoritaria de latinoamericanos, la Red ha tenido diferentes momentos. El primero es el de su gestación, que va hasta 2003, con una actividad sustancial de intercambio, a través de correos electrónicos, entre el núcleo impulsor inicial (compuesto por seis colegas). En ese momento se expusieron muchas discusiones, se intercambiaron referencias bibliográficas y se comenzó a escribir colectiva e individualmente los primeros textos. El periodo de 2003 a 2006 es un momento de intento de ampliación de la Red. En él se crea la página electrónica, se publica el primer número de la revista electrónica, se llevan a cabo los primeros seminarios en diferentes lugares y se formula una investigación sobre la etnografía de la formación de los antropólogos, a ser realizada en Argentina, Brasil y Colombia. Desde 2006 a la actualidad los planteamientos de la Red se han ido visibilizando en las publicaciones, pero las iniciativas colectivas

y las comunicaciones son bastante esporádicas entre los cerca de cuarenta antropólogos inscritos en la Red.

Desplazamientos teóricos

Una de las características de los primeros momentos de la Red de Antropologías del Mundo fue la del emprendimiento de diferentes exploraciones teóricas. Y aunque hoy existen ciertos puntos que más o menos se comparten, nos encontramos lejos de tener una claridad absoluta o un total acuerdo sobre el conjunto de categorías que constituyen las condiciones de posibilidad teóricas de la RAM-WAN. Esto no lo experimentamos como un problema, sino más bien como un indicador de la vitalidad y la flexibilidad de la conceptualización colectivamente elaborada desde la Red.

Desde sus comienzos, hemos tenido cierta seguridad de que la problemática que constituía lo que ahora denominamos "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 nos ha empujado a ensayar diferentes categorías. Antes de presentar cada una de las categorías propuestas, será, quizás, más productivo indicar los desplazamientos teóricos más generales que hemos realizado en nuestra conceptualización de las antropologías del mundo. De acuerdo con nuestro punto de vista, tres fueron los desplazamientos más relevantes en el proceso de pensar las antropologías del mundo.

1. En los primeros borradores producidos pensábamos la antropología en singular, a veces usando el singular y el plural conjuntamente, recurriendo a la barra (antropología/s). Aunque era evidente que había diferentes tradiciones y formas de hacer antropología en el mundo, nos debatíamos en cómo entender y hasta dónde situar la diferencia. Una problemática que surgió en ese momento (y que aún se mantiene como tensión) es la de si la diferencia significa sólo un descentramiento de la disciplina, pluralizándola, pero manteniendo la idea de que estas diferencias operan en el marco de "una" disciplina o si, por el contrario, tomar en serio la diferencia entre las antropologías nos conducía inevitablemente a un cuestionamiento de la idea de una "única" disciplina (y, en tal caso, a la interrogante de cuáles serían sus implicaciones).

Para decirlo en otras palabras, pensábamos en dos posibilidades respecto a la diferencia en y entre las antropologías. Primero nos preguntamos si una asumida "matriz disciplinar" (Cardoso de Oliveira 1999-2000, 2004) definiría unas comunalidades teóricas, metodológicas y de paradig-

mas más allá de las variaciones de los estilos nacionales, regionales o epocales. O, por el contrario, ¿sería esta supuesta comunalidad profunda más una narrativa que, al contrastarla con una etnografía de las antropologías en diferentes partes del mundo, perdería cualquier contenido, evidenciando, más bien, relaciones de poder que tienden a inventar-naturalizar genealogías, autores y "tradiciones"? Aquí se abre una tensión que abordaremos más adelante. Más allá de la respuesta a este cuestionamiento, el movimiento hacia la pluralización del análisis es un desplazamiento teórico importante en nuestra elaboración de las antropologías del mundo.

Esta pluralización tuvo como consecuencia más relevante el abandono de la suposición de que existe algo así como una "antropología auténtica" (identificada por lo general con las "tradiciones" francesa, inglesa y estadounidense) y de que sus variaciones deben ser consideradas como copias (las más de las veces diletantes), que sólo de forma parcial (un "no todavía") y heterodoxa logran aparecer como antropología (localizadas, esta vez, fuera de las "grandes tradiciones"). Al contrario, la singularidad de cada una de las articulaciones antropológicas en las distintas locaciones debe ser entendida en sus propios términos y no como aberraciones o variantes de un patrón definido de antemano. Ahora bien, es importante clarificar desde el comienzo que esta singularidad no la entendemos desde una posición celebratoria de un nativismo o particularismo epistémico esencialista. Sobre este último punto, como lo abordaremos más adelante, nunca sobra subrayar que la propuesta de las antropologías del mundo no es una celebración de los particularismos en aras de plantear una especie de multiculturalismo, de políticas de la identidad o de la acción afirmativa para mejorar "la antropología".

En suma, esta pluralización apunta a descentrar la idea de una genealogía y unas trayectorias englobadas en un único y coherentemente feliz proyecto disciplinario. Esta pluralización no es el simple reconocimiento de que existen diferencias entre comunidades nacionales, regionales o locales, en las cuales gravitan ciertas discusiones, preguntas y se consolidan determinados "estilos" o "acentos". No pensamos la diferencia entre las antropologías como suplemento, un accidente o un derivado de una identidad primordial y trascendente. Pero de ello no se deriva que entendamos las diferentes antropologías como entidades discretas resultantes del aislamiento y entrampadas en sus inconmensurabilidades y particularismos. Su diferencia es más un resultado de las constantes y múltiples relaciones (dialogales y de poder), en diferentes escalas, que de su aislamiento.

