

Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder

Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar

En este libro colectivo sobre las antropologías del mundo se explora la diversidad de antropologías que se practican en el mundo a principios del siglo XXI y los modos en que el potencial pluralizador de la globalización podría permitirle a los antropólogos en diferentes sitios del mundo beneficiarse de esta diversidad. Algunas de las transformaciones más importantes de la disciplina en el siglo XX se debieron a los cambios en la posición del sujeto de su “objeto de estudio” por excelencia —es decir, los grupos nativos alrededor del mundo—. Después de varios ciclos de críticas en la disciplina durante las últimas décadas estamos convencidos de que el presente puede ser otro momento de reinención de la antropología, esta vez más asociado con cambios en las relaciones entre antropólogos ubicados en diferentes partes del sistema-mundo. Un mundo más pequeño ha significado un incremento en el intercambio internacional del conocimiento. En consecuencia, estamos interesados en la posibilidad de establecer nuevas condiciones y nuevos términos de conversación entre los antropólogos en un plano global. Consideramos este volumen como una contribución a la formación de una nueva comunidad transnacional de antropólogos. Como tal, es parte de una labor más amplia del esfuerzo que llamamos las “antropologías del mundo”.¹

1 Ver la página electrónica de la “Red de Antropologías del Mundo”, www.ram-wan.net; para un resumen de los planteamiento del proyecto, ver también Colectivo WAN (2003). Algunos eventos relacionados con esta iniciativa incluyen, además del simposio internacional que condujo al presente volumen, las sesiones que tuvieron lugar en el encuentro de la Asociación Antropológica Estadounidense —American Anthropological Association— en 2002, en el Primer Congreso de Antropología Latinoamericana (Argentina, 2005) y en el XI Congreso Antropología en Colombia (2005), así como conferencias y debates en Australia, México, China y Japón. En 2004, en

Vemos un enorme potencial de transformación en la adopción de este proyecto; bien sea que se lo conciba en términos de diversificación de las prácticas antropológicas mientras se mantiene unificado del campo, o en términos de bosquejar una “era postantropológica”, en la que se cuestione la idea de una antropología única o universal. Consideramos que habrá grandes alcances al exponer la disciplina a nuevas posibilidades de diálogo y de intercambio entre las antropologías del mundo. Sin embargo, el alcance de tales logros requiere que sucedan cambios epistemológicos y significativos en las prácticas actuales. Debería quedar claro desde el principio que cualquier movimiento inclusivo y participativo que procure incrementar la diversidad está destinado a perturbar a quienes se han beneficiado de su ausencia.

Los antropólogos siempre han estado inclinados al internacionalismo, dado que la investigación antropológica en muchos lugares ha significado viajar por el mundo y también porque el hecho de que la antropología se ha desarrollado a través de la diseminación y expansión mundial de los sistemas universitarios occidentales. La nuestra no es la primera discusión que se lleva a cabo sobre la dimensión internacional de la disciplina (ver

Recife, Brasil, Gustavo Lins Ribeiro y Paul Little organizaron un encuentro financiado por la Wenner-Gren Foundation entre catorce representantes de asociaciones antropológicas para tratar el tema de la cooperación global en antropología. Los presidentes de las asociaciones por Australia, Brasil, Canadá, Francia, Gran Bretaña, India, Sudáfrica y Estados Unidos, estuvieron presentes. Japón envió al director de relaciones internacionales de su asociación. También estuvieron allí los presidentes de la Asociación Europea de Antropólogos Sociales, de la Asociación Latinoamericana de Antropología, de la Asociación Antropológica Pan Africana y el de la Unión Internacional de Ciencias Etnológicas. El entusiasmo de los representantes puso de manifiesto que era el momento justo para crear modos de interacción y de intercambio más horizontales en una escala global. De esta reunión resultó la creación del Consejo Mundial de Asociaciones Antropológicas –World Council of Anthropological Association, WCAA–, con el principal objetivo de promover un intercambio más diverso entre los antropólogos en el ámbito mundial (ver el acuerdo de la fundación del WCAA en: www.wcaanet.org). Uno de los productos adicionales de este encuentro fue el debate entre los antropólogos de Australia, Brasil y Canadá, que tuvo lugar en la vigésima cuarta reunión bienal de la Asociación Brasileña de Antropología, ABA, sobre los problemas y consecuencias en torno del compromiso de los antropólogos con respecto a las luchas que enfrentan las poblaciones nativas por la posesión de tierras.

por ejemplo, Cardoso de Oliveira 2000, Fahim 1982, Kroeber 1953 y el número 47 [1982] de la revista *Ethnos*). Nuestro empeño es diferente en cuatro sentidos. Primero, creemos que con la globalización al mundo académico se le han abierto oportunidades heterodoxas. Segundo, creemos que a través de la acción política concertada puede llegar a existir una comunidad de antropólogos más heteroglósica, democrática y transnacional. Tercero, no escribimos desde un punto de vista nacional particular. Cuarto, creemos que podemos entender la dominancia de algunos estilos de antropología sólo si la asociamos con relaciones desiguales de poder. Una perspectiva semejante bien puede originarse en nuestras propias locaciones y experiencias dentro del sistema del mundo académico. Los editores realizamos nuestros estudios de doctorado en universidades norteamericanas. Uno de nosotros, Escobar, ha trabajado durante mucho tiempo en universidades de Estados Unidos y, simultáneamente, ha mantenido fuertes vínculos con la antropología de Colombia; el otro, Ribeiro, ha trabajado por mucho tiempo en las universidades de Brasil manteniendo fuertes lazos con la antropología norteamericana.

Cambiando los sistemas-mundo: antropologías y diversidad

Al aplicar la noción de Wallerstein de “sistema-mundo” a la investigación de la naturaleza de las ciencias sociales y la academia, se sugiere que éstas también se encuentran estructuradas por las relaciones de poder y por la expansión capitalista eurocéntrica (Gulbenkian Commission 1996). Este argumento geopolítico y epistemológico puede reflejarse, por ejemplo, en las ideas de “antropologías periféricas” (Cardoso de Oliveira 2000) y “antropologías del sur” (Krotz 1997). Más recientemente, este argumento ha aparecido en el trabajo del antropólogo japonés Takami Kuwayama, quien, inspirado por la noción de “sistema-mundo de la antropología” del antropólogo sueco Tomas Gerholm (1995), sostiene que Estados Unidos, Gran Bretaña y, en menor proporción Francia, constituyen el núcleo de un sistema semejante: “Aun cuando existen diferencias internas, su poder colectivo es tal que otros países, incluyendo aquellos del resto de Europa, han sido relegados a la periferia” (Kuwayama 2004a: 9). Además, escribió:

Puesto de una manera simple, el sistema-mundo de la antropología define las políticas involucradas en la producción, diseminación y consumo

del conocimiento sobre otras poblaciones y culturas. Los académicos influyentes en los países del centro están en posición de decidir a qué tipos de conocimiento se les debe conferir autoridad y atención. El sistema de evaluación de pares presente en prestigiosas publicaciones refuerza esta estructura. Así, el conocimiento producido en la periferia, sin importar lo significativo y valioso, está destinado a permanecer oculto en lo local a menos que satisfaga los estándares y las expectativas del centro (Kuwayama 2004a: 9-10).

Kuwayama permaneció incrédulo de las explicaciones que presentan a la barrera lingüística como el principal factor obstaculizador para la diseminación del conocimiento producido en la periferia (Kuwayama 2004: 27-29). Consciente de los problemas que surgen de interpretaciones dualistas, admite la complejidad de las relaciones en y entre el centro/periferia y la existencia de élites en la periferia que están estrechamente conectadas con aquellas del centro (Kuwayama 2004a: 46-49).

El enfoque de los sistemas-mundo ha sido enriquecido por otras dos perspectivas de proyectos importantes: las “geopolíticas del conocimiento” y la de “provincialización de Europa”. Las geopolíticas del conocimiento constituyen una idea desarrollada por Walter Dignolo (2000, 2001, 2002) como parte de una crítica radical a las interpretaciones eurocéntricas de la modernidad sobre la base de los conceptos de “pensamiento fronterizo” y “colonialidad del poder” (ver Escobar 2004 para una presentación extendida sobre esta perspectiva). En estrecho diálogo con el sociólogo peruano Aníbal Quijano y el filósofo argentino Enrique Dussel (ver, por ejemplo, Dussel 1993, Quijano 1993), Dignolo relacionó las geopolíticas económicas y las del conocimiento con el propósito de enfatizar la idea de que el *locus* de enunciación de las disciplinas está geopolíticamente marcado. El eurocentrismo puede ser transcendido sólo si abordamos el sistema-mundo moderno/colonial desde su exterioridad, esto es, desde la diferencia colonial –la cara oculta de la modernidad–. El resultado de tal operación es la posibilidad de aceptar la diversidad epistémica como un proyecto universal –es decir, abarcando algo que podríamos llamar “diversalidad”, un neologismo que refleja una tensión constructiva entre la antropología como un universal y como una multiplicidad–.

