

HACER ANTROPOLOGÍA DESDE AMÉRICA LATINA HOY: ESPECIFICIDADES Y DESAFÍOS⁶⁰

Eduardo Restrepo

Departamento de Estudios Culturales
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

“¿Será que, tal vez, tengamos que escuchar mejor las voces de las disidencias, que, como en el pasado, pueden ser terreno fértil para enfrentar esta encrucijada de la nueva antropología tecnocrática, individualista y apolítica?”

Andrea Pérez (2017, p. 119)

Introducción

Una noche de mayo de 2018, en el Instituto de Formación en Educación Social, confluimos un grupo de colegas provenientes de diferentes países de América Latina en una mesa redonda ante un heterogéneo público. Nos convocaba hablar de las ciencias sociales en el contexto latinoamericano, y por nuestra formación antropológica las intervenciones se enfocaron en la antropología. Pronto se hizo evidente que, aunque hablábamos desde ese lugar disciplinario, nuestros abordajes y sensibilidades estaban marcadas por los contextos nacionales que habitamos. Aunque compartíamos experiencias sobre las transformaciones en las prácticas académicas y profesionales, las condiciones e implicaciones no eran del todo

60 El primer borrador de este texto fue presentado como conferencia el 17 de enero de 2019 en la Universidad Católica de Temuco, en donde recibí preguntas y comentarios que me ayudaron a decantar mis argumentos. En particular, agradezco los comentarios de los colegas Gonzalo Díaz Crovetto, Marcelo Berho y Héctor Mora. Una versión más elaborada fue presentada en julio de 2019 en la Universidad de San Carlos de Guatemala, en el marco del seminario “Antropologías desde América Latina: un diálogo entre Colombia y Guatemala”. Agradezco a Alejandra Letona y Ricardo Sáenz por la invitación y las conversaciones que me ayudaron a vislumbrar vacíos en mi argumentación y a enriquecer mi entendimiento de las antropologías hechas desde Centro América. Esta versión se trata de un texto inédito y la conferencia hizo parte del curso Seminario de Profundización II, que en dicha oportunidad llevó el nombre de: “Identidad y Modernidad”.

equiparable, lo que marcaba las maneras de imaginar y hacer antropología desde nuestros países. Como lo ha experimentado cualquier colega que participa en un congreso nacional o un evento en otro país de la región, nuestras antropologías se evidencian en sus diferencias, incluso así estuviéramos abordando preocupaciones compartidas. Se imponían ciertas especificidades, aunque también se dejan sentir no pocas familiaridades.

En este texto parto por proponer una serie de categorías (estilos, procesos de lugarización, establecimientos antropológicos, sistema mundo de la antropología) que espero contribuyan a comprender los singulares entramados desde los cuales se articulan diferentes imaginaciones y haceres de la antropología en América Latina. Estas especificidades, sin embargo, no significan que no enfrentemos hoy unos desafíos compartidos. Hacia el final del texto, me centro en los desafíos derivados de los procesos de derechización de los sentidos comunes, cotidianidades y estrategias políticas que, con distintas intensidades y efectos, nos colocan en la disyuntiva de caer en la banalización de la antropología con la profundización del autismo disciplinario o propiciar la relevancia del conocimiento y hacer antropológicos al contribuir efectivamente a entender e interrumpir esos procesos de derechización.

Estilos y lugarización

La antropología se ha imaginado y hecho de múltiples maneras. Estas diferencias se entienden en parte por las específicas problemáticas nacionales o locales en las que se encuentran más o menos entramadas, aunque también no dejan de ser relevantes las particulares trayectorias y sedimentaciones institucionales de los distintos colectivos de antropólogos. En los años noventa, Roberto Cardoso de Oliveira (1999-2000, 2004) recurría al concepto de *estilos* para indicar las diferencias entre las maneras de imaginar y hacer antropología en países como los nuestros⁶¹.

61 Nuestras antropologías, en términos de Cardoso de Oliveira, son periféricas. Su contraste con las metropolitanas o centrales no es tanto en términos histórico-estructurales, como se ha pensado desde teoría de la dependencia o desde teoría del sistema-mundo, sino más bien una referencia a la ontogénesis del campo, a no haber sido los países en donde se ha originado la disciplina: "Las 'antropologías periféricas' como las entiendo— pueden existir en cualquiera de los 'mundos', hasta incluso en el

Estos estilos no solo se expresarían en diferentes énfasis temáticos, conceptuales, metodológicos o en la configuración del campo de intereses disciplinarios, sino también en la multiplicidad de articulaciones de cada antropología con los imaginarios de las sociedades nacionales y los aparatos estatales en cada uno de los países. Para Cardoso de Oliveira, es el marco del estado-nación el plano en el cual se podrían registrar las marcaciones de distinción de los estilos antropológicos. Estas distinciones de estilo supondrían, entonces, una suerte de *brasileñización*, *mexicanización* o *peruanización* de la antropología, en lo que Cardoso de Oliveira denomina las antropologías periféricas. La categoría de estilos daría cuenta de los múltiples procesos de adaptación, apropiación y transformación de estas antropologías⁶².

En contraste, las antropologías centrales o metropolitanas (las antropologías francesa, inglesa y estadounidense) encarnarían no estilos sino la matriz paradigmática disciplinar (Cardoso de Oliveira). Con estas categorías de estilos y paradigmas, Cardoso de Oliveira interrumpe el sentido común disciplinario que suele asumir a la antropología como esencialmente una, como idéntica en todas partes: “[...] la noción de estilo remite a una individualización o especificidad de la disciplina cuando esta se singulariza en otros espacios” (Cardoso de Oliveira, 2004, p. 51). Ahí radica la fuerza de la noción de estilos. Aunque, a mi manera de ver, al mantener el contraste con paradigmas de la matriz disciplinaria, Cardoso de Oliveira puede llegar a desconocer la profunda contingencia de las antropologías metropolitanas, sus anclajes histórico-contextuales. Naturaliza con la noción de paradigmas de matriz disciplinaria lo que también son estilos antropológicos, obliterando los mecanismos de canonización de unas maneras de imaginar y hacer antropología.

mundo europeo, siempre que sean identificadas en países que no hayan registrado la emergencia de la disciplina en su territorio y, de esa manera, no hayan ocupado una posición hegemónica en el desarrollo de los nuevos paradigmas. Se trata, por tanto, de una categoría eminentemente histórica y que refleja, en su plena acepción, la ontogénesis del campo de la antropología, más allá de su estructuración actual” (Cardoso de Oliveira, 2004, p. 37).

62 Haciendo eco de esta noción de estilos, la también antropóloga brasileña Teresa Caldeira (2007) sugiere la categoría de antropologías con acento. Así, desde esta perspectiva, los brasileños, los peruanos o los uruguayos hablarían con diferentes acentos la antropología.

Me gustaría retomar la noción de estilo haciendo énfasis en los procesos de lugarización que constituyen las singularidades y situacionalidades de las antropologías realmente existentes en el mundo, sin caer en la trampa historicista de imaginar a unas antropologías (las metropolitanas o centrales, para seguir utilizando el vocabulario de Cardoso de Oliveira) como encarnaciones de La Antropología (la auténtica, transhistórica y verdadera), mientras que otras son concebidas como copias toscas o diletantes, en iniciales o intermedias fases de un proceso de maduración. Estilos antropológicos nos invita a pensar en los siempre enraizamientos, en las multiacentualidades, en las particulares inscripciones de las antropologías realmente existentes. Tal vez muy a su pesar, a menudo sin pretenderlo, estas singularidades y situacionalidades marcan diferencias profundas en las imaginaciones y haceres de las antropologías.

Aunque para Cardoso de Oliveira es el marco del estado-nación el que definiría los estilos (y los paradigmas de la matriz disciplinar), mi argumento es que los procesos de lugarización operan en diferentes escalas, no solo del estado-nación. También se pueden identificar patrones de lugarización regionales que atañen a varios países, mientras que otros se despliegan mucho más acotados como en ciertas localidades al interior de un país. Por supuesto, no todas estas escalas tienen igual peso.

El estado-nación es de gran relevancia para la configuración de los estilos antropológicos. Esto por dos razones principalmente. En primer lugar, dada la estrecha articulación de la antropología con la imaginación y administración de la diferencia, se pueden trazar en países como los nuestros unas especificidades asociadas a lo que Claudia Briones (2008) y Rita Segato (2007) han denominado formaciones nacionales de alteridad. Con este concepto ambas antropólogas han indicado que los procesos de formación de nación son el resultado y han producido históricamente sus otros internos (los otros de la nación en palabras de Segato). Así, por ejemplo, la indianidad o negritud han sido constituidas como extranjería en la formación nacional argentina, mientras que en la colombiana han sido articuladas desde una topología moral (para utilizar la

categoría de Taussig, 2012) o desde una geografía racializada (en términos de Wade, 1997)⁶³.