2. No sin tensiones (como lo veremos más adelante), otra de las ideas que constituyen las condiciones de posibilidad teóricas de las antropologías del

mundo consiste en abandonar una lectura esencialista de la antropología (o, mejor, de las antropologías) para llamar la atención sobre las prácticas concretas (lo que los antropólogos realmente hacen y dicen como tales), así como sobre las relaciones que permiten (o no) estas prácticas. Dejar de pensar en definir (normativamente) la antropología (o las antropologías). Abandonar la tentación de plantear una definición de objeto, de método, de orientación teórica o de contenido que establezca una identidad de la disciplina de una vez y para siempre, para 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 locaciones concretas deben ser tomadas en consideración para evitar disputas inagotables y estériles que pretenden saldar en abstracto (y de forma normativa) lo que constituiría la comunalidad y las diferencias en y entre las antropologías. Esta des-ontologización de las antropologías sugiere un proyecto de investigación que está por desarrollarse: el trazado de las "genealogías" de las diferentes antropologías, pero no determinándolas a partir de un tipo-ideal normativo sino centrándonos en las prácticas y relaciones concretas (y no sólo de aquellas estrictamente definidas como "académicas").³

Una de las implicaciones más sustantivas de este planteamiento radica en que, una vez situados en el plano de las prácticas se hace evidente que los contornos entre lo antropológico y no antropológico (las fronteras disciplinarias) y, más aún, entre lo académico y no académico (las fronteras que definen el "conocimiento experto") se desdibujan o, por lo menos, 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 la que se podría diferenciar de una vez y para siempre lo que es lo antropológico de lo que no lo es. Menos aún se podrán postular unos principios epistemológicos que distingan y le otorguen 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 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 constituye el tercer desplazamiento que define las condiciones de posibilidad teórica de las antropologías del mundo. Partimos de reconocer que han sido innumerables las críticas he-

chas a la disciplina antropológica en muchas partes del planeta. Muchas han sido emitidas por los mismos antropólogos y antropólogas, ya sea desde una actitud reformista o desde la pretensión de una transformación radical. Otras han sido enunciadas desde una posición que se postula como exterior a la antropología, ya sea porque quienes las mantienen se visualizan desde otras disciplinas (así como desde enfoques inter/transdisciplinarios) o fuera del establecimiento académico. El mapeo exhaustivo de estas críticas es una labor que está por realizarse, sobre todo si incluye las críticas desarrolladas desde los establecimientos antropológicos periféricos, que tienden a ser desconocidas fuera de éstos (o, lo que es más patético aún, ignoradas dentro de éstos).

Debido a nuestras propias trayectorias intelectuales en la conceptualización de las relaciones de poder en y entre las antropologías en el mundo, resultaron de particular inspiración los planteamientos del antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira y del antropólogo mexicano Esteban Krotz (1993, 1997). 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 a una reflexión, en términos de geopolítica, acerca de 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 acertadamente la atención sobre los silenciamientos e invisibilizaciones de esas antropologías, sus historias y trayectorias. Las antropologías del Sur aparecían entonces como unas "antropologías sin historia" (en un interesante giro del concepto de Eric Wolf de "gente sin historia"), marginadas por lo que puede considerarse como unas políticas de la ignorancia.

También fueron inspiradores dos artículos publicados en 1982 en la revista *Ethnos*: 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 Jr. (1982) nos interesó su distinción entre las antropologías orientadas hacia la construcción nacional (*nation-building*) y las antropologías orientadas hacia la construcción imperial (*empire-building*), al igual que su diferenciación de las antropologías periféricas (las secundariamente metropolitanas, como en Suecia y Polonia; las de los asentamientos blancos, como en Canadá y Brasil, y las de ex colonias, como en la India y Sudán). De Stocking Jr. retomamos, entonces, una actitud de historización de cómo se han configurado las antropologías a partir de modelos de otredad en relación con prácticas coloniales e imperiales (ya sea en territorios coloniales o en el propio Estado mediante

el colonialismo interno) y su invitación a una etnografía de las múltiples articulaciones de los establecimientos antropológicos periféricos, dependiendo de las particulares interfases de la diferencia en las formaciones nacionales.

Por su parte, la introducción de Gerholm y Hannerz (1982) proponía 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. Releer, hace poco, esta introducción nos produjo la grata sensación de encontrar en sus líneas, plasmadas con una claridad y sencillez pasmosas, no pocas de las formulaciones a las que hemos llegado como resultado de largos debates e intercambios en la Red y que, cuando trabajamos por primera vez tal introducción, no se nos hicieron transparentes.

A estos textos seminales podemos añadir los debates en torno a las "antropologías indígenas" (Fahim y Helmer 1980) y las "antropologías nativas" (Jones 1988 [1970], Narayan 1993), así como nuestro descubrimiento de un momento particularmente crítico de la antropología estadounidense, expresado en el libro *Reinventing Anthropology* (Hymes 1974 [1969]).⁴ Otros insumos relevantes fueron la etnografía de la articulación de las relaciones sociales y los supuestos de la sociedad estadounidense en relación con las prácticas de la antropología en ese país llevada a cabo por el antropólogo brasileño Roberto Kant de Lima (1992), así como la noción de "antropologías con acento", sugerida por su colega Teresa Caldeira. Tampoco podemos pasar por alto el artículo del antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (1991) sobre el "lugar del salvaje", en el que argumenta 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 resultó importante para la visión de las antropologías del mundo el trabajo del surafricano Archie 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 antropologías dominantes y antropologías subalternizadas. La discusión entre los integrantes de la Red nos 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 antropologías subalternizadas. La ventaja de la noción de “antropologías hegemónicas” sobre la de “antropologías metropolitanas” radica en que se rompe con la tendencia a asumir la relación de 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.