En cuanto al proyecto de las antropologías del mundo incorpora la diversidad como una noción clave hacia la interacción productiva global, también asociamos nuestro proyecto con el intento de Dipesh Chakrabarty por “provincializar” a Europa —es decir, evidenciar que el pensamiento y la experiencia europeos están particular e históricamente localizados; no se trata de un universal como ha sido generalmente asumido—. Para Chakrabarty, “[...] el pensamiento europeo es, al mismo tiempo, indispensable e inadecuado como ayuda para pensar las experiencias de la modernidad política en las naciones no occidentales” (Chakrabarty 2000: 16). Mientras que trascender la modernidad eurocéntrica es una de sus metas, sostiene que el proyecto de provincializar a Europa:

[...] no aboga por un simplista, inalcanzable rechazo a la modernidad, los valores liberales, la ciencia, la razón, las grandes narrativas, las explicaciones totales, y así sucesivamente [...]. Este proyecto no puede originarse desde la postura que percibe razón/ciencia/universales que ayudan a definir a Europa como lo moderno, son simplemente ‘específicos culturales’ y de ahí pertenecen sólo a las culturas europeas. El meollo del asunto no es que el racionalismo de la Ilustración es siempre irracional en sí mismo, sino que es más bien cuestión de documentar cómo [...] su ‘razón’, que no siempre fue evidente para todos, se ha hecho parecer obvia mucho más allá del terreno en el que se originó (Chakrabarty 2000: 42-43).

En su postura dialógica, Chakrabarty elude una posición romántica dualista porque reconoce que sin los universales de la Ilustración, “no podrá existir ninguna ciencia social que trate temas de justicia social moderna” (Chakrabarty 2000: 5). No obstante, también subraya el hecho de que en un mundo de academia globalizada, la traducción de una multiplicidad de formas de entender la vida a las categorías universalistas europeas es problemática (Chakrabarty 2000: 17).

Estos debates dan forma a nuestro entendimiento de las antropologías del mundo y resuenan a lo largo de todo el libro. También nos ubican inmediatamente en los campos del poder global, es decir, en espacios determinados por los intercambios desiguales entre los centros hegemónicos y los no hegemónicos. En esta conexión concebimos al proyecto de las “antropologías del mundo” como el establecimiento y

consolidación de nuevos modos de relación entre diferentes antropologías, que resultarán en el enriquecimiento de la teoría más allá de lo que es posible en la presente estructura osificada del sistema-mundo de la antropología, que impide formas más complejas de intercambio productivo.

Como lo dejan claro varios de los participantes en el libro, el desconocimiento de la magnitud, de la complejidad y de la diversidad en la producción antropológica internacional es un problema común en todas partes. ¿Cómo puede alguien hacer una síntesis compleja sobre la contribución de las antropologías del mundo a la epistemología, la teoría y la metodología, si sabemos tan poco de éstas? Tal ignorancia es un aspecto crucial del problema actual. Es por esto que el proyecto de las antropologías del mundo también necesita iniciativas concretas para promover la conciencia de otras tendencias del conocimiento antropológico y para garantizarles visibilidad (ver nota al pie número 1). Las tecnologías de información y comunicación posibilitan una mayor comunicación horizontal entre los antropólogos alrededor del mundo y, en consecuencia, el surgimiento de modos de intercambio más complejos.

No obstante, debemos enfatizar que teniendo los objetivos últimos del proyecto de las antropologías del mundo, éste puede ser considerado de manera más precisa en términos de una instancia política y teórica denominada “interculturalidad” que en términos de multiculturalismo. Consideremos el argumento de Néstor García Canclini sobre este asunto:

Las concepciones multiculturales admiten la *diversidad* de culturas, destacan sus diferencias y proponen políticas de respeto relativistas que a menudo refuerzan la segregación. De manera diferenciada, la interculturalidad se refiere a la confrontación y al enredamiento tramado, a lo que pasa cuando los grupos establecen relaciones e intercambios. Ambos términos suponen dos modos de producción de lo social: la multiculturalidad supone la aceptación de lo que es heterogéneo; la interculturalidad implica que aquellos que son diferentes son lo que son en relaciones de negociación, conflictos y préstamos recíprocos (García Canclini 2004: 15).

En esta conexión, nosotros defendemos que todas las antropologías –incluyendo por supuesto a las hegemónicas– son capaces de contribuir de manera dialógica en la construcción

de un conocimiento más heteroglósico y transnacional. No estamos reclamando que la pluralización del poder, las historias y el conocimiento sean un fin en sí mismos; más bien la vemos como un paso hacia políticas post-identitarias (Clifford 1998) al amparo de la diversalidad.

Nuestra intención no es proponer un modelo abstracto de lo que deberían ser las antropologías del mundo. Más bien, al sugerir oportunidades políticas y sociales y los medios que quizás permitan formas complejas globales de erudición antropológicas, estamos esperando fomentar debates y nuevas formas de interacción entre los académicos y todos aquellos interesados en la diversalidad. Sería imposible, incluso si así lo quisiéramos, escribir una síntesis de las contribuciones plurales de historias desconocidas o de historias de colaboración que todavía están por darse. Este libro es uno de los pocos trabajos en inglés en los que se discute una variedad de antropologías del mundo (más adelante retomaremos el tema del lenguaje). Necesitaríamos de muchos otros volúmenes para hacer totalmente visibles las “antropologías sin historia” a las audiencias globales, para utilizar la expresión irónica de Esteban Krotz (1997: 240), y lo que ellas podrían ofrecer en la construcción de un conocimiento antropológico plural. También necesitamos fomentar iniciativas de trabajo académico en red y de publicación más heterodoxas —en especial traducciones— si queremos beneficiarnos de la diversidad global interna de nuestro propio campo de conocimiento. En resumen, más que ofrecer suposiciones puramente teóricas sobre cómo podrían ser las antropologías del mundo, nosotros debatimos que los cambios en las prácticas comunicativas y en los modos de intercambio entre los antropólogos del mundo resultarán en cambios y en el enriquecimiento de los horizontes epistemológicos, teóricos, metodológicos y políticos de la disciplina.

El nuestro no es un proyecto dirigido al enriquecimiento de las antropologías hegemónicas sino a la creación de otros ambientes para la (re)producción de la disciplina, en los cuales la diversalidad podría conducir hacia un enriquecido conjunto de perspectivas antropológicas. Nuestra posición crítica sobre la monotonía y la incompletitud del actual panorama antropológico internacional, tal y como ha sido estructurado por las fuerzas hegemónicas, emerge de la convicción de que es crucial que las antropologías asuman su propia diversidad si van a reproducirse y a mejorarse a sí mismas en un mundo globalizado. ¿Por qué en la antropología deberíamos apreciar la heterogeneidad y la diversidad más que la homogeneidad

y la uniformidad? Deberíamos hacerlo no sólo porque somos sensitivos en términos profesionales a temas sobre diferencia cultural y política, sino también porque, como académicos, sabemos que la diversidad y la creatividad se alimentan una de la otra, y que un conjunto de perspectivas diferentes representa una mayor capacidad para la invención (ver, por ejemplo, Lévi-Strauss 1987 [1952]).

Así, el proyecto de las antropologías del mundo apunta a la pluralización de las visiones que existen de la antropología en una coyuntura en la que prevalecen los discursos hegemónicos, centrales, noratlánticos sobre la diferencia. El proyecto emerge en el reconocimiento de que este es el momento justo para discutir las transformaciones en el campo en el mundo entero. En suma, “antropologías del mundo” como un concepto, como proyecto y como libro, es una contribución a la articulación de antropologías diversificadas que sean más concientes de las condiciones sociales, epistemológicas y políticas de su propia producción. Para lograr este fin, nuestro libro tiene dos propósitos interrelacionados: primero, examinar de manera crítica la diseminación internacional de la antropología como un conjunto de discursos y prácticas occidentales en transformación dentro y a través de los campos de poder nacionales e internacionales; y segundo, contribuir al desarrollo de un paisaje de antropologías plural que sea menos definido por las hegemonías metropolitanas y más abierto al potencial heteroglósico de la globalización. También vemos este esfuerzo como parte de una antropología crítica de la antropología: una que descentre, rehistorice y pluralice lo que hasta ahora se ha entendido como “antropología”.