En segundo lugar, 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 que dependen en gran parte del marco de las singularidades del estado-nación. El abismal contraste de los alcances y sentidos de lo público entre Argentina y Colombia, para seguir con el ejemplo anterior, resultado de historias contrastantes de la configuración del estado-nación, ha tenido profundas implicaciones en diferencias en la composición de clase y otras materialidades que constituyen marcadas diferencias entre los estilos argentino y colombiano de imaginar y hacer antropologías.

No sobra resaltar que con la noción de estilo no se busca introducir una especie de nacionalismo ni una suerte de esencialismo o culturalismo. No es para reificar una perspectiva naciocéntrica que pareciera concebir que el mundo empieza y acaba en los límites del estado-nación, de la que, por lo demás, padecen muchos colegas y estudios antropológicos. Hay que entender los procesos mutuamente constitutivos del estado-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-nación

63 Para las antropologías metropolitanas o centrales, que Stocking (1982) definía como orientadas a la construcción de imperio, los estilos antropológicos se alimentan tanto de estas formaciones nacionales de alteridad como lo que podríamos denominar como *formaciones imperiales de alteridad*. No es este el lugar para elaborar con detalle este concepto, por lo que por ahora solo basta con señalar que han existido distintas maneras de imaginar el imperio produciendo distintos tipos de otterizaciones. Con formaciones imperiales de alteridad, se buscaría dar cuenta de los contrastes y comunalidades de la otredad en las imaginaciones imperiales que, en últimas, también son, como lo ha argumentado Gustavo Lins Ribeiro (2019), modalidades de construcción de nación.

en los estilos antropológicos ni soslayar que estos estilos no pueden ser únicamente explicados por tales efectos.

La noción de estilo propuesta acá tampoco pretende ser una oda al esencialismo, a suponer que, por ejemplo, hay una especie de “toque colombiano” o de “toque argentino” en las antropologías hechas en Colombia o Argentina como expresión de una auténtica esencia de “colombianidad” o “argentinidad” respectiva de la cual sólo serían portadores los nacidos en el país (o, en algunos casos, quienes han mantenido una prolongada permanencia). Hemos transitado por suficientes discusiones problematizando los esencialismos en la teoría social de las últimas décadas como para asumir descaradamente un enfoque esencialista ahora en nuestro análisis de los estilos antropológicos.

Tampoco es la apelación al culturalismo. Aunque eso que muchos colegas prefieren aún denominar cultura es un factor que sin duda entra en juego en la configuración de los estilos antropológicos⁶⁴, con estilo no se pretende enunciar simplemente entramados de significados compartidos sino también materialidades, relacionalidades, recursos y subjetividades ancladas a lugares concretos que no suelen encajar en las nociones más convencionales de cultura. No es una apelación a una especie de multiculturalismo como una celebratoria *naïve* de la “diversidad”. No podemos olvidar tampoco aquí, que a menudo la diferencia (incluso, por supuesto, la cultural) se produce y constituye como desigualdad (Hall, 2011).

Establecimientos antropológicos

Los establecimientos antropológicos refieren a los entramados institucionalizados, los sentidos comunes disciplinarios, las prácticas y las subjetividades que definen las condiciones de existencia y reproducción de antropólogos y antropologías a lo largo del planeta. La antropología no se circunscribe a la academia, sino que existe también como labor y conocimiento experto. Los establecimientos antropológicos, por tanto, no solo implican la dimensión académica, sino también la profesional. No solo suponen lo que los antropólogos

64 Para una crítica detallada a este concepto y la argumentación de la relevancia de una teoría postcultural, ver Restrepo (2019).

hacen en cuanto tales en contextos institucionales concretos, sino también las particulares trayectorias y efectos de lo que se puede denominar el antropologesco⁶⁵.

Los establecimientos antropológicos nacionales o locales se articulan en relaciones de subordinación o dominancia con respecto al “sistema mundo de la antropología” (Restrepo, 2012). El campo antropológico mundial, entonces, puede ser examinado desde la perspectiva de las especificidades de los establecimientos antropológicos nacionales y locales, así como con sus anudamientos y tensiones con este sistema mundo de la antropología que instaura una geopolítica del conocimiento antropológico. Como bien lo argumenta Gustavo Lins Ribeiro (2019), las asimétricas visibilidades y audialidades de las antropologías mundiales.

En lo que sigue, me gustaría argumentar la existencia de distintos tipos de establecimientos antropológicos para el caso de América Latina. Como propuesta de trabajo para ser decantada con estudios históricos y etnográficos, considero que de manera general hay cuatro grandes tipos de establecimientos antropológicos en nuestros países. No sobra señalar que no entiendo estos tipos de establecimientos antropológicos en términos de procesos de maduración ni, mucho menos, como fases que deben ser transitadas una tras otra en los distintos países. Tampoco propongo estos tipos como una valoración ni jerarquización de antropologías imaginadas y hechas desde el sur. Simplemente, en clave de los establecimientos antropológicos, pretendo ofrecer insumos analíticos para entender la heterogeneidad de trayectorias y entramados que constituyen sus condiciones de posibilidad y existencia de nuestras antropologías.

Un primer tipo de establecimiento antropológico es el de las antropologías imaginadas y hechas en Brasil y México. En ambos

65 Con antropologesco, entiendo ese heterogéneo y contradictorio lenguaje experto derivado de la antropología que ha sido apropiado y resignificado por los diferentes actores políticos y sociales para hacer sentido de su existencia y encarnar ciertas disputas. Desde el antropologesco, se habla y gobierna en ciertos planos el mundo social, y también se lo confronta. Circula en políticas públicas o en el entramado jurídico, alimenta los imaginarios sociales y las subjetividades políticas. Más brumosa y contradictoriamente, ha colonizado el sentido común de distintos sectores sociales, tanto como opera en los relatos cotidianos de los medios y el mercado.

países encontramos unas antropologías con amplia trayectoria de alrededor de un siglo, con una fuerte articulación con el entramado estatal y una destacada visibilidad en los imaginarios sociales. En México, la antropología ha ocupado un protagónico lugar en la configuración de los relatos de la mexicanidad agenciada desde el Estado y su relevancia en los imaginarios sociales se materializa en dispositivos como el Museo Nacional de Antropología (Lomnitz, 2014, Reygadas, 2019).

En Brasil, por su parte, la antropología cuenta con un consolidado establecimiento gremial, numerosos programas de formación doctoral y una destacada presencia en la esfera pública relacionada con asuntos de interés nacional como los debates sobre racismo, las poblaciones indígenas o las acciones afirmativas (Motta, 2018). Tanto México como Brasil han sido destinos de formación de antropólogos de muchos otros países de América Latina, lo cual ha implicado que sus tradiciones, problemáticas y autores hayan influenciado con mayor o menor fuerza las antropologías hechas en estos otros países. Esto, junto con la intencionalidad, sobre todo de los brasileños, de investigar asuntos y poblaciones fuera de las fronteras nacionales, ha producido una constante conversación teórica y empírica con colegas y realidades de otros países.

Un segundo tipo de establecimiento antropológico se encuentra expresado en antropologías hechas en Argentina, Chile, Colombia y Perú. Estas antropologías se consolidaron institucionalmente para mediados del siglo XX, con programas de formación propios sobre todo en el nivel de pregrado-grado que han posibilitado la articulación de una colectividad de argumentación antropológica claramente delimitada, expresada en revistas especializadas, congresos y una identidad disciplinaria que la diferencian de otras disciplinas como la sociología, la ciencia política o la historia. En contraste con Brasil y México, las antropologías hechas desde Argentina, Chile, Colombia y Perú han sido más bien marginales en el imaginario social y en los relatos nacionales, con poca o ninguna presencia institucionalizada en el aparato estatal.