Con la noción de antropologías hegemónicas puede vislumbrarse cómo en un establecimiento antropológico como el estadounidense, el inglés o el francés (que tienden a identificarse como antropologías metropolitanas) operan antropologías hegemónicas pero también hay múltiples antropologías subalternizadas que son relegadas a esta situación precisamente por la consolidación de las antropologías hegemónicas. De la misma manera, en países como Brasil, México o Colombia, el establecimiento antropológico comprende tanto antropologías hegemónicas como subalternizadas. Así, no hay una correspondencia entre establecimientos antropológicos metropolitanos y antropologías hegemónicas, ni tampoco entre establecimientos antropológicos periféricos y antropologías subalternizadas. Por tanto, el concepto de antropologías subalternizadas no se superpone con los de antropologías del Sur, antropologías periféricas ni antropologías nativas o indígenas.

La ventaja de la noción de antropologías hegemónicas sobre la de antropologías dominantes es que la primera se refiere menos a la imposición que a la configuración de los términos en los cuales se dan las disputas y las disensiones, se trata menos del desvanecimiento de la diferencia que de su producción y organización. La instauración de cánones, y su naturalización, es uno de los efectos de la operación de las antropologías hegemónicas. Siempre en disputa permanente por el liderazgo, en una pluralidad y en un juego de equilibrios inestables, ésta es la noción de hegemonía. Lo que permite la noción de hegemonía no es un juicio moral sino la descripción de una correlación de fuerzas, un juego de visibilidades/silenciamientos.

Cuando se piensa en términos de antropologías dominantes, al contrario, se tiende a considerar que unas antropologías se han impuesto por la coerción y que someten, principalmente por la fuerza, a las otras. Por eso, preferimos la noción de antropologías hegemónicas y antropologías subalternizadas.⁵ Estas antropologías se encuentran estrechamente relacionadas no sólo con un establecimiento particular, sino también, aunque de diferentes maneras, con las relaciones entre los diferentes establecimientos en el nivel regional y planetario. Por tanto, con el concepto de “sistema mundo de la antropología” hemos llamado la atención no sólo sobre la diferencia entre las antropologías practicadas en los diferentes países o re-

giones del mundo, sino también entre las relaciones estructurales de poder entre éstas.

En suma, este tercer desplazamiento pretende extender, más aún, las nociones de antropologías metropolitanas/periféricas o la de antropologías del Sur para pensar la singularidad y las relaciones de poder en y entre las antropologías en términos de antropologías hegemónicas y antropologías subalternizadas.

Imaginar la Red

Desde un primer momento, la idea de la Red estuvo 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”, elaborado en la primera mitad de 2001, la noción de red formaba parte de su conceptualización. El primer borrador de este documento dedicaba una detallada disquisición teórica a cómo se entendía la noción de red y por qué era pertinente como modalidad de intervención para las antropologías del mundo.⁶

El término *enredarse* encerraba la pretensión de construir activamente una red y, más aún, una propuesta fundada en un ser-en-red. Aunque el término no satisfacía del todo a algunos de nosotros por la connotación que tiene en castellano de estar entrampado, lo utilizamos en la presentación de la primera versión de nuestra página electrónica y en el primer artículo publicado por el colectivo. Ya en ese momento nos importaba lo que hacíamos porque suponíamos que las prácticas de intervención o las formas en que pretendíamos habitar nuestra propuesta no eran secundarias ni simples apéndices al contenido, a nuestra manera de concebir la propuesta. La Red no era sólo un instrumento para poner a circular o para posicionar ciertas concepciones, sino que encarnaba en sí misma nuestra 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”), argumentábamos sobre lo anterior 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 aspectos. La Red deberá ser [...] el lugar de actuación para la constante conexión de puntos neurálgicos –bien sean éstos 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-conteni-

do-objetivo puede expresarse metafóricamente con la figura: enredarse; es decir, como un acto permanente de conexión por el cual articula la red que lo regenera y que alimenta las formas de conocimiento y las políticas encadenadas y/o producidas a través de ésta (2003: 10).

La Red no ha sido pensada para limitarse a lo digital, a su existencia en Internet. Aunque las tecnologías digitales son de gran relevancia, la idea nunca se ha circunscrito únicamente 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 para tejer la red deben utilizarse muchos medios y procesos, desde eventos concretos en diferentes partes del mundo (por ejemplo, los simposios en congresos antropológicos realizados en Colombia y Argentina en años recientes), la circulación de recursos materiales y conversaciones e interacciones cara a cara, hasta el apoyo a procesos puntuales de formación de nuevas generaciones de antropólogos (como la elaboración compartida de programas de cursos) o la visualización de 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 actividad de pensar las antropologías del mundo, todavía falta mucho por hacer para contar con una red descentrada, provista de múltiples nódulos y con la capacidad de contribuir activamente a la transformación de las condiciones de visibilidad en y entre las antropologías del mundo en general.