Transformaciones disciplinarias

Siempre han existido conexiones muy estrechas entre los sistemas-mundo de poder, el desarrollo de teoría social y los cambios en disciplinas particulares como la antropología. Las diferentes críticas de la disciplina en las décadas pasadas han hecho estar alertas nuevamente ante estas interrelaciones. Desde su comienzo, la antropología ha estado vinculada de manera muy profunda con las dinámicas del sistema-mundo, mediada por cuestionamientos sobre el colonialismo, el imperialismo, la construcción de nación y el cambiante rol de la otredad en escenarios nacionales e internacionales. Como lo argumenta Krotz (1997), la antropología refleja las “estructuras de alteridad” regionales, nacionales e inter-

nacionales. La conexión entre la antropología y las políticas mundiales se aplica a todas las antropologías, a menudo de manera contrastante, pero con un patetismo particular a las antropologías hegemónicas. Por antropologías hegemónicas entendemos el conjunto de formaciones discursivas y prácticas institucionales asociadas con la normalización de la antropología académica llevada a cabo principalmente en Estados Unidos, el Reino Unido y Francia (ver Restrepo y Escobar 2004, 2005).

La crisis de las antropologías hegemónicas después de la década del sesenta, producida por la descolonización, las luchas anti-imperialistas, el movimiento por los derechos civiles y el surgimiento de los nacionalismos en los países del Tercer Mundo, es bien conocida. La “edad de la inocencia” de la antropología (Wolf 1974) culminó en la medida en que se hizo más explícita la relación entre conocimiento y poder. Las críticas de la antropología llegaron a ser una “literatura de la angustia” (Ben-Ari 1999: 400), intensificando la ambivalencia en la auto-representación de la antropología (Wolf y Jorgensen 1975) en tanto aliada del imperialismo (Gough 1975), como hija de la violencia (Lévi-Strauss 1966) o como un campo revolucionario dispuesto siempre a cuestionar las demandas de superioridad de Occidente (Diamond 1964, citado en Wolf y Jorgensen 1975). En algunas de las críticas resultantes más visionarias, uno encuentra un cuestionamiento de los fundamentos epistemológicos, institucionales y políticos de la antropología anglo americana. Algunas críticas incluso cuestionaron la permanencia de la “antropología departamental” (ver las contribuciones de Hymes, Scholte y Diamond en Hymes 1974) y abrieron una discusión sobre la movilización hacia una práctica antropológica no académica. Otros abogaron por una antropología emancipatoria que empezara por reconocer que todas las tradiciones antropológicas están culturalmente mediadas y contextualmente situadas (Scholte 1974). Estos esfuerzos constituyeron una antropología crítica de la antropología y hasta este punto podemos encontrar en ellos la noción de “antropologías del mundo” *in statu nascendi*.²

Más tarde otros críticos argumentaron por una praxis antropológica radical sensitiva a las luchas de liberación de la gente en el Tercer Mundo (por ejemplo, Harrison 1991) o

2 Para un análisis más contemporáneo sobre este tema ver: Ben Ari (1999), Mafeje (2001), Trouillot (1991) y van Bremen y Shimizu (1999a).

por el desarrollo de antropologías “indígenas” o nativas como correctivo parcial al eurocentrismo de la antropología (por ejemplo, Fahim 1982). Más conocidos aún son los análisis y las propuestas de la década del ochenta que se centran en la crítica de los tipos de representaciones incrustadas en las etnografías realistas, con un llamado concomitante a la reflexividad, a un cuestionamiento de la autoridad etnográfica y a las innovaciones en la “escritura de la cultura” (Clifford y Marcus 1986; Marcus y Fischer 1986). Este momento “posmoderno”, como ha sido categorizado por algunos de sus críticos, influyó una tendencia crítica con relación a las concepciones prevalecientes de “cultura” de carácter objetivistas, normativas y esencialistas; por el contrario, esta tendencia enfatizó el carácter historizado, polifónico, político y discursivo de todo “hecho cultural” (por ejemplo, Comaroff y Comaroff 1992, Dirks, Eley y Ortner 1994, Gupta y Ferguson 1997, Page 1988, Rosaldo 1989).

Vistas en retrospectiva estas críticas tuvieron sus límites. Como lo escribió el antropólogo surafricano Archie Mafeje (2001: 54-66), generalmente éstas tomaron por sentado el ambiente académico en el que existía la antropología y refugiaron prácticas académicas dadas por sentadas (ver también Fox 1991, Kant de Lima 1992). La mayoría de las críticas fracasaron en percibir el papel de los colonizados en la descolonización de formas de conocimiento, y en permanecer en gran parte silenciosas sobre las antropologías no hegemónicas (Mafeje 2001). Algunas de estas desventajas fueron tratadas en las críticas feministas desarrolladas en el libro *Writing Culture*, entre otros, incluyendo el subsecuente debate sobre la etnografía feminista (ver por ejemplo, Bahar y Gordon 1995, Gordon 1988, 1991, Knauff 1996: 219-248, Visweswaran 1994). Los participantes de esta tendencia articularon correctamente planteamientos de la temprana antropología marxista-feminista y de la crítica a la epistemología proveniente de la teoría feminista y también de la denominada “antropología posmoderna” con la crítica social procedente de las mujeres de color y las del Tercer Mundo. En el direccionamiento de la pregunta sobre qué significa “mujeres escribiendo cultura”, se unieron a una reflexión epistemológica crítica—incluyendo la relación entre antropología y feminismo que hace eco de un argumento anterior presentado por Strathern (1987)—, con una reflexión política sobre las relaciones de poder entre mujeres. Estos fueron pasos importantes hacia una perspectiva de las antropologías del mundo.

En términos generales, en los análisis críticos previos el asunto de la diversidad de las antropologías no ha sido tratado de una manera adecuada. El intercambio internacional, por ejemplo, a menudo ha involucrado un limitado universo de reciprocidades. A pesar de que en algunos lugares puede haber aumentado la diversidad en la nacionalidad de los miembros e investigadores en las facultades —en la academia de Estados Unidos, por ejemplo—, este aumento raramente se ha correspondido con una incorporación activa de diversas producciones y teorías antropológicas. Esto es crucial porque, como lo plantea Krotz:

[...] a pesar del hecho de que los principales impulsos para la producción del conocimiento antropológico continúan viniendo de los países en los que esta ciencia se originó, tales impulsos están presentándose de manera creciente en los lugares en los que viven quienes hasta hace poco fueron los objetos favoritos del estudio antropológico. Esto requiere de la creación de nuevas estructuras para la producción del conocimiento que [...] no subordinen la diversidad cultural a un [único] modelo (2002: 399).

Antropologías y transnacionalismo

La mayoría de las antropologías han sido siempre, en mayor o en menor medida, transnacionales. No obstante, como lo argumenta Eduardo Archetti en su capítulo, la consolidación de una “antropología internacional” usualmente ha sido un asunto del “centro” más que de las periferias. Mas las diferentes historias sobre la inmersión de antropólogos del mundo en los procesos transnacionales —y las mutaciones de la disciplina resultantes— no pueden acomodarse fácilmente en una simple narrativa de imposición, difusión, préstamo, adaptación y contestación. Las dinámicas transnacionales en el sistema-mundo han actuado simultáneamente como mecanismos de unificación y de diferenciación, dependiendo de varios factores, desde la construcción de nación y de las estructuras nacionales de alteridad, hasta la construcción de instituciones y las oportunidades para intercambios.

Rusia, Japón, China y en América Latina, Perú y México, ofrecen casos reveladores de las dinámicas transnacionales en antropología y su relevancia para las antropologías del mundo,

tal como lo ilustran en este libro los capítulos de Nikolai Vakhtin, Shinji Yamashita, Josephine Smart, Marisol de la Cadena y Esteban Krotz, respectivamente. La famosa *Jesup North Pacific*, expedición a Siberia (1897-1902), dirigida por Franz Boas, constituye un temprano y diciente ejemplo sobre el rol de las conexiones internacionales en el desarrollo de una antropología nacional. Durante este período la etnología occidental y la rusa se desarrollaron en conjunto, reforzándose una a la otra. Desde 1917 hasta 1989, esta dimensión transnacional fue alterada de manera significativa. Lo que se desarrolló durante el período soviético fue un tipo de antropología enteramente diferente que tuvo sus avatares con el cambio de regímenes políticos. Luego del colapso del régimen soviético, la llegada de un número relativamente grande de académicos extranjeros para hacer trabajo de campo en Siberia, cambió muchos de los aspectos de la investigación antropológica —desde los objetos de estudio hasta los paradigmas teóricos— afectando en diferentes formas la existente antropología siberiana. Más que un conjunto de agendas puramente occidentales asegurándose a sí mismas, estas diversas prácticas parecieron conducir hacia una mayor pluralidad antropológica.