En Argentina y Chile, las dictaduras de los años setenta implicaron el cierre de varios programas, así como la persecución y el exilio de no pocos antropólogos. La autocensura y el bajo perfil fueron

estrategias de sobrevivencia durante los años de las dictaduras. Con el advenimiento de las democracias, o para ser más precisos, en el periodo postdictatorial (Richard, 2002), se dan una serie de transformaciones en las respectivas antropologías. La antropología en Argentina ha atestiguado un destacado florecimiento, asociado a la relevancia de lo público y a los gobiernos progresistas que invirtieron en la ciencia y la tecnología (Name 2012, Visacovsky y Guber 2002). En Chile, por su parte, con una marcada privatización de su sistema educativo y una neoliberalización productivista del establecimiento académico (Díaz Crovetto, 2018), la antropología tiene presencia en un puñado de universidades, algunas fuera de Santiago (Mora, 2014). Si bien en Chile se pueden trazar múltiples preocupaciones antropológicas (como las migraciones, la antropología urbana, el desarrollo o la antropología visual), no se puede desconocer cómo “lo mapuche” ha sido un poderoso vector constitutivo y en torno al cual gravita parte importante de la imaginación y hacer antropológico (Arnold, 1990, Castro, 2014).

Algo parecido puede decirse de las antropologías hechas en Perú, aunque con la gran diferencia que han sido las poblaciones prehispánicas, sobre todo aquellas con una destacada monumentalidad arqueológica, las que han definido su entorno emblemático (Degregori, 2000)⁶⁶. Esto no quiere insinuar que muchos otros asuntos no han convocado a sus antropólogos, sino simplemente que, en la cartografía de intereses, esos últimos no tienen la visibilidad ni el peso de las poblaciones indígenas.

En este sentido, las antropologías hechas en Chile y Perú contrastan con las que se han hecho en Colombia. En este último país, aunque hasta mediados de los noventa la antropología estaba orientada hacia las poblaciones indígenas, en las tres últimas décadas ha sufrido un fuerte proceso de transformación temática y teórica, así como de una marcada expansión de los programas de formación y publicaciones (Restrepo, Rojas y Saade 2017). Se puede rastrear, además, una creciente demanda del conocimiento experto de antropólogos y arqueólogos en relación con las consultas previas,

66 En este aspecto de la monumentalidad prehispánica como relato nacional, el Perú se acerca a México, aunque se diferencia en las configuraciones y alcances de sus establecimientos antropológicos.

peritajes y estudios exigidos por la legislación vigente. Todo esto marcado por una práctica antropológica en un país en guerra, que ha marcado cierto estilo de trabajo y un conjunto de preocupaciones.

Un tercer tipo de establecimiento antropológico se correspondería con estas antropologías que, aunque con una presencia por varias décadas en algunos centros universitarios, son bien marginales con respecto a otras ciencias sociales y cuentan con un precario reconocimiento en los imaginarios sociales nacionales, así como unos muy acotados ámbitos de desempeño laboral. La comunidad antropológica es reducida, y esporádicos sus eventos como congresos o publicaciones de revistas especializadas. Esto ha posibilitado emergencias otras maneras de imaginar y hacer las antropologías, unas que pueden incluso escapar a las inteligibilidades y reconocimientos de los cánones antropológicos. Los establecimientos de las antropologías en Bolivia, Ecuador, Venezuela y Uruguay se pueden considerar de este tipo.

En Bolivia y Ecuador, debido al lugar de poblaciones indígenas prehispánicas y contemporáneas en el relato nacional, hacen que estas antropologías graviten en torno a sus problemáticas que han devenido centrales en las subjetividades políticas nacionales en las últimas décadas (García, 2011). No obstante, la relevancia de estas poblaciones, en estos países los establecimientos antropológicos no tienen la centralidad que tuvo la antropología en México o el lugar para representar y administrar estas poblaciones como en Colombia. En Venezuela, por su parte, aunque la antropología tiene una larga trayectoria de haberse institucionalizado, es muy incipiente la consolidación del establecimiento antropológico nacional debido a que la centralidad de Caracas ha sido muy marcada en relación con los otros dos programas de formación fuera de la capital, mucho más recientes (Mejías, 2018).

Algo parecido con el centralismo de Montevideo puede afirmarse de Uruguay, aunque las estrechas redes tejidas y los constantes intercambios con Brasil y Argentina han permitido conversaciones mucho menos incrustadas en los límites del naciocentrismo como ha sucedido con el establecimiento venezolano. También en contraste con Venezuela, que se ha articulado estrechamente con las elaboraciones más convencionales de la indianidad, el relato

nacional uruguayo se construye desde una total obliteración de las presencias indígenas, tanto que Nicolás Guigou (2018) habla de una “antropología caucásica”.

Finalmente, habría un tipo de establecimientos antropológicos que se encuentran en procesos de surgimiento, aunque en algunos de ellos se pueden trazar algunas iniciativas y labores antropológicas desde hace varias décadas atrás. Con uno o unos pocos programas de formación, un puñado de congresos (o con ausencia de estos), sin mayor presencia en los imaginarios sociales y con poco o ningún reconocimiento en las entidades estatales, estas antropologías apenas despuntan en los escenarios académicos y profesionales. Paraguay en el sur, así como Panamá u Honduras, por nombrar dos países en Centroamérica, pudieran encajar en este tipo de establecimiento antropológico. No sobra insistir que, precisamente por eso, en tales lugares se pueden hallar florecencias y vitalidades de antropologías disidentes que en los tipos más sedimentados son impensables o por lo menos invisibles, cuando no despreciadas. Esto es vital tenerlo en cuenta porque de la consolidación o sedimentación de un establecimiento antropológico, ni mucho menos de la cantidad de antropólogos, programas, congresos o libros, no se puede derivar la relevancia de una antropología. Las relevancias no se decretan, y muchas relevancias se instauran precisamente en las márgenes, en las oscuridades, precariedades y los silencios.

Hay, por supuesto, establecimientos antropológicos nacionales que podrían encajar en algunos aspectos en una tipología y en otros en una distinta como es el caso de la antropología hecha desde Guatemala (Letona, 2016). Mi argumentación no debe entenderse como una descripción etnográfica o histórica⁶⁷, sino una propuesta analítica que solo pretende indicar que, aunque hay diferencias nacionales, también se pueden evidenciar ciertas tendencias y semejanzas entre algunas más que en otras si se tienen en consideración criterios como sus trayectorias, institucionalizaciones y sedimentaciones disciplinarias en relación con el Estado y los imaginarios y expectativas sociales. Por supuesto se podrían ofrecer

67 Entre las iniciativas para escribir estas historias, cabe resaltar el dossier sobre “Historia comparada de antropologías nacionales”, publicado en la revista cubana *Perfiles* (Argyriadis, Gobin y Núñez, 2015).

otros ordenamientos si tomamos en consideración otros aspectos, como si se reproduce o no el modelo boasiano de las cuatro ramas, de si la formación se ha instaurado principalmente en los pregrados o en los postgrados, o los vínculos en términos de autores y temáticas más transitadas.

La existencia de estas diferencias en los tipos de establecimientos antropológicos a lo largo de los distintos países de América Latina no significa que no se puedan trazar ciertos rasgos compartidos entre estas antropologías. Sus posiciones más o menos periféricas con respecto a las antropologías imaginadas y hechas en los centros es uno de estos rasgos. Las posiciones periféricas de estas antropologías deben entenderse, al menos, en dos sentidos. De un lado, desde el plano de la economía política: entre las posiciones periféricas y las centrales se evidencia una asimetría en los recursos económicos disponibles y en las condiciones materiales de existencia. Estas asimetrías son histórico-estructurales, establecen efectos de verdad diferenciales, inscriben privilegios y precariedades que no pocos en los nortes o centros asumen como una simple constatación de su superioridad epistémica y moral, mientras que en los sures o periferias otros a menudo articulan desde las lógicas de un siempre fallido reconocimiento o de las del impetuoso resentimiento⁶⁸.

De otro lado, desde el plano de la geopolítica del conocimiento, entre estas posiciones periféricas y centrales se evidencia un juego de silenciamientos y obliteraciones de las primeras que contrasta con las hipervisibilidad y omnipresencia de las segundas que devienen en el canon antropológico. No solo se ignoran las antropologías de los países vecinos periféricos, sino que uno puede encontrar una amnesia y desconocimiento por lo que han hecho los colegas en el mismo establecimiento antropológico nacional o incluso local.

Es en este sentido que Esteban Krotz (1993) ha propuesto, desde principios de los años noventa, el concepto de antropologías del sur. Krotz ha diferenciado 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

68 Aquí estoy recurriendo a las nociones de Fanon (1973), que magistralmente elaboró a propósito de su discusión de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel.

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. Por tanto, estas antropologías, aunque se hacen *en el sur*, se piensan *desde el norte*. Las antropologías *del sur*, por su parte, son apropiaciones creativas y contextualizadas de las antropologías originarias del norte, generando antropologías con orientaciones propias.