Dentro de las actividades que hemos desarrollado desde la Red, cabe destacar la revista electrónica. Los cuatro números hasta ahora publicados responden a unas políticas editoriales derivadas de las discusiones de la Red y su propósito está dirigido a intervenir en ciertas prácticas académicas que tienden a dominar cada vez más la producción del conocimiento antropológico. Una de ellas es la del monolingüismo imperante en el grueso de las colectividades antropológicas de conversación, así como el creciente dominio del inglés en los escenarios regionales y globales. De ahí que la revista publique en diferentes idiomas y que partamos de la premisa de que no todo debe ser traducido al inglés o del inglés. Es más, como anotamos 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 el *copyright* y la idea reificada del autor-individuo también son objeto de intervención en la Red en general y en la revista en particular. La Red se ha inspirado en las concepcio-

nes de circulación de los conocimientos puestas en prácticas en las figuras del *copyleft* o el *creative commons*. Ambas propuestas cuestionan la posición política de que el conocimiento (antropológico o de cualquier otro tipo) debe estar limitado en su circulación por los imperativos del capital. Antes que limitar, la idea del *copyleft* y del *creative commons* es posibilitar la libre circulación de los productos intelectuales, en consonancia con su irreducible naturaleza colectiva y política. Además de lo anterior, en la revista se cuestionan los supuestos y las implicaciones de la indexación, así como la parafernalia de los pares evaluadores (*peer reviewed*) para la aprobación de la publicación de los artículos. Tal como operan en la actualidad, en ambos procedimientos se tiende a reproducir ciertas modalidades de posicionamiento de las antropologías hegemónicas. Como anotamos en la presentación: "Qué se mide y qué no, cómo se hace, quién lo hace y bajo qué supuestos y entramados institucionales constituyen uno de los más sutiles, pero efectivos mecanismos de normalización y consolidación de cánones de las antropologías dominantes y hegemónicas".

También hemos ensayado la autoría colectiva no sólo entre los miembros de la Red con más cercanía entre ellos, sino también, y esto es lo más relevante, desde la figura del Colectivo WAN. La dificultad de escribir a muchas manos la hemos compensado con las discusiones a partir de borradores previos, en las que aprendemos enormemente y en las que el respeto por el pensamiento del otro ha dejado de ser una retórica para dar paso a la negociación argumentativa para determinar las posiciones asumidas como colectivo. Pero lo más interesante de esta práctica escritural radica en que la figura colectiva resulta ser 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 de los artículos de autoría colectiva han comenzado a darse una serie de reacciones y cuestionamientos a nuestras elaboraciones sobre las antropologías del mundo. Algunas de estas reacciones y cuestionamientos pueden entenderse como puntuaciones a faltas de precisión o claridad en la exposición de nuestros planteamientos, mientras que otros están dirigidos a indicarnos aspectos problemáticos que no habíamos contemplado lo suficiente. En general, han sido muy valiosos para visualizar nuestras limitaciones. Los presentaremos aquí, para retomar después, en la siguiente sección, la discusión sobre las relaciones entre conocimiento, poder y

prácticas políticas en la disciplina antropológica desde la perspectiva de la Red de Antropologías del Mundo. Entre las disímiles reacciones y cuestionamientos de los que hasta ahora hemos tenido noticia, caben destacar los siguientes:

1. *Lugar y peso de la teoría.* Una de las reacciones entre los colegas (en la Red o fuera de ella) ha sido la de indicar el gran peso de la teoría en nuestros planteamientos. Esto lo han notado en la manera cómo se tejen en concreto las líneas de argumentación, pero también en la recurrencia de una serie de conceptualizaciones que sólo los conocedores de ciertas discusiones teóricas manejan. Un conjunto de preguntas surge aquí: ¿cómo se incorpora y opera la "teoría" en nuestros planteamientos sobre las antropologías del mundo? ¿Responden nuestras prácticas de teorización a modalidades naturalizadas 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 empujando aún más el cuestionamiento: ¿qué es la "teoría"? ¿Toda teoría está necesariamente enmarcada en un logocentrismo de corte occidental? Y también las preguntas, con más implicaciones para nuestra idea de la Red: ¿es indispensable la teorización emprendida para el proyecto de visualizar y transformar las relaciones de poder en y entre las antropologías y los antropólogos? ¿No habría una inflación teórica en nuestros planteamientos?

2. *Colonialismo intelectual.* Otra de las observaciones que se han hecho sobre el tono y el contenido de algunos de los textos que hemos producido radica en anotar que, a pesar de las buenas intenciones (de las cuales, como dice un conocido refrán, "se encuentra empedrado el camino al infierno"), se está haciendo 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 ha ido posicionando paulatinamente por encima del francés. Así, se nos ha llamado la atención por la contradicción de que nuestros conceptos, fuentes teóricas y estilo de argumentación se encuentran claramente ligados a teorías y modalidades de la antropología dominante (las cuales circulan principalmente en la teoría social estadounidense) cuando abogamos por una visibilización y posicionamiento de otras antropologías.

Esto introduce una serie de preguntas: ¿hasta dónde es esta observación acertada? Y, si no lo es, ¿por qué alguien puede percibir nuestros planteamientos de esta forma? Y, más en concreto, ¿qué impactos puede generar este hecho (efectivo o imaginario) en la configuración de la Red de

Antropologías del Mundo y en la forma como hemos abordado la problemática de las antropologías del mundo? ¿No deberíamos ser consecuentes con lo que estamos planteando y 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, recurrir a ese lenguaje, fuentes teóricas y estilo, ¿no es una suerte de colonialismo intelectual en nuevas (o aun viejas) ropas? ¿No estamos reforzando ciertas constricciones disciplinarias que subalternizan diferentes modalidades de la práctica e imaginación antropológica –quizá "menos teóricas"– en vez de problematizarlas y permitir la pluralización del paisaje antropológico? En suma, y a pesar de que no hemos concebido así nuestra labor, ¿no somos más que una naif vanguardista de un colonialismo intelectual?