Tal vez no exista un caso más claro que el de Japón para ilustrar la forma en la que el imperio, la nación y el transnacionalismo se han intersectado para posibilitar una trayectoria antropológica diferente. En este proceso de desarrollo no existe un vínculo directo entre, digamos, una influencia internacional y el giro dado por la antropología. A pesar de estar bajo la influencia de la hegemonía occidental, la antropología japonesa evolucionó en una entidad distinta en modos que a menudo se han escapado de la atención incluso de los antropólogos occidentales que trabajan en Japón. Las antropologías chinas han visto un desarrollo mucho más limitado, pero también están marcadas por la interacción entre nacionalismo, transnacionalismo y por las reacciones hacia la hegemonía occidental. Un factor crucial siempre ha constituido una ambivalencia hacia la antropología, motivado por sus orígenes occidentales. Como lo plantea Smart en el capítulo 4, a pesar de que después de la década del ochenta se produjo un aumento en la internacionalización de la antropología china, no se manifestó un camino lineal ni guió el proceso hacia su integración a una disciplina dominada por Occidente. Por el contrario, las fuerzas que empujaron hacia la indigenización del campo sobre la bases de prioridades nacionales siguen

siendo importantes —específicamente, la prioridad concedida al desarrollo rural y a los estudios sobre minorías étnicas—.

Las antropologías en México y en Perú han sido influidas de manera significativa por sus conexiones con las antropologías hegemónicas, en particular aquellas de Estados Unidos. Es menos conocido el hecho de que ellas también fueron por mucho tiempo modeladas por redes de trabajo que especialmente se desarrollaban a partir de las experiencias latinoamericanas. La amplia presencia de poblaciones indígenas, la existencia de fuertes proyectos de construcción de nación y la persistencia de los debates sobre raza y cultura en ambos países, permitieron desarrollar instituciones nacionales e internacionales que condicionaran grandemente sus antropologías. Como lo muestra *De la Cadena* (capítulo 10), uno de los elementos más formativos desde la década del veinte fue la articulación de una red interamericana de intelectuales, con sus centros más importantes en Perú y México, reunidos en torno a un proyecto antiimperialista, indoamericano o indigenista construido sobre los pasados precolombino e hispánico compartidos. Las intersecciones entre esta red de trabajo y las antropologías norteamericana y francesa fueron complejas pero no inconsecuentes para todas las partes —por ejemplo, se produjo un intercambio entre las ideas de mestizaje latinoamericanas y las teorías de “aculturación” norteamericanas—. Una interpretación diferente de las historias de las antropologías de estos dos países latinoamericanos muestra que aun cuando ciertamente éstas tomaron prestadas y adaptaron nociones de sus contrapartes hegemónicas, tuvieron momentos de autonomía, creatividad e independencia —es decir, momentos de ser “antropologías del mundo”—. Con sus agendas radicales, las redes interamericanas contemporáneas de trabajo sobre políticas indígenas están preguntándose por las políticas de las antropologías del mundo, tal vez de mayor relevancia que aquellas que están surgiendo de los centros.

La formulación hecha por Kirin Narayan sobre que los antropólogos actualmente son vistos mejor “en términos de identificaciones cambiantes entre un campo de comunidades interpenetrantes y de relaciones de poder” (Narayan 1993: 671), está bien soportada por los casos que se presentan en este libro. Algunos de ellos muestran que, aunque las antropologías siempre han estado propensas al transnacionalismo, en el pasado fueron incapaces de aprovechar el enorme potencial que la globalización de la disciplina ha creado. Las antropologías del mundo pueden prosperar bajo las condiciones que

existen en el presente. Esperamos que sea cada vez más claro que, independiente de que uno esté hablando de Rusia, Japón, China, México o Perú, lo que está en juego no es tanto el mantenimiento de dicotomías tales como la de lo occidental y no occidental, o la de central y periférica, sino como lo presenta Yamashita en el capítulo 2, la consideración y creación de espacios comunes en los que las antropologías se han encontrado unas con otras, y en los que pueden seguir encontrándose en el futuro con el objeto de alentar la pluralización de la disciplina, aun bajo la presión de hegemonías particulares. Las redes de trabajo transnacional y los eventos en este sentido pueden convertirse en elemento importante para fomentar las perspectivas de las antropologías del mundo.

Relaciones desiguales: provincialismos invertidos y cosmopolitismos

La existencia de antropologías totalmente aisladas de las antropologías de Occidente es una imposibilidad aun bajo regímenes autoritarios, tal como lo ilustran nuevamente los casos de China y Rusia en varios momentos históricos. Incluso las perspectivas nativistas han tenido que pasar por un proceso de validación que está largamente mediado por Occidente. De forma opuesta, el hecho de que la antropología se expandió desde el Atlántico norte hacia otras esquinas del mundo, no significa que no haya recibido la influencia de sus muchos desarrollos en diferentes partes. Estamos de acuerdo con Yamashita en que “[...] si las culturas viajan de un lugar a otro, tal como lo presenta James Clifford (1992), la antropología también lo hace. Al viajar por el mundo, ésta puede enriquecerse y transformarse por sus encuentros con diferentes situaciones locales” (Yamashita 1998: 5). Pero también es cierto que existen diferentes viajeros y formas de viajar. Las jerarquías del conocimiento son predicadas sobre las jerarquías del poder social y político. Aún más es necesario tener en mente que la circulación internacional de ideas puede “[...] tener el efecto de construir y reforzar la desigualdad” (L’Estoile, Neiburg y Sigaud 2002: 23).

El intercambio desigual de la información y la diversidad antropológicas a menudo es representado bajo diferentes rótulos: antropologías centrales versus periféricas (Cardoso de Oliveira 2000); antropologías sobre la construcción de nación y de imperio (Stocking 1982); antropologías hegemónicas y no hegemónicas (Ribeiro y Escobar 2003);

antropologías del sur (Krotz 1997), etcétera. Tales clasificaciones son útiles para pensar sobre algunas características de las desigualdades existentes. Sin embargo, como lo señaló Verena Stolcke durante nuestro simposio, éstas resultan ser insuficientes para la comprensión de los órdenes transnacionales contemporáneos.

Este es en especial el caso de la muy conocida distinción entre las antropologías sobre la construcción de nación y de imperio presentada por Stocking. Esta distinción implica que los practicantes de las llamadas antropologías imperiales prefieren investigar en el exterior más que investigar “en casa”. El rol de la antropología en la construcción de nación es bien conocido (para el caso de Brasil, ver Peirano 1991). Suficiente con decir que los antropólogos a menudo suelen contribuir en la (re)creación de ideologías sobre la unidad o la diversidad nacional amparados por la autoridad académica, lo que se refleja en las políticas culturales y de educación, y en las intervenciones estatales y de organizaciones no gubernamentales. Como lo muestra vividamente Sandy Toussaint en el capítulo 11, los dilemas que los antropólogos australianos enfrentan con respecto a su autoridad en los procesos de reclamación de tierras por parte de la población aborígen, ilustran las intrincadas relaciones entre la antropología, los aparatos del Estado y la autorrepresentación de la disciplina, en especial con respecto a su estatus científico.

Más aún, los límites de esta distinción podrían bien ser trascendidos si recordamos que en los tiempos modernos, detrás de la construcción de imperio siempre hay un Estado-nación. En verdad, las antropologías de la construcción de imperio son también antropologías de la construcción de nación, aunque lo opuesto no es necesariamente cierto. Además hay casos en los que “las antropologías nacionales” son internacionalizadas sin volverse antropologías de la construcción de imperio; tal es el caso de Australia, Brasil, Canadá y México. Al escribir sobre la antropología brasileña, el antropólogo João Pina Cabral (2004: 263) sugirió la existencia de una quinta tradición, diferente de la norteamericana, la británica, la francesa y la alemana; una tradición “[...] que se identifica a sí misma libre de vinculación con respecto a los proyectos imperiales que en la historia han provocado el desarrollo científico”. Eduardo Archetti en el capítulo 6 también muestra que una antropología hegemónica como la francesa puede dirigirse, al mismo tiempo, hacia la construcción de nación y de imperio. El ejemplo japonés es interesante en la medida en que pone de manifiesto que una

antropología determinada puede alternar con el curso del tiempo, entre nacional e imperial –y verdaderamente, hoy, post-imperial–, según las limitaciones externas (Askew 2003).