Ahora bien, las antropologías *del sur* no suponen terrenos idílicos que deben ser romantizados ni escapan a las relaciones de poder y campos de fuerza concretas. El concepto de antropologías subalternizadas fue acuñado por una colectividad de argumentación que denominamos antropologías del mundo o antropologías mundiales (Ribeiro, 2019) para dar cuenta precisamente del hecho de que en cualquier establecimiento antropológico en particular o en el sistema mundo de la antropología en general encontramos unas tradiciones, autores, formas de argumentación, lenguajes, conceptos, prácticas que hegemonizan lo que aparece como antropología y, por tanto, marginan otras modalidades de hacer antropología que pueden incluso desconocerse como antropológicas.

La idea no es entonces que las antropologías de los países del sur sean simplemente subalternizadas en su totalidad versus las antropologías de ciertos países del norte que serían solo hegemónicas. Por un lado, se pueden identificar algunas antropologías del sur que han logrado cierta hegemonización en América Latina, con más o menos impacto según el país. México y Brasil, por los procesos de formación de postgrado de colegas de la región y en Argentina por la fuerza de la industria editorial, han tenido una mayor influencia y visibilidad entre nuestras antropologías que cualquiera de las hechas desde otros países. Por otro lado, en un establecimiento antropológico como el colombiano, el mexicano o el argentino, habría siempre, al mismo tiempo, antropologías hegemónicas y antropologías subalternizadas; así como en el establecimiento antropológico estadounidense, británico o francés también podemos encontrar una serie de antropologías subalternizadas.

Esto no niega el hecho que en términos del sistema mundo de la antropología, establecimientos como el colombiano tienda a

aparecer como subalternizado con respecto al estadounidense, por ejemplo. Ni tampoco desconoce el hecho de que las antropologías hegemónicas articuladas en los establecimientos metropolitanos se amarran por diferentes mecanismos a las hegemónicas de los establecimientos periféricos.

Cuando consideramos a una antropología como hegemónica no estamos pensando en que es aquella que se impone mediante la fuerza, ni tampoco que necesariamente implica un absoluto y ciego consenso. Por el contrario, la noción de antropologías hegemónicas resalta el carácter múltiple, inacabado y multiacentual de las relaciones de dominación y de poder que se encuentran en juego en un establecimiento antropológico dado, así como en el sistema mundo de la antropología. Esta noción de antropologías hegemónicas, como vimos, subraya que en su proceso de constitución siempre se subalternizan otras modalidades de hacer e imaginar la antropología; no las oblitera, sino que supone ciertas jerarquizaciones y un particular despliegue de las diferencias. Lo que se encuentra en juego con las antropologías hegemónicas es la disputa por la fijación de un sentido común disciplinario. De ahí que su pretensión sea la naturalización y canonización de su propia contingencia.

Aquí es importante diferenciar, aunque sea de pasada, entre antropologías disidentes y antropologías subalternizadas. Desde las perspectivas más disciplinarizantes que constituyen los establecimientos antropológicos concretos, las antropologías disidentes suelen aparecer en el lugar de la “desviación”, de la “anomalía”, de lo no todavía o no suficientemente antropológico. Son expresiones disímiles, irreductibles y en ocasiones irritantes e insolentes al aparato disciplinante. Ese rasgo lo comparten con las antropologías subalternizadas, pero a diferencia de estas las antropologías disidentes suelen no ser consideradas ni siquiera como antropología; no están por debajo, sino que suelen estar en el margen, muchas veces ni siquiera en contra sino por fuera (y a pesar) de las prácticas de instauración disciplinarizantes que definen los distintos establecimientos antropológicos, tanto en los centrales/norte como en los periféricos o en/del sur. Son anomalías, verdaderas monstruosidades, insolencias, que no buscan ser subsumidas o reconocidas por estos establecimientos.

En este punto hay que resaltar que no es un nativismo o chauvinismo epistémico el que se busca habilitar con la idea de antropologías disidentes. Nada de búsquedas de puridades o autenticidades que serían garantes de una superioridad epistémica (una que encuentra su fuente en la abyección y exterioridad), haciendo eco a la nostalgia imperial de otredades absolutas (cuan una apelación autorientalista). El origen de una teoría o su marcación ideológica de emergencia no garantiza las posibilidades y potencialidades de articulación epistémica y política en otros contextos.

Subrayar esta multiplicidad de estilos y tipos de establecimientos, al igual que evidenciar las relaciones de dominación y poder que la constituyen, no pretende desconocer que se pueden trazar una serie de comunalidades entre las antropologías hechas en América Latina que, en ciertos sentidos, las contrastan con antropologías realizadas en otras coordenadas históricas y geopolíticas. Es en este punto de las comunalidades que me gustaría proponer una serie de encrucijadas que enfrentan las antropologías hechas desde América Latina. Aunque impactan e implican de diferentes formas a los distintos establecimientos antropológicos, estas encrucijadas han devenido en transversales en la constitución de nuestro presente.

Desafíos

Hacer hoy antropología desde América Latina supone una serie de desafíos en los que se pondrá en juego la relevancia o banalidad de nuestra disciplina ante las urgencias de nuestro presente. Tal vez una de las más preocupantes transformaciones que experimentamos en la actualidad son los procesos de derechización de los sentidos comunes, cotidianidades y las estrategias políticas no solo en nuestros países, sino en el mundo en general. Prácticas abiertamente racistas y xenofóbicas, que desprecian la existencia y derechos de poblaciones racializadas, minorizadas y migrantes, se han articulado en algunos países con la emergencia y elección de políticos de derecha que se vanaglorian de sus discursos y estrategias autoritarias e ignorancias.

Veloz y atropelladamente, los gobiernos de derecha elegidos recientemente dismantelan programas y mecanismos establecidos durante las pasadas décadas para socavar las desigualdades económicas y sociales. Se hace cada vez más frecuente el escarnio público y asesinato a individuos o colectividades que ponen en

riesgo el orden de privilegios y las maquinarias normalizantes. El cuerpo, el deseo y la cotidianidad son asaltados y desgarrados por la escrutadora mirada de la “gente de bien”, por quienes encarnan sujetos morales adecuados, empresarios de sí y bulímicos consumistas, que dicen despreciar las regulaciones y dadivas del estado, a menudo sujetos creyentes que se pliegan a las hordas de los justos. Tiempos en los que la opinión apresurada es equiparable a la cuidadosa investigación, en los que el encantamiento del mundo, los *fakenews* y la “post-verdad” campean como un cada vez más generalizado sentimiento de abierto antiintelectualismo.

Este panorama, apretadamente esbozado aquí, constituye una serie de desafíos para las antropologías hechas desde América Latina. A mi manera de ver, estos desafíos nos colocan ante una disyuntiva que enfrentamos aquí y ahora los antropólogos entre evidenciar con resultados concretos unas antropologías relevantes social y políticamente frente a los múltiples avances de la derechización u optar por caer en su banalización ante las urgencias y retos como los que se derivan de esta situación. Imaginar o enunciar que no se toma posición frente a esta encrucijada es, por supuesto, asumir una posición. Esgrimir el prurito cientista para no involucrarse se hace difícil de sostener en tiempos sombríos.

En este marco, la apuesta por unas antropologías relevantes es un asunto de voluntad política, pero una que se tiene que movilizar a contracorriente de fuerzas y materiales cada vez más pesados como las del autismo disciplinario. Sin duda, el autismo disciplinario es una tendencia que ha existido desde siempre, arropado a menudo con las narrativas de la puridad científicista que ha confundido neutralidad y objetividad con un cinismo cómplice de las jerarquías y desigualdades sociales. No obstante, con el crecimiento de los programas y el número de egresados, la todavía mayor hegemonización de la antropología estadounidense y las descarnadas prácticas de “pública (*papers*) o perece”, han profundizado unos haceres ensimismados de los antropólogos y antropologías en nuestros entornos académicos, sin mayor preocupación o conexión con las problemáticas sociales y políticas de sus mundos más inmediatos (Díaz Crovetto, 2018).

Tristemente, no son pocos los colegas febrilmente ocupados en alimentar sus *curriculum vitae* a como dé lugar, angustiados con

satisfacer los caprichos de las autoridades burocráticas de turno para no perder sus (a menudo precarios) trabajos. Muchos aparecen engolosinados con las temáticas y autores más visibles y reconocidos en los establecimientos estadounidenses o europeos dominantes, engrosando producciones plegadas y miméticas que son en gran parte descontextualizadas e irrelevantes para escudriñar y socavar asuntos asociados a la derechización del sentido común, prácticas y las estrategias políticas en América Latina.