3. *Culturalismo y multiculturalismo.* En algunos de los comentarios ha surgido la lectura (en positivo y en negativo) de que la problemática de las antropologías del mundo apunta hacia el reconocimiento de la diferencia (cultural) al interior de la disciplina para enriquecerla. Este punto refiere a dos aspectos distintos, aunque estrechamente interrelacionados. El primero es el de que los planteamientos sobre las relaciones de poder en y entre las antropologías adelantados 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 señala que nuestros planteamientos tienden hacia la incorporación del multiculturalismo en la disciplina antropológica y, por tanto, que apuntarían hacia una reivindicación de las políticas de la identidad muy a la manera en que el multiculturalismo ha sido articulado en el imaginario político y teórico estadounidense. Frente a este tipo de reacciones y cuestionamientos, nos preguntamos: ¿por qué pueden leerse nuestros planteamientos sobre las relaciones entre poder y diferencia en las antropologías del mundo como una posición culturalista? ¿El hecho de que hayamos utilizado un lenguaje posestructuralista en algunos de nuestros escritos explicaría que nuestra posición sea leída de esa forma? O, tal vez, ¿la razón de tal lectura está relacionada con el hecho de que nos hayamos movido en un nivel muy programático y sin estudios concretos?

Finalmente, ¿será que una problematización de la diferencia y la jerarquización en y entre las antropologías de los distintos establecimientos del mundo implica un giro multiculturalista al interior de la disciplina, con sus políticas de la identidad y su traducción en cuotas de la acción afirmativa? O, ¿será posible radicalizar nuestra propuesta hacia un concepto

de "multiplicidad" en el que las relaciones entre las diversas antropologías –y estas mismas– no sean vistas como preconstituidas por algo que de antemano es siempre compartido (ontologización) ni pre-determinadas por estructuras externas (historización condicionante), sino como emergentes siempre en la compleja dinámica activada por sus propias prácticas de interacción en contextos históricos particulares?

4. *Nativismo*. Algunos han considerado que nuestra propuesta consiste no sólo en una apología a los particularismos culturalistas, sino también en un llamado a una especie de nativismo. Desde este nativismo estaríamos argumentando, supuestamente, una superioridad epistémica y política de los antropólogos y las antropologías indigenizadas o del Sur. Estas antropologías indigenizadas serían aquellas realizadas por los "antropólogos nativos" del "Tercer Mundo", cuya práctica se despliega en los establecimientos antropológicos periféricos. Las elaboraciones teóricas sobre las antropologías del mundo y nuestra propuesta de la Red aparecen a ojo de algunos como un simple nativismo tercermundista, en el cual no tendrían cabida los antropólogos metropolitanos. Un ejemplo de este tipo de reacciones es la de un colega, nada convencional por lo demás, que le planteó a uno de los miembros de la Red que no podía formar parte de ésta porque no era del "Tercer Mundo". ¿Son los antropólogos(as) y las antropologías del Tercer Mundo lo que intentamos movilizar en la RAM-WAN? ¿Lo hacemos porque al poner a estos antropólogos(as) y antropologías al frente y al visibilizarlos consideramos que el hecho de haber estado subalternizados supone una superioridad epistémica y política? ¿O se trata más bien de generar otra episteme para las prácticas antropológicas, y más aún, una episteme que cualquier antropólogo(a) del mundo pudiera utilizar?

5. *Epistemologías otras*. Un punto que ha sido sugerido en varios comentarios de colegas (sobre todo de colegas fuera de la Red, aunque también de algunos pertenecientes a ella) es el de cómo encajamos en nuestra propuesta lo que se podría denominar como "epistemologías otras", estén éstas ligadas a las antropologías o no. En otras palabras, la pregunta aquí es la de los límites de la "razón moderna" una vez que decidimos des-centrar lo antropológico respecto a unos paradigmas, una identidad trascendental, unos héroes culturales... Es decir, qué sucede, al respecto, cuando en un movimiento de historización radical consideramos la pluralización y des-ontologización como vías analíticas relevantes para hacer emerger la diferencia y la desigualdad en y entre las antropologías articuladas en diferentes establecimientos del mundo. Se nos ha planteado que nuestra propuesta implicaría, entonces, evidenciar que la "epistemología moderna" es

una modalidad de articulación de la práctica antropológica que no necesariamente habita en su centralidad en ciertas antropologías subalternizadas, y que esta epistemología tiene su razón de ser en una configuración del conocimiento (una episteme) muy particular. Asumir la diferencia y la desigualdad, ¿implica destacar como un particularismo más las ínfulas de cientificidad o de "discurso experto" asociadas fácilmente al imaginario disciplinario?

Cito unos 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'?" Más radical todavía es la pregunta: ¿es nuestra elaboración una especie de "relativismo epistémico" donde la pluralización y la des-ontologización se entienden como "todo da igual"? O, si aceptamos la necesidad de ubicar el proyecto (al menos parcialmente) en epistemes y "epistemologías otras", ¿cómo introducimos un análisis sobre el poder en el nivel "inter-epistémico" sin reinscribir "alterizaciones" reificadas o inconmensurabilidades insalvables?