Esto significa que uno puede vislumbrar el desarrollo de las antropologías posnacionales y post-imperiales sobre la base de reversiones importantes del poder (Ribeiro 2003). Para los casos de Latinoamérica, dada la necesidad de “provincializar” a Estados Unidos, uno podría contemplar proyectos de investigación enfocados sobre sujetos norteamericanos, en especial sobre aquellos que están decretando ideologías de poder y de prestigio. Es el momento para que los latinoamericanos desarrollen investigación sobre las élites del norte, dedicándose a su estudio en más de una sola forma (Ribeiro 2003, 2005). Desde otra perspectiva, apuntando a la dicotomía señalada por Stocking, en el capítulo 13 Octavio Velho expresa una preocupación sobre la posibilidad de que la clasificación de Stocking pudiera conducir hacia perspectivas neo-orientalistas que presenten a “las antropologías nacionales” como fuente de alternativas *sui generis* y de conocimiento. Es como si, dada una cierta crisis de la imaginación en el “centro”, la inventiva de la “periferia” fuera la solución a un nuevo ciclo de hegemonía del Atlántico norte.

A diferencia de las posiciones exotizantes, nuestra crítica a los intercambios desiguales entre las antropologías supone ir más allá de las estructuras de poder existentes con el fin de abrirle el camino a una interacción heteroglosica y dialógica productiva desde las muchas otras posiciones de sujeto existentes. En algunos niveles, todavía existe un modelo de antropología no marcado, normalizado y normalizante, que milita contra este proyecto y que crea un tipo de ignorancia asimétrica (Chakrabarty 2000). Vemos tal asimetría en términos de la tensión entre lo que llamamos “provincialismo metropolitano” y “cosmopolitismo provincial”.

El provincialismo metropolitano es la ignorancia que los antropólogos de los centros hegemónicos tienen acerca de la producción de conocimiento antropológico en sitios no hegemónicos. El cosmopolitismo provincial refiere al muy a menudo exhaustivo conocimiento que la gente en los sitios no hegemónicos tiene de la producción de los centros hegemónicos. Una expresión de esta ignorancia asimétrica la constituye el hecho de que, mientras la historia de las antropologías universales –es decir, hegemónicas– se estudia a profundidad en los sitios no hegemónicos, el desarrollo de “las

antropologías sin historia” es rara vez enseñado en los centros hegemónicos –y a menudo, ni siquiera en sus propios países, donde los “clásicos” incluyen únicamente trabajos realizados por antropólogos extranjeros–.

El provincialismo metropolitano y el cosmopolitismo provincial necesitan entenderse en relación con el asunto del lenguaje. En un artículo no publicado, el sociólogo brasileño Renato Ortiz (s.f.) mostró cómo la lengua inglesa enmarcó la producción de debates sociológicos alrededor del mundo. Él concluyó que “[...] cuanto más central es una lengua en el mercado mundial de los bienes lingüísticos, menor es la proporción de textos que se traducen a ésta” (Ortiz s.f.: 27). Encontró que en Estados Unidos y en el Reino Unido, un poco más del 5 % de las publicaciones eran traducciones de textos producidos en otras lenguas; mientras que en Francia y Alemania, la cifra estaba alrededor del 12 % y, en España e Italia, aumentaba hasta llegar a un 20 %. Esto dirige la atención hacia las bases sociolingüísticas del provincialismo metropolitano.

Sin duda, el inglés se ha vuelto tanto la lengua hegemónica como el principal medio global para la comunicación intelectual. Sin embargo esto no debería llevarnos a pasar por alto la existencia e importancia del rol que cumplen los mercados de lenguas regionales, digamos, el castellano, el árabe o el chino. La diversidad lingüística es parte de cualquier proyecto de antropologías del mundo. Como lo advirtió Rainer Enrique Hamel, “[...] el monolingüismo científico no puede sólo profundizar las desigualdades existentes en el acceso y difusión de los hallazgos científicos” (Hamel 2003: 24), sino que también puede amenazar a la diversidad científica y a la diversidad conceptual. Las antropologías hegemónicas son a menudo testimonio de esta amenaza. En muchos casos se aplican las afirmaciones de Hamel sobre el hecho de que “[...] la mayoría de los autores de países angloparlantes y de sus anteriores colonias que escriben acerca del mundo entendido como un todo, lo hacen sin citar en sus vastas bibliografías, ni un sólo texto producido en una lengua diferente del inglés” (Hamel 2003: 20). Este es un problema particularmente apremiante en una disciplina que elogia la diversidad.

La polifonía en la producción antropológica debería, por sobre todas las cosas, asegurar el reconocimiento de la amplia producción de textos antropológicos en diferentes partes del mundo, así como la adopción deliberada de pasos por seguir para

remediar los desbalances existentes. La traducción al inglés de más trabajos es necesaria, pero es insuficiente para dar acceso a la producción global de los antropólogos. También necesitamos promover la diseminación de los trabajos de antropólogos no metropolitanos en lenguas distintas del inglés para acrecentar aún más los intercambios horizontales. Necesitamos de más conversaciones y encuentros heterodoxos, de canales de comunicación que puedan ser significativos e interesantes para los autores de todas partes, en aras de construir y consolidar redes de trabajo profesional y proyectos más heterogéneos. Es el momento de hacer posible el policentrismo y la heteroglosia en lugar de la hegemonía monológica. Una perspectiva de las antropologías del mundo trata precisamente sobre reelaborar divisiones existentes sin obliterar las diferencias reales que existen.

Predicamentos epistemológicos y disciplinarios

Los contextos sociales e institucionales en los que operan los antropólogos han cambiado de manera significativa durante las últimas dos décadas como resultado del avance del transnacionalismo, las presiones neoliberales y la rápida globalización (ver Berglund, capítulo 9 de este libro). Lo mismo puede decirse de los intereses epistemológicos que ocupan a los antropólogos en muchas partes del mundo. El concepto de antropologías del mundo tiene un nicho especial para la formulación de preguntas sobre el conocimiento y la alteridad, porque su capacidad para provocar reflexiones teóricas y políticas vigorosas continúa siendo grandiosa.

Se ha escrito mucho, por ejemplo, sobre la relación entre antropología y colonialismo. Se han estudiado menos las diversas reacciones de los académicos fuera de los centros euroestadounidenses hacia las pretensiones universalistas de la antropología y su asociación con el eurocentrismo. En África, esta cuestión ha dado por resultado un debate sobre la necesidad de producir conocimiento y epistemologías africanas. Con más intensidad que en India, donde los debates antropológicos tuvieron lugar en el contexto de las discusiones poscoloniales sobre la construcción de nación (ver Visvanathan, capítulo 12), las demandas por las epistemologías nativas en África fueron opacadas por la paradoja, notada por Mafeje (2001), de que no existe nada más occidental que las discusiones sobre epistemología. Otavio Velho en el capítulo 13 sugiere que las demandas por la autenticidad pueden ser un tipo de orientalismo autoimpuesto y que la ausencia de académicos

extranjeros especializados en Brasil debería haber contribuido de manera positiva a entorpecer el desarrollo de perspectivas nativistas en ese país. Sin embargo, la cuestión de las epistemologías alternativas está lejos de asentarse. Para Visvanathan es imperioso reconocer la existencia de una multiplicidad de tiempos, formas de vida y epistemologías como la base para la construcción de antropologías del mundo plurales.

Entonces ¿dónde da uno inicio a una discusión sobre epistemología? Los argumentos de mayor alcance parecen ubicar a la antropología dentro de las estructuras de la modernidad. Se ha dicho que la antropología es parte integral de la división del trabajo intelectual moderno entre las disciplinas académicas, correspondiéndole “la ranura del salvaje” (Trouillot 1991) —es decir, el rol de estudiar lo “primitivo” o lo que no es “el Occidente”—. Esta división del trabajo constituye un rasgo fundamental de la episteme moderna —en el sentido foucaultiano, esto es, haciendo referencia a la existencia de una estructura que determina el carácter del conocimiento sin que quienes conocen tengan conciencia de ello—. El conocimiento moderno está basado en el logocentrismo, es decir, en la creencia en la verdad lógica como el único fundamento válido para lograr un conocimiento racional del mundo —un mundo hecho de cosas cognoscibles y organizables (Heidegger 1977, Vattimo 1991)—. El conocimiento moderno es también eurocéntrico en la medida en que suprime y subalterniza los conocimientos de aquellos que están por fuera de la totalidad europea —a lo que Mignolo (2000) y otros se han referido como “la colonialidad del conocimiento”—. Es en este amplio contexto donde podemos ubicar de la manera más provechosa las discusiones sobre epistemología y, de modo más radical, la diferencia epistémica en relación con las antropologías del mundo.