Por supuesto que también se pueden identificar múltiples esfuerzos desde nuestras antropologías para entender e interrumpir los embates del giro a la derecha. En el último congreso en Colombia, por ejemplo, la actividad central de cierre fue una conversación sobre “La derechización en América Latina hoy”, con la participación de una joven antropóloga brasileña, Juliana Mesomo, y un conocido antropólogo argentino, Pablo Semán. Los planteamientos de Juliana Mesomo, alimentados desde el Colectivo Máquina Crísica-Grupo de Estudios en Antropología Crísica (GEAC), cuestionaban las maneras más convencionales de pensar la relación entre antropología y política, problematizando nociones como las de intelectual público que asumen los colegas en nombre de ciertas disputas políticas de otros subalternizados. La antropología como muerte de la política fue uno de sus argumentos más contundentes, pero, quizás, difícilmente entendido por estudiantes y colegas más acostumbrados a operar desde otros modelos conceptuales y supuestos de la política⁶⁹. Pablo Semán, por su parte, desde sus trayectorias habilitaba una conversación para entender las complejidades articuladas a las transformaciones políticas de nuestra época y cómo las experiencias de confluencias con luchas concretas iluminaban retos que hoy enfrentamos: si la apuesta es por una antropología social y políticamente relevante.

Esta conversación es un ejemplo de muchas iniciativas que, en congresos, eventos, foros, así como en investigaciones y publicaciones de diversa índole, vienen adelantándose desde nuestras antropologías para comprender e interrumpir el

69 Recuperado de <https://maquinacrisica.org/2019/06/24/podemos-hablar-sin-ser-intelectuales-publicos/>

posicionamiento del giro a la derecha en diferentes lugares de América Latina. Desde fuera de los contornos más evidentes de los establecimientos académicos, por supuesto, también se pueden registrar múltiples esfuerzos de antropólogos y antropologías que confluyen con las variadas luchas y organizaciones en aras de disputar la derechización del mundo social y político.

Para escapar de la banalización de la antropología no es suficiente, sin embargo, con una abierta y “correcta” toma partido. No basta con estar del lado de “los buenos”, no es suficiente con indignarse y movilizarse contra las fuerzas y prácticas de la derechización en particular u otras que apunten la desigualdad social en general. Para que las antropologías sean relevantes deben hacer contribuciones concretas destinadas a conocer más adecuadamente los mundos que habitamos, a entender las fuerzas que los constituyen y que en gran parte imposibilitan que sean más justos, igualitarios y dignos para más gentes. Esto implica una ardua labor teórica y empírica, que no se agota en devenir comité de aplausos en narrativas hegemonizadas de lo políticamente correcto, en reposar cómodamente en lecturas homogenizantes, idealizadas y moralizantes que suelen circular a nombre de las gentes sufrientes. Toca contribuir realmente a mover los umbrales de los imaginarios teóricos y de las disputas concretas que constituyen las subjetividades políticas que perfilan el juego y los alcances de las agencias individuales y colectivas.

Conclusiones

Antes que una única e idéntica antropología, en América Latina hay que hablar de antropologías lugarizadas y particularmente entramadas, de múltiples antropologías. Todas las antropologías están situadas, son resultado de procesos de lugarización, incluso aquellas que no se imaginan así por sus pretensiones de universalidad y cientificidad. Ese afán de distanciamiento de las mundanidades en las cuales emergen y operan las antropologías, hace parte de una imaginación científica ampliamente problematizada, pero no por ello erradicada. La situacionalidad de lo que aparece y circula como lo antropológico (tanto en su producción como en su apropiación) se evidencia en la historicidad y singularidad de las agendas, institucionalizaciones y relaciones desde las cuales se constituyen y disputan las antropologías realmente existentes.

Por eso, nuestras antropologías lejos están de ser copias diletantes o suplementos de una antropología no marcada y universal producida en ciertos centros europeos y estadounidenses. La antropología generada en estos centros también se encuentra profundamente entramada por sus lugares y tiempos, por sus anhelos y frustraciones. Son antropologías con marcaciones históricas, geopolíticas y epistémicas, tanto como lo son las antropologías concebidas y hechas desde América Latina. Así, los relatos de mimesis fallida o de simple suplemento no son pertinentes para entender las especificidades de nuestras antropologías. Las maneras de imaginar y hacer antropología desde América Latina responden a unas especificidades, a unos estilos referidos a los anudamientos y trayectorias específicas de las diferentes locaciones donde los marcos de estado-nación han tenido un peso significativo.

Sin soslayar estas especificidades, hacer antropología hoy desde América Latina no es una labor sencilla, si es que alguna vez realmente lo fue. Así, el antropólogo brasileño Gustavo Lins Ribeiro (2017) se pregunta por la relevancia de la antropología en el actual marco del giro global a la derecha. Para Lins Ribeiro, este giro global a la derecha ha implicado el creciente e impúdico posicionamiento de discursos y prácticas de intolerancia y racismo que socavan, cuando no revierten, los avances en torno al reconocimiento de las diferencias culturales encarnadas en las políticas públicas y en el sentido común que se experimentaron durante las dos anteriores décadas.

Los conocimientos antropológicos que suelen abogar por entender y asumir estas diferencias como constitutivas de la heterogénea y contradictoria vida social son percibidos como incómodos e inútiles desde las agendas racistas y xenófobas. El denominado “giro global a la derecha” supone, entonces, una serie de problematizaciones y posicionamientos en el hacer antropología desde nuestros tiempos y lugares: ¿Cómo pensar las antropologías que se hacen desde América Latina hoy en relación con estas agendas y sentidos comunes de una derechización abierta y descarada?

Esta derechización no es el único desafío que enfrentan aquí y ahora las antropologías hechas desde América Latina. En las últimas tres décadas, con mayor o mejor profundidad en los distintos

países de la región, se han instalado una serie de transformaciones en las condiciones materiales de existencia del establecimiento antropológico derivadas de las demandas de la burocracia académica orientadas hacia la generación de indicadores de productividad, así como por la creciente precarización laboral y la consolidación de unos sujetos empresarios de sí que en muchos casos han perdido perspectiva política. Podríamos decir, por tanto, que estas transformaciones suponen también una derechización, una sutil y desde adentro, al clausurar el horizonte de politicidad crítica y disruptiva para articularse dócilmente a los imperativos del mercado y del estado.

COMENTARIOS, PREGUNTAS Y RESPUESTAS.

Wladimir Martínez⁷⁰: ¿Podrías desarrollar o ilustrar mejor las reflexiones en torno a las antropologías disidentes y cómo se relacionan estas en el marco de los retos planteados para las antropologías?

Eduardo Restrepo: Lo más valioso de hacer una charla son los comentarios y preguntas con todo lo que se puede generar a partir de ello. Hay cosas que uno no había pensado o que se plantean de una manera que uno no había visto. Sobre antropologías disidentes, ayer la profesora Alhena Caicedo⁷¹, que invitó Marcelo a uno de sus simposios en el congreso⁷², estaba hablando de antropología del despojo y lo estaba haciendo también en el contexto de las actividades del departamento del programa de antropología. Y una cosa que surgió en la conversación es que estas elaboraciones de antropología del despojo eran el resultado de la confluencia de una gente en un colectivo que se llama Raiz-a; y esa gente son amigos antropólogos que se reúnen malévolamente a tomar ron y de ahí se empezó un seminario sobre conocimiento propio que duró casi dos años y otro de despojo duró un año y medio. Y ahí se

⁷⁰ Egresado Magister en Antropología (UCT), Profesor e Investigador del CES (Centro de Estudios Socioculturales), Departamento de Antropología, Universidad Católica de Temuco.

⁷¹ Departamento de Antropología, Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia).

⁷² X Congreso Chileno de Antropología: Repensando desigualdades y diferencias en la convivencia sociocultural entre distintos, realizado entre el 8 y 12 de enero en la Universidad Católica de Temuco.

decantaron una serie de conceptualizaciones del despojo, incluso unas conceptualizaciones muy interesantes en cómo entender, no solo teóricamente, sino que también metodológicamente, cómo abordar el despojo; y eso llevó a dos números de la Revista Colombiana de Antropología (del Instituto Colombiano de Antropología e Historia)⁷³.