6. *Disolución de "la antropología"*. No ha faltado quien considere que es un acierto, o un problema mayúsculo, que la consecuencia de nuestros planteamientos sea la disolución de "la antropología". En las reacciones y objeciones a nuestros planteamientos se encuentran estas dos posiciones extremas: aquellos que celebran y aquellos que se escandalizan ante la implicación de acabar con la antropología que tendría nuestra argumentación. Entre los primeros están aquellos que se pliegan a un relativismo epistémico o un particularismo culturalista (mencionados ambos anteriormente) o los que piensan que se trataría de una "superación crítica" de los estrechos bordes disciplinarios.

Entre los segundos se encuentran aquellos que 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 se nos pregunta si la problematización de las relaciones de poder en y entre las antropologías y antropólogos(as) que hemos esgrimido en la RAM-WAN implicaría una disolución de la antropología. Y, si así es, ¿en qué términos? Y, si no lo es, ¿por qué no y por qué se lee la propuesta de esta manera? ¿Cómo entendemos las relaciones entre las antropologías en plural y la disciplina? Y más aún: ¿problematiza nuestro proyecto la organización misma del conocimiento en "disciplinas"? ¿Es posible ir más allá de la episteme de la modernidad y su división intelectual de un trabajo por disciplinas, sobre el cual se fundamentó todo

el pesado aparato académico de la modernidad (Foucault 1979)? ¿Podríamos hablar igualmente de “sociologías” o “geografías” y “psicologías” del mundo, por ejemplo, y tomar esta expansión como herramienta para desestabilizar el edificio rígido de las ciencias sociales e “indisciplinarlas” (Walsh, Schiwy y Castro-Gómez 2002)?

Comentarios finales

En el presente capítulo hemos sugerido que el análisis de la relación entre conocimiento, poder y práctica política en la antropología requiere un examen crítico de las relaciones de poder dentro y entre las antropologías. Éste ha sido uno de los objetivos principales de la Red de Antropologías del Mundo. En otras palabras, des-ontologizar y pluralizar “la antropología” nos lleva a pensar la relación entre conocimiento, poder y práctica política de una forma diferente. En este sentido, nuestras “reflexiones desde nuestras experiencias de trabajo” (subtítulo que en un momento se manejó para la presente obra colegiada) nos han llevado no al “campo” sino al interior de la disciplina misma, ese otro campo que nunca podemos dar por sentado. Problematizarlo posee al menos dos virtudes; por un lado, nos advierte de algunos peligros que surgen de ubicar “la práctica política” en la exterioridad de la disciplina. Por otro, nos vuelve conscientes de la existencia de las múltiples articulaciones de dicha relación que han permanecido invisibilizadas por las posiciones hegemónicas. Algunas de estas otras articulaciones, sin duda, podrían ser más productivas en relación con las transformaciones sociales con las que los antropólogos y las antropólogas usualmente están comprometidos.

Las críticas a las propuestas de la Red dejan claro que, evidentemente, hay aún muchas preguntas por resolver. Hemos tratado de rearticular algunas de ellas. Otras van más allá del alcance de este trabajo y requerirían de otros debates colectivos. Resaltamos, entonces, para terminar, dos preguntas interrelacionadas. La primera tiene que ver con la forma en que la antropología se enmarca dentro de la episteme de la modernidad, definida ésta por la división del trabajo intelectual en términos de disciplinas. ¿Es posible transformar a la primera para subvertir a la segunda? Éste es el problema de la transdisciplinariedad, de indisciplinar las ciencias sociales y de imaginarse diálogos con “epistemes otras”.

La segunda pregunta está vinculada con la antigua relación entre teoría y práctica, o entre conocimiento y práctica política, como lo plantean los tres tomos, ejemplificada, en parte, en la diferencia entre los dos epígrafes que abren este capítulo. Nos parece que en el fondo de las diversas posiciones acerca de esta relación se encuentran dos problemas, el de la

“clausura” y el de la “validación” de un análisis. La clausura siempre es arbitraria, como dice Stuart Hall (1992) y, por tanto, política. Para quienes privilegian la práctica política sobre el tipo de conocimiento complejo de la realidad que pudiera dar la academia, la clausura tiene un criterio epistemológico-político diferente del que tiene para quienes privilegian el segundo objetivo. Por supuesto, ambas posiciones involucran tanto el conocimiento como la política, pero hay diferencias entre ellas.

Nos preguntamos si no será posible hablar de dos formaciones discursivas: la formación discursiva “conocimiento desde el deseo político” (que subyace en la propuesta y la práctica de la investigación militante, las antropologías políticas, etc., y que podría llamarse quizá, de manera más adecuada, “conocimiento desde los actores sociales no académicos”, particularmente los movimientos) y la formación discursiva “conocimiento para una lectura compleja de lo real desde las academias”. No queremos con esto decir que las primeras sean necesariamente menos teóricas, sino solamente que el proyecto político que subyace en ellas ocupa un papel central. Tampoco queremos decir que las segundas se sitúan fuera de la política, como lo sugiere el primer epígrafe del capítulo. Asimismo, tampoco estamos sugiriendo que la formación discursiva “conocimiento desde el deseo político” suponga un análisis simplista de las realidades que enfrenta, ni que debe ser considerada como una simple expresión de un conocimiento subjetivo y carente de rigurosidad. Por su parte, al identificar una formación discursiva como “conocimiento para una lectura compleja de la realidad desde las academias” no estamos sugiriendo que las lecturas realizadas desde esta perspectiva sean necesariamente más complejas que las desarrolladas desde la primera, ni que constituyan una especie de conocimiento desprendido de los anclajes e historicidades del sujeto y de las subjetividades. Indicamos con esa denominación que, para esta segunda formación, cierto tipo de complejidad –ofrecida por el debate teórico siempre en discusión– es un aspecto central.