Las preguntas sobre el conocimiento son preguntas por la modernidad. Para expresarlo de una manera directa, las antropologías hegemónicas, como el resto de las ciencias sociales, han caído en la trampa de creer que no existe nada fuera de la modernidad. Es correcto mostrar cómo se negocia la modernidad, refutada e hibridizada sobre el terreno a lo largo y ancho del mundo, como varios etnógrafos situados en los países del “centro” lo han hecho con elocuencia; no obstante, estas etnografías aún albergan la idea de que la modernidad es un universal inevitable (Kahn 2001). Este podría ser el caso, pero hay señales en las prácticas de muchos actores sociales en contra de esta aseveración tan fuertemente sostenida (Escobar 2004a, 2004b, Mignolo 2000). No estamos hablando de los muchos casos de conocimiento indígena, por

ejemplo, en campos tales como el de las demandas colectivas de tierra, el de los derechos étnicos y el de la conservación de la biodiversidad, o en los valiosos debates sobre propiedad intelectual (ver Strathern 1999). En estos casos, como lo muestra Toussaint en el capítulo 11 en el caso de las demandas aborígenes por la tierra en Australia, los antropólogos se confrontan no sólo con los múltiples conocimientos que se producen en multiplicidad de lugares y que van en múltiples direcciones, hacia arriba y hacia abajo en la jerarquía del poder, sino también con principios de traducción e (in)conmensurabilidad que son vistos de manera más relevante en términos epistemológicos y epistémicos. En la actualidad, como lo demuestra Toussaint, estos asuntos están empujando a los antropólogos hacia direcciones sin precedentes, que asociamos con posibilidades para las antropologías del mundo.

Los debates sobre la interculturalidad entre los miembros de los movimientos sociales indígenas y étnicos y ciertas instituciones —por ejemplo, Unesco— generan preguntas sobre traducción e (in)conmensurabilidad. Cuando en la década del sesenta el escritor y antropólogo peruano José María Arguedas articuló un tipo de práctica que era al mismo tiempo moderna y no moderna, occidental y no occidental, y a la cual se negó a verla como “híbrida”, él estaba comprometido con un ontologismo múltiple alimentado de igual manera por la magia y la razón, e hizo un planteamiento temprano de esta problemática (De la Cadena, capítulo 10). En las periferias, donde el sostenimiento del logocentrismo es más débil que en el centro, hay más espacio para debates plurales epistemológico-políticos; en este plano, por ejemplo, el multiculturalismo liberal en los Estados Unidos encuentra una contraparte en la interculturalidad radical de los Andes.

La articulación de la modernidad con la indigeneidad presu- puesta por la noción de interculturalidad, como lo escribe De la Cadena, posee un reto ontológico y epistémico al supuesto de una modernidad que lo determina todo. Las subjetividades interculturales podrían no necesariamente encontrarse en un viaje final y definitivo hacia la modernidad, aun cuando pudieran encontrar fuentes de valor e incluso aliados firmes en muchos de los rasgos de la modernidad. Este es el motivo por el cual, para muchos movimientos indígenas y étnicos, la creación de conocimientos alternativos y, aun más, de centros alternativos de conocimiento —como la innovadora Universidad Intercultural en Quito, establecida por miembros de movimientos indígenas—, constituye un aspecto importante de su lucha. Lo que está en juego aquí es la premisa de que el mundo es poblado por una

multiplicidad de tiempos, formas de vida y epistemologías; hoy aquellos parece estar más claro para los actores sociales comprometidos en luchas por la diferencia cultural que para muchos académicos. Como un diálogo de culturas en contextos de poder, la interculturalidad presenta a los antropólogos con oportunidades políticamente ricas para que se produzca el compromiso epistemológico y para la práctica de antropologías en plural. Esta idea también se aplica a las múltiples modernidades en Occidente, tal como lo ejemplifica el análisis del caso británico presentado por Eeva Berglund en el capítulo 9.

Esto no significa que las epistemologías modernistas y las políticas basadas en suposiciones realistas sean irrelevantes. Susana Narotzky en el capítulo 7 sostiene fuertemente que es imposible eliminar del todo los universales o evitar marcos unitarios, con el objeto de que tengan lugar proyectos políticos compartidos. Aun en este plano, las condiciones para la política de la epistemología y para la epistemología de la política también han cambiado. Ante todo, ahora se acepta que existe una pluralidad de posibilidades políticamente comprometidas para la producción de conocimiento —es decir, para proyectos de transformación social contra las hegemonías sobre la base de órdenes alternativos de conocimiento—. Desde la perspectiva de las antropologías del mundo, incluso las ideas sobre compromiso político desde la perspectiva de los paradigmas realistas podrían desafiar las prácticas antropológicas establecidas, tales como la objetivación y la distancia características, en gran medida, de la observación participante. Al mismo tiempo, esta perspectiva tendría que explicitar ideas sobre la responsabilidad que vayan más allá del compromiso durante la estadía de campo. Los investigadores que estén trabajando desde la perspectiva de las antropologías del mundo deberían considerar la formación de conocimientos diversos con agendas políticas diversas, todas ellas ubicadas en su respectivo proceso de producción.

Ciertamente, el pluralismo cognitivo ha existido a lo largo de la historia, como lo muestra Archetti en el caso del antropólogo colonial francés Michel Leiris.³ Si este pluralismo fuese hoy a hacerse más prominente, se tendría un antídoto efectivo contra las formas más homogeneizantes de la profesionalización.

3 Ver también el análisis de Nugent (2002) sobre la persistencia de cánones alternativos a lo largo de la historia de la disciplina.

La antropología hoy y las antropologías del mundo

La antropología, como lo menciona Visvanathan en su contribución sobre India en el capítulo 12, no es sólo una práctica foucaultiana sino también “un compendio de sueños alternativos” —un proyecto abierto en el que se recrean múltiples posibilidades tanto para sí como para el mundo—. Este principio se aplica a todas las antropologías en mayor o menor medida, y en varios puntos de sus variadas historias. Todas las antropologías han contado con personajes en desacuerdo, conocimientos alternativos, experimentos fallidos y épocas ocasionales de creatividad y revolución. Podría decirse que la mayor parte del tiempo y en la mayoría de lugares, la antropología —en su sentido singular— ha funcionado dentro de los límites establecidos aun cuando, como varios de nuestros autores han afirmado, las historias del campo no se agotan en las lógicas científicas, institucionales o de mercado. Pero es en los momentos de marginalidad, disenso o de extrema creatividad fuera de esas fronteras —y antes de que tales momentos sean domesticados o normalizados— donde podemos ver con más claridad elementos de y para las antropologías del mundo.

Para presentar un ejemplo, otra vez del capítulo de Visvanathan, es en el enraizamiento, eclecticismo e imaginación plural de la antropología del desarrollo de la escuela Lucknow —antes de que fuera derrotada por la antropología de la Escuela de Economía de Delhi, con sus expectativas de desarrollo planificado luego de la independencia—, donde encontramos un paisaje plural de posibilidades antropológicas. Para dar otro ejemplo, al tratar el trabajo del indólogo francés Louis Dumont como un texto abierto, ya sea en India, Noruega o Brasil, como algunos de los participantes en el libro lo afirman, los practicantes se mueven en direcciones abiertas. Al hacerlo, ellos trabajaron a través de predicamentos o ausencias no resueltos en la conceptualización de Dumont.

Bien puede ser que el concepto de “antropologías del mundo” —en tanto distinto del de “antropología internacional”— sea una problemática para la cual aún no hayamos encontrado suficientes preguntas, si por tal queremos referirnos a la cabal emergencia de un espacio antropológico que funcione más como una multiplicidad que como una simple práctica autoritativa, una matriz compartida o como un universal cuestionado. Estos temas son subrayados por Johannes Fabian en el capítulo 14. Las preguntas que él se hace sobre cómo las antropologías del mundo deberían retar el qué, quién, dónde, cuándo y cómo

de la disciplina, constituyen un lugar para empezar. A esta lista necesitamos agregar el crucial “para qué”, es decir, la pregunta ética-política: ¿para qué es la antropología?

También necesitamos aprender a hacer preguntas que surjan desde más allá del dominio académico reinante. Lo mínimo que podemos mencionar con respecto a esto es que los actores culturales y políticos por fuera del centro que han surgido durante las últimas dos décadas, dejan en claro que están produciendo conocimiento sobre procesos culturales y sociales que deben tomarse con seriedad⁴. Hay escasos indicios de que las antropologías hegemónicas se encuentren abordando este asunto. Para empezar, como sabemos, los antropólogos de las metrópolis rara vez han tenido en cuenta con seriedad a sus contrapartes de los países periféricos en los que ellos trabajan. Varios de los colaboradores del libro colectivo presentan observaciones, si no quejas, sobre esta falta, ya sea sobre cómo los antropólogos locales han sido considerados por sus colegas de los centros simplemente como informantes o sobre cómo se han ignorado sus escritos o sus posiciones políticas.