¿Por qué digo todo esto?, ese escenario de discusión antropológica es un escenario que no estaba ordenado por ninguna universidad, no hacía parte de ningún currículo de nadie. Y no solo lo que se escribió. Lo más valioso de todo, además del goce, fue aprender, decantar, destilar entre toda esta conceptualización sobre “despojos”. Fue un trabajo realmente colectivo y colaborativo, y cuando publicamos un par de cosas, lo publicamos en una revista que tenía el subtítulo de “no indexada” y, además, firmada por el colectivo. Esos son ejemplos y podría dar muchos más de antropologías disidentes. Incluso antropologías de los colegas en el Caribe, que hacen unas cosas impresionantes como el festival de la arepa’e huevo... Lo que quiero decir, son prácticas antropológicas que se hacen cuerpo, se hacen movilizaciones que no necesariamente son enunciadas como antropologías, pero que de muchas maneras lo son. Hay muchas. El asunto es que nosotros no vemos lo que no queremos ver, y yo creo que vemos mucho, ciertas arrogancias, ciertas figuras, ciertas *performances* y le creemos mucho a eso, y no vemos otras cosas que están aflorando de múltiples maneras en antropologías que son apócrifas, antropologías que no son enunciadas ni aparecen como tal.

Entonces, antropologías disidentes es abrir la posibilidad de pensar más allá de lo que usualmente vemos como antropológico, de lo que usualmente ha sido reconocido y valorado como antropológico; son antropología, aunque no se les enuncie así.

Wladimir Martinez: Pero la categoría misma dice que la disidencia ya está siendo enunciada por quien la comprende como antropología disidente...

73 Volumen 52(2) y Volumen 53(1).

Eduardo Restrepo: Exacto, sí. Está siendo enunciada pero el asunto es que antropología disidente es como la palabra *queer*, “maricón”, “soy maricón y qué”. Es un ruido para decirle a una gente que deje de ser tan bien puesto, que deje de ser tan normalito, que, además, hace cosas que se les escapan y no se dan ni cuenta y que de pronto hay que tomarlas para desestabilizar. El asunto no es la categoría misma, sino lo que estaría detrás de eso.

Claudio Maldonado⁷⁴: Eduardo, tú vas dando cuenta de las particularidades de cierta pluralidad existente dentro de las antropologías, y que obviamente es transferible a otros campos disciplinarios con todo lo que tú señalas. Me parece muy coherente en relación con los estudios, como los comunicacionales. Y desde los estudios comunicacionales uno puede evidenciar ciertos nodos de conexión que harían justamente un pensamiento latinoamericano comunicacional. Hay ciertos elementos que se conectan, que dan cierta coherencia a ese pensamiento. Y, por tanto, la pregunta es: Si dentro de estas particularidades tú has logrado visualizar ciertas conexiones que van más allá de las diferencias y, justamente, ¿cómo se imbrican, si es que existiese por tanto una antropología latinoamericana, pero con ciertos rasgos de unificación?

Eduardo Restrepo: El hecho de que son antropologías desde la periferia ha introducido cierto tipo de sensibilidades con respecto a hablar desde el margen, a estar en el margen, a no ser escuchados en inglés o en francés desde el centro, sino desde un apellido, desde un lugar marcado, desde el margen. Estas comunalidades también pueden trazarse históricamente. En los años setenta, por ejemplo, eso que se llamó antropologías críticas latinoamericanas compartían que el conocimiento antropológico debía ser relevante para la transformación social. Así, la inscripción de la misma teoría crítica y de la práctica crítica en la antropología pasó porque los antropólogos imaginaban su lugar en apoyar, en solidarizarse, en articularse, sobre todo, con procesos de movilizaciones indígenas. Una de las comunalidades de las antropologías latinoamericanas de ese momento fue fundamentalmente la conceptualización de su lugar político en relación con movilizaciones y proyectos

74 Profesor Departamento de Lenguas, Universidad Católica de Temuco.

indígenas; el lugar del antropólogo, lo indígena y la movilización no se dan de la misma manera que en una antropología como la estadounidense o la francesa.

¿De si es posible aceptar otros conocimientos que no son considerados como antropológicos para pensar? Hay gente que no está enunciándose como antropólogo que es más antropólogo que gente que se enuncia como antropólogo. A mí no me preocupa tanto la autorización disciplinaria, de si alguien tiene un título o no. Lo que yo sí veo es que la gente que tiene otras trayectorias cuando conversan antropología sus voces son muy potentes y tienen mucho impacto. Un ejemplo concreto sobre aquello es el caso de un amigo, Arturo Escobar, quien es un ingeniero químico de pregrado, nutricionista de maestría y con un doctorado en torno al desarrollo. Él nunca tomó una clase de antropología, y es, sin lugar a duda, un gran antropólogo. De pronto, esas trayectorias heterodoxas son también cosas que pueden habilitar lecturas, autores, posicionamientos que alimentan fuertemente la antropología. Además, porque, quién es y quién no es antropólogo depende mucho de los establecimientos antropológicos nacionales. En Colombia, se considera que un antropólogo es alguien que estudió antropología en su pregrado, maestría y postgrado, si no uno no es antropólogo. Pero, en otros establecimientos antropológicos, como en Brasil, no hay pregrados de antropología, la gente se hace antropólogo en el doctorado, o en Estados Unidos, donde el *major* es tomar tres clases de antropología. Por eso, en Estados Unidos tener un *major* de antropología no implica que alguien se imagine como antropólogo o sea constatado como tal, porque ser un antropólogo es un asunto del doctorado.

Héctor Mora⁷⁵: Si eliminamos la cultura, ¿cuál es la utilidad de hablar de interculturalidad? También habría que pensar cómo entendemos los límites disciplinarios, de cómo entendemos la antropología y sus conexiones. Es cosa que observemos la bibliografía, para que veamos la diversidad de referencias que aparecen.

75 Profesor Departamento de Antropología, Universidad Católica de Temuco.

Eduardo Restrepo: Rita Laura Segato hace algunos años dijo que interculturalidades es una categoría problemática⁷⁶, porque está pensada sobre la relacionalidad y la multiplicidad en clave de culturas que, en tanto entelequias esencializantes, en últimas operan como raza. Ella habla de pluralismo histórico para tratar de atrapar eso que se enuncia como interculturalidad.

Pienso que nosotros debemos entender las singularidades, heterogeneidades e impurezas de las colectividades humanas, sin el concepto de cultura. ¿Por qué no, en vez de interculturalidad, pensar en intersubjetividades o intersociabilidades o interepisternalidades? Tenemos que inventarnos nuevos vocabularios donde el proyecto político de posibilitar y posicionar las diferencias significativas y sustantivas impida que estas sean aplanadas por estas especies de enlatados identitarios, como dice Rita Laura Segato.

La cultura fue muy importante para pensar, pero hace tiempo se agotó, perdió filo. Michel-Rolph Trouillot tiene un texto llamado “Adiós a la cultura”, en el cual argumenta eso, que la cultura debe ser abandonada como categoría analítica porque hoy ya no opera más como disrupción del pensamiento racializante. Por tanto, esto de abandonar la cultura no es una cosa que el profesor Restrepo este diciendo aquí por primera vez, es una discusión que está circulando hace rato. Habría que dejar de hablar de interculturalidad y pensar más en transhistoriedades, por ejemplo.

A veces somos mejores antropólogos en lo que hacemos que en lo que decimos que estamos haciendo. Somos más heterodoxos, menos disciplinados en lo que hacemos realmente. Antes que una apología al patrioterismo disciplinario, al nacionalismo antropológico, que busca limitar lo que hacemos la reproducción de una pureza disciplinaria, a la acumulación de conocimiento pulcramente antropológico, considero que hay que transitar impulcramente, heterodoxamente, ser bien puto, gozándose y apropiándose de diferentes campos disciplinarios y no disciplinarios.

76 Segato, R. (2013). La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.

Marcelo Berho: Algunas de las reflexiones tuyas son también son reflexiones que hemos tenido ya acá, a la luz de algunas de esas prácticas, tratar de definir qué es lo que hacemos. Recuerdo un poco un título de un trabajo que hicimos con Teresa Durán que se llama “variados objetos de la antropología”⁷⁷, por lo menos de la antropología que tratamos de hacer nosotros acá, y eso tiene que ver un poco con los estilos que tú señalas. Justamente, la idea del estilo es algo que a nosotros en los noventa nos marcó en nuestra formación. Si la idea que tenían nuestros profesores era efectivamente crear lo propio, asumir esa singularidad particularmente de dos cosas: el bagaje de ciertas tradiciones de la antropología que venían a través de los antropólogos europeos; de Stuchlik⁷⁸ especialmente y de algunos estadounidenses también, que formaron a los primeros profesores en los años setenta; y luego una segunda impronta ligada al contexto. Incluso esa segunda impronta en algún momento tuvo más peso que la propia tradición o las tradiciones teóricas; dejemos que sea el mundo, la realidad y sus experiencias las que de alguna manera se constituyen en nuestra autoridad antropológica; antes que la tradición, dejemos de rendirle culto a la tradición, seamos menos escolásticos. Eso tiene mucho sentido relacionándolo con las cosas que mencionaste porque lo entiendo en función de las experiencias.