Lo que planteamos es que, de ser así, ambas formaciones tendrían bases epistemológicas, prácticas, criterios de clausura y articulación entre el conocimiento y la política diferentes (¡pero sólo parcialmente diferentes!, en la práctica hay muchas cosas que las unen). Reconocer estas diferencias es importante para el establecimiento de un diálogo fructífero entre los practicantes de las diversas posiciones. Como nota final nos atreveríamos a decir que aún no hemos visto formaciones discursivas que relacionen el conocimiento y la práctica de manera radicalmente diferente. Para esto, tal vez, habría que salirse mucho más del logocentrismo que la manera en que han conseguido hacerlo las investigaciones más militantes.

Esto las acercaría más al arte, quizá, o a otros modos de conocer-ser-hacer (relacionales, por ejemplo, "epistemes otras para ontologías otras"), o a otros sujetos históricos.

Notas

- 1 Para un examen detallado de algunas de estas corrientes en Colombia véase Caviedes (2002, 2007), así como Barragán (2000).
- 2 Por supuesto que las palabras ahora son otras porque la historicidad que nos interpela se ha transformado. Pareciera que ya no operamos en la estructura de sentimientos (a la Raymond Williams) de la revolución, como se articulaba en la década de 1970, sino en la de la celebración de la diferencia, de la "otrerización"; cada vez menos nos insertamos en la dinámica de los partidos de vanguardia para darle mayor cabida a la de los movimientos sociales; dejamos de situarnos en la estructura del proletariado y el campesino (la clase), para hacerlo en la de la ancestralidad racializada y etnizada, encarnada en la indianidad y la negritud (la cultura); nos valemos cada vez menos del discurso de la izquierda, la política y el socialismo, y cada vez más del de la interculturalidad, la epistemología y "otros mundos son posibles". Una labor de historia política del pensamiento, que está por realizarse, deberá referirse al borramiento muy generalizado de la estructura de sentimientos dominante que establece, con la fuerza del sentido común, una cartografía particular de lo "progresista", dejándola fuera de su historicidad.
- 3 Una de las trabas más fuertes del pensamiento normativo es 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 parte constituyente de la pregunta antropológica o, más específicamente, de la ciencia antropológica, y sugiere el "problema epistemológico básico de la antropología" (que ha sido trabajado por Claude Lévi-Strauss y Michel Foucault). Con respecto a este supuesto, existe una serie de problemas cuando se lo quiere tomar como el criterio de lo antropológico y de la antropología por antonomasia: 1) Implica transformar un hecho histórico concreto (el *savage slot* o "lugar del salvaje" en la división intelectual de las ciencias, como lo argumenta Michel-Rolph Trouillot, 1991) en un criterio de identidad transhistórico (en la pregunta, el objeto o la perspectiva fundantes). 2) Históricamente no es cierto que la antropología (ni siquiera la "científica" y la de los centros coloniales) se encuentre circunscrita a la alteridad, como lo ha demostrado el historiador de la antropología George W. Stocking Jr. (2002). 3) 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? ¿Es el trabajo de Edward Said sobre orientalismo antropología o, además de la alteridad, se requiere el "trabajo de campo", el "estar allí"? Si éste es el criterio, entonces sería un contrasentido hablar de antropología histórica (a no ser que se redujera a tradición oral o a representaciones del pasado por Otros culturales) o de arqueología como antropología. 4) Por último, ¿cómo se entendería "la alteridad"? Como la diferencia cultural, podría responderse [...] pero, ¿en qué nivel y con respecto a qué? ¿La de un Otro radical?, ¿las que se dan entre sectores, generaciones o regiones? ¿Y no serían entonces antropológicos los trabajos sobre esferas distintas a la alteridad cultural, como la antropología de la modernidad, de la globalización o de las corporaciones?
- 4 Este libro fue un significativo precedente de lo que luego constituyeron las críticas sobre las políticas de la representación etnográfica y de las prácticas escriturales de la cultura desplazadas en la década de 1980, y las réplicas y cuestionamientos de principios de la década de 1990 que llamaban la atención sobre las prácticas institucionalizadas que operaban dentro de la antropología estadounidense.
- 5 En 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 2004), así como la de "sistema mundo de la antropología" (Lins Ribeiro y Escobar 2008) son algunas de ellas.

- 6 En la segunda versión, esta elaboración teórica fue dejada como apéndice ("Notas sobre teorías de red y sus aplicaciones a las antropologías del mundo") y luego reducida a una discreta nota a pie de página en el primer artículo colectivo publicado por el colectivo (Colectivo WAN 2003). Las primeras dos versiones del documento inicial fueron escritas por los dos autores del presente artículo y Marisol de la Cadena.