El desarrollo de las antropologías del mundo significa que el “dónde” de la disciplina debe pasar por un cambio radical. Más allá del “en cualquier otra parte”, los sitios de trabajo antropológico podrían, a ciencia cierta, ser “aquí y en cualquier otra parte” y sus interconexiones. Está aún por observarse si la pluralización del lugar de la antropología significará su definitivo desprendimiento de la prisión de la “ranura del salvaje”. Si este fuera el caso, la antropología en su sentido singular —esto es, como una forma moderna de conocimiento experto interesado en la otredad— finalmente se liberaría de la división internacional del trabajo intelectual establecida desde el final del siglo XVIII y, en realidad, podría ser la primera disciplina en hacerlo de manera satisfactoria (Restrepo y Escobar 2004, 2005). El resultado sería un panorama plural de antropologías del mundo ya no más restringido por los universales de la modernidad sino tendiente a una variedad de universalismos competentes y abiertos, y con luchas en torno a ellos.

4 En la Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, un grupo interdisciplinario de investigación sobre movimientos sociales, ligado al Departamento de Antropología, parte de la idea de que los activistas de estos movimientos deben ser tomados con seriedad como productores de conocimiento. Para mayor información ver su página electrónica <http://www.unc.edu/smwg/>

La multiplicación de los sujetos, sitios de campo y productores de conocimiento se ha ubicado también en el corazón de la transformación de la antropología. Sugerimos que una de las respuestas que deberíamos dar a la pregunta del “qué”, en aras de orientarnos hacia las antropologías del mundo —esto es, ¿qué deberíamos estudiar?—, es: “uno al otro”. Esto requiere, primero, la escritura de las historias de aquellas “antropologías sin historia”. Como muchos de los participantes en este volumen lo señalan, la mayor parte de las versiones de la historia de la antropología son historias de los centros; sabemos muy poco sobre las historias de las antropologías y las prácticas no hegemónicas. Por suerte, en algunos centros, las feministas y las minorías étnicas, tales como los indígenas y los afroamericanos, han empezado a escribir esas otras historias. Considerar atentamente las diferencias epistémicas, epistemológicas y políticas es un requisito indispensable para las antropologías del mundo, es decir, para descentrar el sistema-mundo actual de la antropología. En el proceso, podríamos descubrir otros tópicos de relevancia antropológica y otros métodos y perspectivas con las cuales estudiarlos. De este modo, el “cómo” de la práctica antropológica debería verse afectado por este cambio en el “qué”. El proyecto de las antropologías del mundo apunta a la construcción de marcos teóricos policéntricos. Un acto semejante, como el multiculturalismo policéntrico (Shohat y Stam 1994, Turner 1994), exige la reconceptualización de las relaciones entre las comunidades antropológicas.

Lo anterior nos lleva a formularnos una última pregunta, el “para qué” de nuestra práctica. Y allí, a pesar del hecho de que la mayoría de los antropólogos en el mundo tienen una orientación política, encontramos mucha contención y desacuerdo. Las ideas parten de la necesidad de producir conocimiento aplicable a las necesidades humanas más apremiantes del momento, relevantes a las situaciones políticas, hasta el más amplio propósito de conocimiento para la transformación social radical. Pocos de los autores de nuestro libro colectivo, si acaso alguno, suscribirían la famosa respuesta de Clifford Geertz, “para ampliar el universo del discurso humano” y para hacer asequibles a todos las respuestas que otros han dado a los predicamentos culturales así como “para incluirlas en el registro consultable de lo que el hombre ha dicho” (Geertz 1973: 30). Más aún, pocos cuestionarían la ya hoy posición posestructuralista estándar de analizar críticamente los reclamos de verdad encarnados en discursos y prácticas particulares y cómo estos funcionan

para autorizar agendas particulares. Estas posiciones son significativas pero insuficientes. No hay claridad sobre cómo ir más allá y, ciertamente, no existe una única respuesta que sea buena una vez y para todo.

Paul Nkwi en el capítulo 8 describe un ejemplo sobre para qué podría ser la antropología. Sostiene que el giro hacia la antropología del desarrollo aplicada —que se dio en África— constituyó un medio para la rehabilitación de una disciplina tan ensuciada por la administración colonial y considerada inútil —e incluso, un impedimento— para la construcción de nación; también constituyó un camino para tener un efecto sobre las intervenciones desarrollistas. Para Nkwi, los colegas africanos no se angustiaron mucho con el debate entre lo académico y lo aplicado, en tanto que intentaron desarrollar una práctica profesional y política bajo las limitaciones existentes. Como resultado de esto la división entre las dos aproximaciones fue debilitada.

Otros académicos africanos argumentan la necesidad de subvertir las políticas del conocimiento existentes y de tomar en serio los discursos antropológicos plurales y situados geográficamente. El concepto de una “era post-etnológica”, propuesto por Mafeje (2001), apunta en esta dirección. Mafeje sugiere un número de acciones en este respecto, incluyendo el desarrollo de un enfoque deconstruccionista desde una perspectiva africana; un enfoque no disciplinario —un tipo de préstamo libre desde cualquier campo sin preocuparse por las reglas disciplinarias o los métodos—; un encuadre no epistemológico, más allá de la adherencia a un “método discursivo” general; una práctica nueva de la etnografía hecha de los propios textos de los sujetos; y un acercamiento “postetnológico” a la construcción de la teoría —uno que vaya más allá de los imperativos objetivantes y clasificaciones jerárquicas de la antropología—. Nuevas prácticas como estas, aun cuando sean debatibles, podrían producir “nuevos estilos de pensamiento y nuevas formas de organización del conocimiento” (Mafeje 2001: 60; ver Restrepo y Escobar 2004, 2005 para una discusión de esta propuesta).

Berglund y Toussaint describen cómo el giro hacia un trabajo no académico, al diseño de políticas y al trabajo políticamente orientado que ha ocurrido en el Reino Unido y en Australia, respectivamente, surgió a partir de un conjunto de presiones peculiares. En estos casos, las convergencias han tomado lugar entre los temas antropológicos y los asuntos del más alto interés público, tales como los títulos de tierra para los aborígenes en

Australia y cuestiones sobre minoría e identidades culturales eurobritánicas en el Reino Unido. Estas convergencias suceden bajo circunstancias menos que ideales, sin duda, incluyendo recortes de presupuesto, requerimientos de auditoría, discursos productivistas e incremento de consultorías; pero han empujado el “para qué” de la antropología en direcciones decididamente más políticas. Esto creó las condiciones necesarias para que los antropólogos estuvieran nuevamente en movimiento, por así decirlo, incluso si sus acciones los ubicaban en campos cultural y políticamente minados. Lo que está en discusión aquí es la responsabilidad por las condiciones del conocimiento, algunas veces bajo situaciones en las que los “otros” no son tan claramente diferentes a “nosotros” o en las que ellos podrían tener poder político sobre la actuación antropológica. Como resultado, los tipos de conocimiento producidos, los métodos usados y las reglas de responsabilidad han sufrido algunas mutaciones. Cuando el puño de conceptos tales como “informantes” y “observación participante” es aflojado, uno podría decir que la práctica hegemónica empieza a debilitarse y las antropologías del mundo que proveen otras formas de aprehensión con asuntos éticos y políticos, como lo indican estos dos capítulos, tienen la oportunidad de emerger.

El propósito y el uso de la antropología puede discutirse desde perspectivas epistemológicas y político-económicas más familiares. Algunos autores citan argumentos subalternistas con este fin. Para algunos, es una tarea importante del proyecto de las antropologías del mundo traer a un primer plano las diferencias epistémicas y ontológicas y ponerlas en diálogo con las formas occidentales de construir el mundo. La forma como Marisol de la Cadena enmarca esta investigación, tanto en la historia de la antropología —en su discusión de Arguedas— como en el discurso teórico-político de la interculturalidad en los Andes contemporáneos, demuestra que la domesticación de la alteridad afectada por la modernidad no es una conclusión inevitable. Enfrentados a un desafío directo de quienes fueron antes considerados objetos antropológicos y quienes son ahora intelectuales en ejercicio de su propio derecho, los practicantes del enfoque de las antropologías del mundo podrían responder con nuevos conceptos y agendas de trabajo. Que los conceptos de “epistemologías relacionales”, “compromiso epistemológico” y “diferencia epistémica” sean respuestas trabajables para estas nuevas situaciones, está por verse. Lo importante es reavivar la pregunta por la diferencia radical, su política y su epistemología. Por cierto, todo un

programa de investigación y toda una perspectiva emergentes en América Latina están centrados precisamente sobre esta discusión. Con base en una redefinición de la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad —entendidas ambas como la supresión sistemática de los conocimientos y las culturas subalternas desde las conquistas europeas y como la constitución de espacios para pensar otros pensamientos e imaginar otros mundos, o “mundos y conocimientos de otro modo” (ver Coronil 1996, Escobar 2003, Mignolo 2000)—, esta tendencia intelectual tiene, como nosotros lo hemos visto, contribuciones particularmente valiosas para hacerle a una perspectiva de las antropologías del mundo.