Además, comparto esta idea de diagnóstico de que la antropología, para los antropólogos, está perdiendo vínculos con la realidad, quizás por los mismos condicionamientos de esta cadena neoliberal que fuerza y asfixia en función de ciertos tipos de prácticas que van cercenando otras prácticas, excluyendo dentro de nuestro repertorio prácticas que para nosotros tienen más que ver con el espíritu antropológico y, entonces, en esa perspectiva nosotros hacemos esfuerzos para desestabilizar partes del sistema en términos de no quedarnos solo con la práctica al interior de la academia, sino que optamos por trasladar las cosas que nosotros

77 Durán, T., Berhó M., Carrasco, N. y Mora. H. (2007). Los variados objetos de la antropología: una relación de sentidos desde La Araucanía, Chile. *Revista Cuhso*, 13(1), pp. 17-31.

78 Milan Stuchlik (1932-1980), antropólogo checoslovaco, fundar del primer programa en antropología en la Universidad Católica de Temuco, inicialmente dirigido para estudiantes con grado y posteriormente como Licenciatura de Grado a partir de 1973.

realizamos en la academia hacia afuera de esta. Desconozco si conviene para el ejercicio, por ejemplo, de lo que es el peritaje antropológico. También podría ir como una de las prácticas que surgen a raíz de otras demandas. También, tengamos conciencia con los nuevos movimientos sociales y especialmente la ampliación de los derechos ciudadanos en la sociedad global; esto va de alguna manera abriendo nuevos escenarios y nuevas problemáticas para que los antropólogos y antropólogas también podamos hacer cosas. Desconozco si el peritaje en ese sentido, porque también puede haber peritajes de todo tipo, pero es cierto que tiene pretensión de cuestiones ético/políticas, desestabilizaciones, de colocarse en las cuestiones que no están presentes en las categorías, en los repertorios o imaginarios de los abogados, particularmente. Se puede imaginar como una práctica disidente. Yo lo veo en particular como un estilo de la antropología aplicada. Quizás, claro, eso se puede discutir, se puede pensar, pero yo no puedo pensar sino poseo ciertos criterios para pensar. Hablando desde la normalización, estamos normalizados igualmente. No podemos pensar sin algún referente. ¿Cuáles serían esos referentes? que podrían ser circunstanciales, que podrían variar dependiendo del contexto.

Siendo también que no comparto la situación en la que tú ubicas a Chile respecto de esos cuatro modelos de la antropología latinoamericana, en mi caso, yo lo pondría más abajo, en esa presencia dudosa que señalaste. No la pondría junto a Colombia, porque, conociendo a algunos colegas colombianos, habiendo hecho un par de estadías en Colombia, tengo otra impresión del estatus de la antropología tanto en el ámbito académico como en el no académico. Nosotros acá no tenemos todavía ninguna opinión legitimada en los espacios de poder, de la opinión pública y de la toma de decisiones. Sigue existiendo una imagen muy estereotipada de la antropología y de lo que hacemos los antropólogos en función a los indígenas. Cuando nosotros nos colocamos en el marco, por ejemplo, de los procesos jurídicos, el peritaje también puede ser para no indígenas, hay sorpresa, hay ciertas perplejidades, porque la visión es todavía muy reducida y, claro, eso también es una oportunidad para nosotros, que nos damos cuenta de eso y decimos “bueno aquí hay que meter mano, hay que hacer un trabajo para que esa visión restringida se amplíe”.

Además, colaborar con la diversificación del campo laboral de los jóvenes.

Por otra parte, quería relativizar la postura de donde podemos ubicar a Chile con respecto de las antropologías latinoamericanas y es importante tener un criterio, sino podemos terminar practicando una demagogia antropológica donde todos pueden tener cabida, donde todas las antropologías pueden tener validez. Deben existir ciertos mecanismos que permitan establecer más o menos razonabilidad, más o menos plausibilidad de las argumentaciones y de las prácticas antropológicas que pueden rayar en lo antiético.

Eduardo Restrepo: En cuanto a la posición de la antropología chilena, me parece relevante lo que planteas y tendría que pensarla con más cuidado. Mi impresión es también como la del visitante, que está consolidada en el reconocimiento. Cuando hablo con alguien de Santiago como Nelly Richard o cuando hablo con alguien de economía en Valparaíso, la antropología es algo que aparece, es algo que está, que existe. En cambio, cuando estás en Bolivia, la cosa es más prosaica, más brumosa aún. Creo que tendría que pensar bien o ubicar el modelo de otra forma y tal vez nos daríamos cuenta de que Chile no se encuentra junto a Colombia. Tienes razón en que debo pensarlo mejor. Pero creo que sí vale la pena entender que existen unas diferencias que pueden hermanar o comunalizar algunas antropologías, como la de México y Brasil, sin que esto borre sus particularidades.

Sobre la preocupación por cuáles son los criterios o los referentes, me parece relevante diferenciar dos niveles que no se deben confundir: el nivel de a lo que a mí me gustaría lo que la antropología fuese y el nivel de lo que realmente es en su complejidad y contrariedad.

Por ejemplo, hay unas comunidades de práctica donde la antropología es arqueología, y existen otras comunidades donde la arqueología de ninguna manera es antropología. Y si a mí me preguntan por el “deber ser”, pues para mí la antropología no debería suponer el maridaje obligado con la arqueología, para mí la antropología no es necesariamente arqueología (aunque puedo entender que, para los arqueólogos, la arqueología es antropología o no es). Pero, en el mundo real, en el establecimiento antropológico,

en Colombia la antropología no es como a mí me gustaría que fuera o como supongo que debería ser... por lo que ese maridaje se ha hecho sentido común disciplinario profundamente sedimentado.

Por tanto, considero que para poder tener un panorama de las antropologías en América Latina no se puede obliterar en nombre del “deber ser” o de lo que los antropólogos imaginan de sí, de lo que realmente han hecho, y son estas antropologías.

Gonzalo Díaz Crovetto⁷⁹: Eduardo. Dos puntos. Uno, pensar sobre el “nacio-centrismo”, o bien, mejor, sobre “departamento-centrismo” que opera, cierto, bajo relaciones, negaciones y silencios dentro de los contextos nacionales. Qué pasa que nos cuesta tanto pensar una imaginación política que permita traspasar fronteras establecidas, por qué cuesta tanto contaminarse, si hay tantos temas y problemas recurrentes. Más allá de concordar con tus planteamientos, por qué crees tú que cuesta tanto situarse en la experiencia concreta de lugares. Por otro lado, esa transformación que se da hace unos veinte años en la antropología, por qué tú crees que esas cosas han cambiado, que es lo que se está viendo; porque si nos ponemos a ver lo que está causando estas alteraciones, podríamos decir que son cambios viejos, más allá de lo nuevo. A tu juicio, ¿qué fuerza nueva hay, que sea capaz de cambiar de una forma mucho más desmedida que las anteriores transformaciones en la antropología?

Eduardo Restrepo: Pienso que cada vez más se ensanchan las fronteras entre las distintas universidades. Lo que antes se pensaba como colegaje, cada vez más se piensa como competencia. Eso es nefasto para la posibilidad de articular y de conversar. Muy siguiendo las brutalidades de las burocracias universitarias, los colegas en otras universidades no son tomados como colegas, sino que son considerados competencia. Hay que romper eso.

A esto habría que agregar que los departamentos operan como unos ensamblajes muy particulares, que parecen como si les pertenecieran ciertos “cotos de caza”, para usar la expresión de

⁷⁹ Académico e investigador del Departamento de Antropología/Núcleo de Investigación en Estudios Interculturales e Interétnicos; Director del Magíster en Antropología, Universidad Católica de Temuco.

Wallerstein cuando se refiere a las disciplinas,⁸⁰ cotos de caza que se defienden hasta con los dientes. En cuanto al departamento-centrismo, no lo había pensado de esta manera, pero me parece que tienes toda la razón en que habría que pensar con más cuidado sobre los efectos de la predominante existencia de la antropología académica desde su organización en departamentos y programas concretos.