Bibliografía

- Barragán, Andrés. 2000. *Antropología colombiana: del Instituto Etnológico Nacional a los programas universitarios (1941-1980)*. Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1999-2000. "Peripheral Anthropologies 'versus' Central Anthropologies". *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 4, núm. 2, y vol. 5, núm. 1. AAA, Arlington, pp. 10-31.
- _____. 2004. "El movimiento de los conceptos en antropología". En Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Semán (comps.). *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*. Prometeo Libros, ABA, Buenos Aires, pp. 35-52.
- Caviedes, Mauricio. 2002. "Solidarios frente a colaboradores. Antropología y movimiento indígena en el Cauca 1970 y 1980". *Revista Colombiana de Antropología*, núm. 38. ICANH, Bogotá, pp. 237-260.
- _____. 2007. "Antropología apócrifa y movimiento indígena. Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia". *Revista Colombiana de Antropología*, núm. 43. ICANH, Bogotá, pp. 33-59.
- Colectivo WAN. 2003. "A Conversation about a World Anthropologies Network". *Social Anthropology*, vol. 11, núm. 2. EASA, Cambridge University Press, pp. 265-269.
- Fahim, Hussein y Katherine Helmer. 1980. "Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: A Further Elaboration". *Current Anthropology*, vol. 21, núm. 5. Wenner-Gren Foundation, Nueva York, pp. 644-663.
- Foucault, Michel. 1979. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.
- Gerholm, Tomas y Ulf Hannerz. 1982. "Introduction: The Shaping of National Anthropologies". *Ethnos*, vol. 47, núm. 1. Routledge, pp. 1-35.
- Hall, Stuart. 1992. "Cultural Studies and its Theoretical Legacies". En Lawrence Grossberg, Carry Nelson y Paula Treichler (eds.). *Cultural Studies*. Routledge, Londres, pp. 277-294.
- Hymes, Dell. 1974 [1969]. *Reinventing Anthropology*. Vintage Books, Nueva York.

- Ibáñez, Jesús. 1985. *Del algoritmo al sujeto. Perspectiva de la investigación social*. Siglo XXI, Barcelona.
- Jones, Delmos. 1988 [1970]. "Toward a Native Anthropology". En Johnnetta Cole (ed.). *Anthropology for the Nineties. Introductory Readings*. Versión revisada y actualizada. Free Press, Nueva York, 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*, vol. 9. Jai Press, Londres, pp. 191-222.
- Krotz, Esteban. 1993. "La producción antropológica en el Sur: características, perspectivas, interrogantes". *Alteridades*, vol. 3, núm. 6. UAM-Iztapalapa, México, pp. 5-12.
- . 1997. "Anthropologies of the South. Their Rise, their Silencing, their Characteristics". *Critique of Anthropology*, vol. 17, núm. 3. SAGE, pp. 237-251.
- Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar. 2008. *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias en sistemas de poder*. The Wenner-Gren Foundation, CIESAS, Envián, Popayán.
- Mafeje, Archie. 2001. "Anthropology in Post-Independence Africa: End of an Era and the Problem of Self-Redefinition". En *African Social Scientists Reflections. Part 1*. Heinrich Böll Foundation, Nairobi, pp. 28-74.
- Narayan, Kirin. 1993. "How Native is a 'Native' Anthropologist?". *American Anthropologist*, vol. 95, núm. 3. AAA, Arlington, pp. 671-682.
- Restrepo, Eduardo y Arturo Escobar. 2004. "Antropologías en el mundo". *Jangwa Pana*, núm. 3. Universidad del Magdalena, Santa Marta, pp. 110-131. En línea: <http://www.ram-wan.net/documents/06_documents/restrepo_y_escobar_2004_antropologias_en_el_mundo.pdf>.
- Stocking Jr., George W. 1982. "Afterword: A View from the Center". *Ethnos*, vol. 47, núm. 1. Routledge, pp. 173-186.
- . 2002. "Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras". *Revista de Antropología Social*, núm. 11. UCM, Madrid, pp. 11-38.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1991. "Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness". En Richard Fox (ed.). *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. School of American Research Press, Santa Fe, pp. 18-44.
- Walsh, Catherine, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.). 2002. *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. UASB, Ediciones Abya-Yala, Quito.

Capítulo 32

En el Sur y del Sur: sobre condiciones de producción y genealogías de la antropología académica en América Latina

Esteban Krotz

El siglo veinte, que nació anunciando paz y justicia,
murió bañado en sangre y dejó un mundo mucho
más injusto que el que había encontrado.
El siglo veintiuno, que también nació anunciando paz y
justicia, está siguiendo los pasos del siglo anterior.
Allá en mi infancia, yo estaba convencido de que a la
luna iba a parar todo lo que en la tierra se perdía.
Sin embargo, los astronautas no han encontrado sueños
peligrosos, ni promesas traicionadas, ni esperanzas rotas.
Si no están en la luna, ¿dónde están?
¿Será que en la tierra no se perdieron?
¿Será que en la tierra se escondieron?
Eduardo Galeano (2008: 339)

Introducción

En la antropología mexicana –y algo semejante parece valer también para otras disciplinas sociales y humanas del país– se observa con cierta frecuencia una curiosa contradicción entre la realidad objetiva y la percepción subjetiva.¹ Porque, mientras que cada tanto se escucha en cualquier ámbito académico y profesional la queja de que la antropología está "en crisis",² la disciplina como tal parece disfrutar de muy buena salud. Al menos en lo que a la antropología académica se refiere, es patente el crecimiento constante de instituciones y de programas de estudio de licenciatura, maestría y doctorado desde mediados de la década de 1970 hasta la actualidad.

Según la opinión de un antropólogo que ha abordado de manera más detenida el proceso de generación del conocimiento científico de la disciplina, Vere G. Childe,³ la antropología sería una disciplina francamente exitosa pues el aumento del número absoluto de los miembros de una