El punto de entrada de Narotzky (capítulo 7) a la discusión sobre el “para qué” de la antropología, consiste en un análisis incisivo con respecto la participación de la antropología en proyectos políticos locales. Este asunto incumbe a todas las antropologías, pero tiene especial significado para aquellas concebidas como subalternas o periféricas. Hay cierta verdad en el supuesto de que las antropologías de la construcción de imperio y las de la construcción de nación sitúan de diferentes maneras a sus practicantes en los campos del conocimiento y de las políticas. En efecto, los practicantes de las primeras han tenido la tendencia a estudiar a otros distantes y aquellos de las últimas, la de estudiar sus propias sociedades, incluyendo sus propios otros internos. Como lo sostiene la antropóloga colombiana Myriam Jimeno (2003), las implicaciones de esta diferencia van más allá de la filiación y de los compromisos políticos, y afectan la producción de teoría porque quienes trabajan en el interior de sus propias sociedades tienen que adaptarse, adoptar o transformar los conceptos establecidos desde el centro, o crear nuevos conceptos en un contexto mucho más politizado. Jimeno va más lejos en cuanto afirma que estas dinámicas dan por resultado la producción de diferentes antropologías.⁵ Por supuesto, esta visión no describe a todos los practicantes de la periferia, muchos de los cuales siguen prescripciones que reciben en nombre de una ciencia universal, aventurándose, cuando más, en la adaptación pragmática de modelos.

El argumento de Narotzky tiene varias aristas. Ella encuentra perturbadoras ciertas prácticas por parte de algunos antropólogos del norte que reflejan el corazón de la dimensión

5 Sobre las relaciones entre la política y un estilo brasileño de hacer antropología, ver Ramos (1990).

política de la antropología. Estos antropólogos no sólo han pasado por alto las luchas locales en países como España, sino que, a menudo, han fracasado en notar los compromisos de los antropólogos locales con estas luchas y las formas en que estos compromisos influyen sobre su trabajo. En el planteamiento de Narotzky, también es interesante la observación sobre el hecho de que los colegas españoles ven sus proyectos políticos como parte integral del esfuerzo científico de la antropología. Existen razones disciplinarias e institucionales por las que las antropologías hegemónicas encuentran difícil entender este enfoque. Lo que requiere ser ampliamente indagado son las condiciones bajo las cuales los antropólogos podrían tener éxito en el desarrollo de una práctica más lúcida vinculando el ejercicio del poder con la producción de verdad en las situaciones de la vida real de dominio y explotación.

De seguro, no todos los antropólogos de cualquier antropología son, quieren o incluso deberían estar comprometidos con tales proyectos intelectuales-políticos. Sin embargo, el requisito mínimo, en especial para aquellos que llegan a los lugares de trabajo de campo desde los países del centro, es desarrollar una significativa conciencia de los múltiples conocimientos localmente situados que los antropólogos extranjeros encuentran en el campo. Estos conocimientos locales, incluyendo a aquellos de los antropólogos locales, se han desarrollado en medio de tensiones epistemológicas y políticas que no pueden ser asequibles únicamente en términos canónicos académicos. Los obstáculos para cumplir este requisito son enormes, como Narotzky constructivamente lo ha discutido; estos incluyen desde los compromisos políticos hasta las discusiones sobre la comunicabilidad y comensurabilidad de las visiones del mundo, y los enfoques entre los antropólogos y la gente local, por una parte, y entre los mismos antropólogos, por otra.

Bien podría ser que el enfoque de “antropologías del mundo” debiera permanecer como un concepto flotante, como lo advierte Fabian. Como lo hemos mostrado, este enfoque ya existe en ciertos niveles del discurso y de la práctica. La metáfora de Vakhtin (capítulo 3) es dicente: según él, las antropologías del mundo pueden parecerse a un jardín en el que proliferan muchas especies y sólo debemos alimentarlo sin pretender controlarlo. Tal como lo planteó Verena Stolcke durante el simposio que dio lugar al libro, la antropología actual tiene dos motivos fuertes: una humanidad compartida y la conciencia de la existencia de diferencias históricamente determinadas. Hemos recorrido un camino largo desde que

los antropólogos debatieron sobre la primera en los términos de ideas modernistas sobre la humanidad; hoy, la humanidad compartida ha tomado ecológica, cultural y políticamente unas dimensiones más complejas. Sólo muy recientemente hemos empezado a desarrollar lenguajes para referirnos a las diferencias históricas que sean apropiados para la situación global; conceptos como el de “diversalidad” constituyen una forma de empezar.

Algunas observaciones finales

En un texto reciente, la antropóloga brasileña Alcida Ramos (2005) contemplaba la idea de una utopía de las antropologías del mundo que semejaba el multilingüismo de ciertos grupos amazónicos para los cuales el régimen de la exogamia lingüística creó “comunidades de múltiples voces, un tipo de Torre de Babel organizada y solidaria”. En este paisaje plural, “todos aportarían lenguas, ideas, soluciones y propuestas sin que hubiese la posibilidad de que alguno de los participantes perdiera su identidad o su carácter local, que se preservaría como un capital simbólico al servicio de la colectividad” (Ramos 2005: 2). Aunque no estamos cerca de alcanzar esta meta, según Ramos ya podemos imaginarla.

Sin duda, el proyecto de las antropologías del mundo tiene reverberaciones utópicas, en especial si consideramos, con Paul Ricoeur (1986), que las utopías son luchas que ocurren en el presente por el significado del futuro. Como hemos intentado mostrar, la idea de las antropologías del mundo vincula tanto un proyecto intelectual como uno político. En otras palabras, no estamos hablando simplemente de una diversidad social más inclusiva –como en el multiculturalismo–; en principio los antropólogos aceptarían con facilidad la igualdad social y política. Más allá de ello, estamos sugiriendo que las antropologías de todos los lugares del mundo pueden beneficiarse del conocimiento que ya existe en espacios globalmente fragmentados. Para hacerlo, como hemos sostenido, hay que vincular una serie de cambios e intereses –desde la atención a los intercambios desiguales entre las antropologías, hasta la consideración de historias múltiples, trayectorias, lenguas, marcos conceptuales, compromisos políticos, experiencias de transnacionalismo y trabajo en red, etc.–. El hecho de tomar estas consideraciones con seriedad abriría nuevas posibilidades dialógicas y otras vías de compromiso. Este proceso aplicaría tanto si uno cree en la unidad del campo o si, como alternativa, uno apoya la

idea de una multiplicidad; por cierto, ambas perspectivas están representadas en nuestro libro. Si se trata de la primera de ellas, estamos hablando de la antropología como un campo unificado, aunque no en un modo hegemónico, sino como una unidad abierta que admite la diversidad. Si abordamos la segunda perspectiva, vemos al mundo de las antropologías como promoviendo la diversalidad —entendida como una renuncia a las nociones clásicas de universalidad que ve en la diversidad el principio cardinal de la creatividad—. Sugerimos que debemos mantener estas dos visiones en tensión.

Este es el motivo por el cual sería irónico si el proyecto de las antropologías del mundo empezara a verse como un nuevo intento por parte de la “periferia” de desquitarse, como se asume en algunas interpretaciones simplistas de la teoría poscolonial *vis à vis* con los poderes imperiales del pasado. Por el contrario, pensamos que el presente es un momento para ampliar los horizontes antropológicos que harán de nuestra práctica académica una más rica en cosmopolíticas, una que sea capaz de enfrentar los retos que emergen en el siglo XXI. El concepto de las antropologías del mundo provee un espacio de oportunidades para todos aquellos que entienden que la diferencia va mucho más allá que la desigualdad y que la diversidad constituye un bien que se debe apreciar en los campos epistemológico, cultural, social y ecológico.

El cambio ha sido una constante en la historia de las antropologías de todas partes. Las múltiples muertes y los renacimientos de las antropologías revelan una habilidad para transformarse a sí mismas y para redefinir sus intereses y objetivos. Las antropologías están en sintonía con los cambios sociológicos que ocurren en períodos y lugares diferentes. En un mundo globalizado esto llama la atención hacia las diversas voces internacionales y las perspectivas que están participando de manera activa en cada contribución de y en las fronteras de los conocimientos antropológicos. En realidad, un mundo globalizado constituye un escenario perfecto en el que las antropologías pueden florecer, porque una lección básica de la antropología es la del respeto por la diferencia. Los antropólogos que, de acuerdo con profundas tradiciones antropológicas, valoran la pluralidad y la diversidad, están alimentando estos puntos de vista en el interior de su propio medio. Es el momento justo para las antropologías del mundo. Reconfigurando la antropología: una visión desde el Japón