Sobre tu otra pregunta, Gonzalo. Uno puede decir que la neoliberalización o neoliberalismo es una cosa que no estaba hace treinta años y que está ahora, y que puede estar orientando múltiples de estas transformaciones que son singulares. Por otro lado, otra cosa que podría estar en juego ahora es que la universidad, independientemente de la neoliberalización que es una capa importante que está ahí. Ha cambiado mucho en términos demográficos y en cuanto a estilo. Los cambios de la universidad no se explican solo desde la neoliberalización, también se explican por dinámicas de lo que han venido a significar en las últimas décadas la universidad y la educación superior. No desconozco que más allá del neoliberalismo hay otras cosas que pensar, pero tocará “echarle cabeza” a eso. ¿Tú cómo lo ves? ¿Qué estabas pensando cuando hiciste la pregunta?

Gonzalo Díaz Crovetto: Eso denota una falta de imaginación de posicionarnos como sujetos. Cuando colocamos el panorama tan amplio que obviamente también tiene, infringe prácticas y sentidos de las formas. Cuando pensamos en el neoliberalismo en todo su efecto, igual hay una falta de imaginación concreta, como que solamente se toma la transformación. Estamos perdiendo en el sentido de transformación, ese es el problema que no estamos viendo.

Eduardo Restrepo: Hay un cambio de focalidad. Creo que la sensibilidad revolucionaria y política de los años setenta no es la estructura de sentimientos de hoy; eso no quiere decir que hoy no haya política y sensibilidad, pero es muy distinta.

80 Wallerstein, I. (2005). *Las incertidumbres del saber*. Barcelona, España: Gedisa.

Persona del público: ¿Podrías comentar algunas opciones o algunas salidas al problema relacionado con la desesencialización de la diferencia?

Eduardo Restrepo: Creo que interrumpir la gran división nosotros/ellos es un punto importante. No deberíamos operar ingenuamente desde esa distinción. Por otro lado, me parece más potente la noción de heterogeneidad que la noción de diferencia, porque esta última finalmente es capturada por una “otrerización” dentro de la dicotomía de nosotros/ellos. Pensaría más en heterogeneidades vinculadas a relaciones de poder que producen desigualdades. La heterogeneidad implicaría romper, establecer comunalidades y problematizar esa supuesta idea de nosotros. Esa idea de nosotros es una idea de imaginación colonial construida como antípoda no marcada de unos marcados otros. Heterogeneidades, relaciones de poder, desigualdades, me parece más relevante que apelar a nociones como diferencia, otredad, diversidad.

REFERENCIAS

- Argyriadis, K., Gobin, E. y Núñez, N. (2015). Hacia una historia comparada de antropologías nacionales: miradas desde el Caribe y Mesoamérica. *Perfiles de la cultura cubana*. 18. Recuperado de <http://www.perfiles.cult.cu/index.php?r=site/numero&id=18>
- Arnold, M. (1990). *La antropología social en Chile: producciones y representaciones*. Santiago, Chile: Dicomgraf.
- Briones, C. (2008). *Cartografías Argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.
- Caldeira, T. (2007). *Antropología con acento. Ciudad de muros* (pp. 11-27). Barcelona, España: Gedisa.
- Cardoso de Oliveira, R. (1999-2000). Peripheral anthropologies 'versus' central anthropologies. *Journal of Latin American Anthropology*, 4(2)-5(1), 10-30.
- Restrepo, E. y Escobar, A. (2004). "El movimiento de los conceptos en antropología". En: Grimson, A., Lins Ribeiro, G. y Semán, P. (comps.), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano* (pp. 35-52). Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros-ABA.
- Castro, M. (2014). A sesenta años de la antropología en Chile. *Antropologías del sur*, 1, 43-64.
- Degregori, C. I. (2000). Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso. En Degregori, C. I. (Ed.), *No hay país más diverso. Compendio de la antropología peruana* (pp. 20-62). Lima, Perú: IEP.
- Díaz Crovetto, G. (2018). El valor de las palabras: control, disciplinamiento y poder en torno al conocimiento antropológico: lecturas y reflexiones a partir del caso chileno. En Gatti, P. y de Souza, L. (Eds.), *Diálogos con la antropología latinoamericana* (pp. 13-22) Montevideo, Uruguay: ALA.
- García, F. (2011). La construcción del pensamiento antropológico ecuatoriano: derroteros y perspectivas. *Alteridades*, 21(41), 61-68.

- Guigou, N. (2018). Antropología e historicidades: mitos y mito-praxis de la antropología caucásica uruguaya. En Gatti, P. y de Souza, L. (Eds.), *Diálogos con la antropología latinoamericana* (pp. 23-54). Montevideo, Uruguay: ALA.
- Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Abraxas.
- Krotz, E. (2006). La diversificación de la antropología a partir de las antropologías del sur. *Boletín Antropológico*, 24 (66), 7-20.
- Krotz, E. (1993). La producción antropológica en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, 3(6), 5-12.
- Hall, S. (2011). *Cultura y poder. Conversaciones sobre los cultural studies*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- Mejías, A. (2018). Acercamiento a las escuelas de la antropología sociocultural venezolana. De la influencia boasiana al influjo francés. En Gatti, P. y de Souza, L. (Eds.), *Diálogos con la antropología latinoamericana* (pp. 63-86). Montevideo, Uruguay: ALA.
- Héctor, M. (2014). Descentrar las miradas: Institucionalización de la antropología académica en la sede Temuco de la Pontificia Universidad Católica de Chile (1970-1978). *Tabula Rasa*, 21, 197-227.
- Motta, A. (2018). Antropologías y trayectorias nacionales: de la narración cultura a la desnaturalización cultural de la nación (caso brasileño). En Gatti, P. y de Souza, L. (Eds.), *Diálogos con la antropología latinoamericana* (pp. 87-108). Montevideo, Uruguay: ALA.
- Name, J. (2012). La historia que construimos. Reflexiones a propósito de una investigación sobre la historia de la antropología en Argentina. *Runa*, 33, 53-69.
- Letona, P. A. (2016). La investigación industrializada en la era de la flexibilidad y la precarización: las posibilidades del conocimiento, el trabajo de campo y la etnografía en la práctica profesional de la antropología. *EntreDiversidades*, 0 (núm. extra), 55-89.

- Lomnitz, C. (2014). La etnografía y el futuro de la antropología en México. Recuperado de <http://www.nexos.com.mx/?p=23263>
- Pérez, A. (2017). Antropologías periféricas: una mirada a la construcción de la antropología en Colombia. En Restrepo, E., Rojas, A. y Saade, M. (Eds.), *Antropología hecha en Colombia* (pp. 89-122) Bogotá, Colombia: Icanh-Universidad del Cauca-ALA.
- Reygadas, L. (2019). Antropolog@s del milenio: desigualdad, precarización y heterogeneidad en las condiciones laborales de la antropología en México. Ciudad de México, México: UAM, INAH, CIESAS, UIA, CEAS.
- Restrepo, E. (2019). Artilugios de la cultura: apuntes para una teoría postcultural. En: *Cultura: centralidad, artilugios, etnografía* (pp. 67-105). Bogotá, Colombia: ACANT.
- Restrepo, E. (2018). El espectro boasiano de las cuatro ramas: la arqueología y el sentido común disciplinario en Colombia. En Gatti, P. y de Souza, L. (Eds.), *Diálogos con la antropología latinoamericana* (pp. 109-130). Montevideo, Uruguay: ALA.
- Restrepo, E. 2012. *Antropología y estudios culturales: disputas y confluencias desde la periferia*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Restrepo, E., Rojas, A. y Saade, M. (2017). Introducción. En Restrepo, E., Rojas, A. y Saade, M. (Eds.), *Antropología hecha en Colombia* (pp. 11-40). Bogotá, Colombia: Icanh-Universidad del Cauca-ALA.
- Ribeiro, G. L. (2019). *Otras globalizaciones*. Ciudad de México, México: Gedisa.
- Ribeiro, G. L. 2017. Giro global a la derecha y la relevancia de la antropología. *Encartes antropológicos*. (1), 5-26.
- Ribeiro, G. L. (1987-1988). Caminos de la antropología en Brasil. Contribuciones para una interpretación cultural mutua. *Runa* (17-18), 65-82.
- Richard, N. (2002). La crítica de la memoria. *Cuadernos de Literatura*, 8(15), 8-12.

- Romero, R. (2008). Tragedias y celebraciones: imaginando academias locales y foráneas. En Degregori, I. C. y Sandoval, P. (Eds.), *Saberes periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina* (pp. 73-105). Lima, Perú: IEP.
- Segato, R. L. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Stocking, G. W. (1982). Afterword: A view from the center. *Ethnos*, 47(1), 173-186.
- Stocking, G. W. (2002). Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras. *Revista de Antropología Social*, 11, 11-38.
- Taussig, M. (2012). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Visacovsky, S. y Guber, R. (Eds.) (2002). *Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.
- Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá, Colombia: Ediciones Uniandes.